

ETHOSUL MISIONAR AL BISERICII ÎN CONTEXTUL PROVOCĂRILOR BIOTEHNOLOGICE CONTEMPORANE

Cosmin Lazăr*

Abstract: Throughout its history, Romanian Orthodoxy acquired a specific missionary ethos, which can not be understood without taking into account a number of theological concepts, religious institutions and social realities, such as: the local Church, the political symphony, autocephaly, asceticism and social philanthropy. Its missionary spirit was determined by historical circumstances, frequently disadvantageous, in which Orthodoxy was forced to concentrate on the internal pastoral and worship, to protect its members, without the freedom of a wide scope mission. Postmodernity, follower of a secular bioethics type, related to the concept of medical ethics, and a set of internal moral norms, sacrifice Christian moral principles in a Lucifer manner of asserting and generalizing the performances of modern biotechnology, in this way causing destabilization of the inner man. That is why the church is called to defend person and human life and based on that recognition of the sanctity of human life prerequisite for respecting life and its being.

Key words: human autonomy, liberal eugenics, Christian bioethics, in vitro fertilization, human enhancement, transhumanism.

1. Preliminarii

Omul post-modern își exercită în mod constant dorința de a își construi propriul destin, ignorând realitățile fundamentale ale vieții. Din căutare a lui Dumnezeu, omul a transferat sensul cunoașterii în căutare împreună cu Dumnezeu, pentru ca în postmodernitate să-și declare căutarea fără Dumnezeu.

* PhD candidate, "1 Decembrie 1918" University, Faculty of Orthodox Theology, Alba Iulia, Romania.

În medicină se asistă la aplicarea dezechilibrată a descoperirilor științifice și tehnologice precum și la limitarea acțiunilor umane în hotărâri referitoare la existența biologică care relativizează viața, introducând în mentalul colectiv umătoiala, incertitudinea și speranțe irealiste. Sub imperiul tehnicii biotehnologice din care ”știința a făcut din noi zei, înainte de a merita să fim oameni”¹, ethosul moralei ortodoxe este chemat să valorifice importanța, prestigiul, autonomia și valoarea persoanei umane, pentru că „în lăuntru conștiinței sale, în miezul experienței celei mai profunde, omul presimte a fi mai mult decât un simplu fenomen al lumii acesteia(...). El se descoperă ca fiind o persoană animată de lumină, de un har venind dintr-un altundeva”². Viața din care lipsește Dumnezeu este lipsită de sens și de demnitate. Existența terestră are ea însăși un caracter transcendent pentru că ea se împlinește în viața veșnică. Hristos este Cel care conferă sens și putere de a-L urma, Cel care transformă fundamental viața pământească în viață veșnică. Existența umană și existența în general se bazează pe darul lui Dumnezeu, de aceea, ”ea este hristocentrică, adică marcată de darurile dumnezeiești ale înțelepciunii Fiului lui Dumnezeu”³.

2. Individualismul și secularismul postmodern, agenții bioehnologiei contemporane

Ignorând și negând revelația divină precum și relația directă dintre persoană și Creator, postmodernitatea se relevează prin valorificarea excesivă a eu-lui uman hipertrofiat, postulând dezvoltarea acestuia în contextul mai larg al noilor cuceriri ale științei și tehnologiei, în spirit secularizant și globalizant. Sub aspect

¹Sintagma aceasta apare pe frontispiciul „Revistei Române de Bioetică” și aparține lui Jean Rostand (1894-1977) biolog și filosof francez.

² Olivier Clément, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Târgoviște, Edit. Pandora, 2001, p. 87.

³Daniel Munteanu, *Pe urmele iubirii. Contribuții trinitare la o cultură a comunicării sfințitoare*, Târgoviște, Edit. Bibliotheca, 2013, p. 319.

definitoriu se poate afirma că ”postmodernitatea este incredulitatea arătată meta-istoriei”⁴.

Notele dominante ale postmodernității sunt date de expansiunea fără precedent a tehnologiei informației, accesul neîngrădit la date și de rolul tot mai accentuat deținut de mass-media în formarea personalității umane. În aceeași ordine de idei se poate observa și creșterea galopantă a gradului de accesibilitate a oamenilor la noile realizări ale progresului și civilizației contemporane, în sensul în care un procent tot mai mare din populația planetei are acces la tehnologii și biotehnologii de ultimă generație care urmăresc asiduu perfecționarea naturii umane⁵. Un alt factor care încurajează instalarea unei mentalități postmoderne în societate îl constituie progresul economic, generator de bunăstare materială fără precedent, aspect care se constată, mai ales în țările puternic dezvoltate, neafectate de războaie sau conflicte entice și religioase.

Postmodernitatea s-a instalat pe fondul unui progres fără precedent al bunurilor de consum, asemenea hambarelor pline din Sfânta Evanghelie (Luca 12, 16-21), în detrimentul culturii spiritului, aflată într-un continuu și constant regres. Totuși, doi factori majori sunt extrem de proeminenți și stau la baza procedeele de natură biotehnologică:

1. Individualismul care ”propovăduiește” cultivarea valorii exagerate a sinelui, în societatea postmodernă și îi solicită omului să se afirme cu orice preț, căutând să se promoveze cât mai sus, pe scară ierarhică, la nivel economic, politic, cultural și social. Aceasta presupune, în mod necesar, negarea identității primite la naștere, inclusiv în ceea ce privește apartenența religioasă. Se pune în valoare individul și se abandonează persoana. Forța interioară nu se bazează pe echilibru, pe cunoaștere a realităților vieții, pe abandonarea în voia lui Dumnezeu ci dimpotrivă, forța omului postmodern rezidă

⁴Mirel Bănică, *Locul celui alt. Ortodoxia în modernitate*, București, Edit. Paideia, 2007, p. 121.

⁵Sharon Tamar, *Human Nature in an Age of Biotechnology*, Maastricht, Springer, 2014, pp. 61-63.

tocmai în dezechilibrul său interior care îl determină să se abandoneze condiției stresante a vieții, pentru a scăpa de marile chestiuni existențiale. Se află într-o depresie continuă, justificând existența unei pleiade de ”psihologi” care îi ”refac” echilibrul prin terapii de exacerbare a propriei personalități⁶. Se promovează și se susține astfel cu înverșunare dreptul și beneficiul absolut al individului în ceea ce privește procrearea biotehnologică cu negarea totală sau parțială a unei etici morale de tip creștin,⁷ în favoarea pluralismului moral și a unei bioetici de tip secular care atentează în mod direct asupra moralei creștine în general și a celei ortodoxe în mod special⁸.

2. Secularismul, cel care neagă în mod violent și vehement, exprimarea religiozității manifestând dezacord față de Biserica tradițională:

”Într-o pluritate morală care se desfășoară în contextul amplificării constante a inabilității culturii seculare dominante, de a justifica o morală particulară plină de conținut, umanitatea se află înconjurată de perspective morale aparent ireductibile. În ciuda unor proclamări pline de patos privind existența consensului moral, realitatea contemporană este marcată de dezacorduri, dar și de incapacitatea identificării modului în care, folosindu-se de o argumentație solidă și rațională, diversitatea morală poate fi depășită”⁹.

⁶Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei, Tradiția după modernitate*, Iași, Edit. Polirom, 2007, pp. 40-41.

⁷Nicholas Capaldi, *The New Age, Christianity and Bioethics*, în „Christian Bioethics”, 8. 3, 2002, pp. 283-284.

⁸H. Tristram Engelhardt jr., *Moral pluralism, the crisis of secular bioethics, and the divisive character of christian bioethics: taking the culture wars seriously*, în „Christian Bioethics”, 15. 3, 2009, pp. 234-235.

⁹Corinna Delkeskamp-Hayes, *Moralitatea într-o lume postmodernă, postcreștină: diagnosticul și terapia ei în viziunea lui Engelhardt*, trad. Iulian Aniței, în Ana Smith Iltis, Mark J. Cherry, (ed.), „La temelii bioeticii creștine. Eseuri critice asupra gândirii lui H. Tristram Engelhardt Jr.”, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2011, p. 51.

3. Biotehnologizarea naturii umane

Omul și-a dorit întotdeauna mai mult: mai multă putere, mai multă cunoaștere mai multă voință, mai multă libertate. Actor pe scena lumii descătușate, omul caută soluții imediate, în condițiile în care transcendentul este prea departe, iar divinitatea nu se pare a se manifesta concret în viața lui, considerând că descoperirea “tainelor vieții umane” îi oferă șansa să îndrepte ceea ce se naște defect sau diform. Absența lui Dumnezeu și a dimensiunii metafizice a existenței îl înalță pe om în vârful piramidei oferindu-i autonomia cvasitotală a cunoașterii genomului uman prin care pătrunde în structura intimă a ființei proclamând transumanismul¹⁰ și sfârșitul umanității, în favoarea lui homo fabricatus¹¹.

Autonomia crescândă a puterii omului în fața puterii supranaturale, oferită de revoluțiile tehnice, atentează în mod direct și flagrant asupra demnității umane¹². Dezvoltarea fără precedent a tehnologiilor biomedicale, în mod special în ultimele trei decenii, a făcut ca omul modern să se situeze în fața unor întrebări, care vizează etica și moralitatea existenței, o viață așezată azi, datorită dezvoltării biotehnologice la intersecția deciziei umane. O privire complementară certifică faptul că sensul pozitiv sau negativ este conferit de conștiința și libertatea persoanei umane, căreia i se cere astăzi să decidă acolo unde “ieri nu era nevoie”. O conștiință

¹⁰Transumanismul urmărește depășirea umanului actual prin recurs la științele și tehnologiile avansate, susținându-se că este posibil reconfigurarea naturii umane și crearea unor ființe superioare lui *homo sapiens* din punct de vedere biologic și tehnologic; a se vedea în acest sens Ioan Zane, Iustin Lupu, Oana Mureșan, *Bioetica și provocările științei*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 8, nr. 4, 2010, pp. 39-40.

¹¹Nicholas Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, Hardcover, Massachusetts, 2010, pp. 17-35.

¹²Olivier Riaudel, *La dignité de la personne humaine*, în „Revue d'Éthique et de Théologie Morale”, nr. 249, 2008, pp. 38-50.

ancorată în transcendențial și o libertate exercitată într-un sens creștin și evanghelic va putea lua întotdeauna o decizie pozitivă¹³ și morală.

Una dintre justificările continuării dezvoltării biotehnologiei este dorința morală și corectă până la un anumit punct de prelungire a stării de sănătate și a vieții, în beneficiul propriu și cel al familiei, de sporire a confortului fizic, de eradicare a suferinței fizice și psihice, chiar dacă nu există nici un motiv de a presupune că cercetătorii se vor opri atunci când vor obține o durată de viață medie de 140 sau 180 de ani¹⁴. Viziunea postmodernității este una a minimalismului etic, situat în ”amurgul datoriei și în sfera postmoralismului”¹⁵. Omenirea este la răspântie, iar bioetica ca știință de graniță se situează în avangarda noului umanism, prinsă între nevoia de teoretizare a demnității speciei umane și cea de prefigurare a sensurilor transumaniste¹⁶ și a eliberării de sub imperiul selecției naturale.

1. Screening-ul genetic și diagnosticul prenatal

Screeningul genetic, este o metodă de studiu populațional ce identifică genotipurile asociate cu o anumită afecțiune sau dispoziție la boală. De asemenea această metodă se poate aplica și fătului uman pentru depistarea unor malformații congenitale¹⁷. Acesta are ca scop pe de o parte diferențierea subiecților în două categorii populaționale, în persoane care poartă boala genetică și persoane care posedă gena mutantă, iar pe de altă parte se urmărește

¹³Dónal P. O’Mathúna, *Christian bioethics and the Bible*, în „Christian Bioethics”, 20. 2, 2014, pp. 247-259.

¹⁴Elena Moldovan, *Biotehnologia și căutarea perfecțiunii-corpuri fără vârstă*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 3, nr. 2, 2005, p. 78.

¹⁵Antonio Sandu, *Provocări bioetice în postmodernitate*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 10, nr. 1, 2012, p. 3.

¹⁶M. J. McNamee and S. D. Edwards, *Transhumanism, medical technology and slippery slopes*, în „Journal of Medical Ethics”, 32.9, 2006, pp. 514-518.

¹⁷Claudiu Mărginean, et all., *Ethical considerations in screening and ultrasound diagnosis of fetal heart defects*, în „Revista Română de Bioetică” vol. 12, nr. 4, 2014, p. 121.

identificarea unor categorii populaționale cu predispoziție la asemenea boli. Finalitatea acestei identificări reprezintă de fapt alegerea unei “opțiuni reproductive optime”, în deplină cunoștință de cauză și acolo unde este posibil un tratament precoce¹⁸. Acest tip de de decodificare a genomului uman¹⁹ este folosit și pentru suidiul impactului pe care medicamentele le au asupra organismului uman sau pentru depistarea anumitor boli genetice în neonatologie²⁰.

Diagnosticul prenatal este utilizat în cazul sarcinilor cu risc crescut. De aceea se impune conform eticii medicale consilierea genetică a cuplului sau a părinților în condițiile în care este nevoie de consultări interdisciplinare între obstetrician, pediatru, genetician și neonatolog. Bolile cromosomice²¹ sunt cele care pot determina severitatea malformației. În urma obținerii unui diagnostic clar, ultima decizie rămâne în mâinile părinților care pot sau nu, să ia hotărârea de a apela la un avort. Este de menționat faptul că atât testul genetic, cât și cel prenatal ridică probleme etice, psihologice, legislative dar și morale, în condițiile care se poate apela la avort ca metodă terapeutică așa cum încearcă să justifice acceptarea lui cei care pun pe primul plan, dreptul și beneficiul personal al mamei²².

¹⁸J. Kaye and Anneke Lucassen, *Genetic testing without consent: the implications of the new human tissue Act 2004*, în „Journal of Medical Ethics”, 32.12, 2006, pp. 690-692.

¹⁹*Genomul* reprezintă întreaga informație ereditară a unui organism, incluzând genele și secvențele noninformaționale ale ADN-ului și anume intronii, a se vedea pe larg Daniela Neagoș, *Genetica umană. Suport de curs*, București, Edit. All, 2013.

²⁰Mircea Gelu Buta, Iulia Alexandra Buta, *Bioetica între mărturisire și secularizare*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2008, pp. 206-207.

²¹Lavinia Caba, Monica Pânzaru, *Diagnostic prenatal invaziv versus noninvaziv: controversă și dileme etice*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 10, nr. 3, 2012, pp. 30-31.

²²D. Heyd, *Prenatal diagnosis: whose right?*, în „Journal of Medical Ethics”, 21.5, 1995, pp. 296-297.

2. Embrionul uman și pericolul tehnicizării ființei umane

Termenul de procreație a apărut ca rezultat al aplicării noilor tehnologii de reproducere medical asistată și apariției unor noi noțiuni: donatori de gameți, bănci de spermă, donatori de embrioni, maternitate de substituție sau mamă surogat. Apariția conceptului de “familie genetică” a bulversat întreaga cultură și societate iar statutul embrionului uman aflat în centrul noilor tehnologii reproductive a ridicat o serie de probleme morale, medicale, filosofice și ontologice²³. Se cunoaște faptul că pentru fertilizarea in vitro, sunt recoltate și fecundate mai multe ovule, deși proiectul are în vedere conceperea unui singur copil. Trebuie amintit faptul că embrionul nu este numai expresia genetică și completă a ființei umane, el reprezentând și un puternic simbol al regenerării umane²⁴. Aici intervine problema “embrionilor numerali” care din păcate vor fi distruși la dorința părinților sau vor fi folosiți în experimente de laborator,²⁵ sau chiar criogenați pentru a fi implantați unei alte femei în urma încheierii unui contract între donator și primitor²⁶. În aceeași ordine de idei se poate aminti folosirea mamei surogat sau a mamei de substituție chestiune care implică riscuri imense din punct de vedere social, psihologic și moral. Ce se va întâmpla dacă se naște un copil cu handicap și mama biologică nu îl acceptă? Cum se rezolvă problema dacă mama purtătoare refuză să cedeze copilul? Sunt încălcate drepturile și libertățile copilului, dacă el va avea o mama biologică, o mamă purtătoare și o mamă socială? Nu cumva se

²³Roxana Folescu, *Ethical considerations regarding the moral status of the human embryo*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 12, nr.4, 2014, p. 49.

²⁴Mircea Gelu Buta, Iulia Alexandra Buta, *op. cit.*, p. 186.

²⁵Aaron Hinkley, *In Vitro fertilization, double efect and stem cell research: an introduction*, în „Christian Bioethics”, 18. 3, 2012, pp. 231-232.

²⁶G. Pennings, *The validity of contracts to dispose of frozen embryos*, în „Journal of Medical Ethics”, 28. 5, 2002, pp. 296-298.

asistă aici la tulburări grave în ceea ce privesc relațiile maternale și cele de filiație²⁷?

Biotehnologia embrionară nu se dezmente nici atunci când recurge la cercetarea pe embrioni umani cu scop exclusiv științific. Astfel se recurge la experimente de tip farmacologic sau genetic asupra embrionilor vii sau morți. Este de remarcat faptul că experimentele embrionare utilizează și celulele stem embrionare²⁸ în vederea prelevării de țesuturi fetale în scopul transplantului de măduvă osoasă, de celule nervoase, hepatice sau pancreatice²⁹.

Problema morală pe care o ridică această chestiune este legată de faptul că recoltarea acestor celule produce moartea embrionilor, deci omucidere³⁰. Desigur că toate aceste aspecte legate de experimentarea, manipularea și utilizarea embrionului uman prezintă profunde implicații de natură socială, morală și legislativă, care atentează într-un fel sau altul la autonomia umană și la identitatea naturii umane, care devine din ce în ce mai tehnologizată și programată să devină “mai bună”.

3. Eugenismul, “human enhancement” și transumanisul, un deziderat al postmodernității

Proiectul de îmbunătățire al rasei umane care poate fi etimologic definit ca human enhancement³¹ exprimă cu fidelitate intenția bioetică seculare în ceea ce privește creșterea nivelului de

²⁷Mark A. Tarpley, *The christian family crisis in the United States and its implications for medical decision making*, în „Christian Bioethics”, 7. 3, 2011, pp. 299-310.

²⁸Sabin Guțan, *Reproducerea umană asistată medical și filiația*, București, Edit. Hamangiu, 2011, pp. 16-23.

²⁹M. R. Green, *10 years of stem cells embryo as epiphenomenon: some cultural, social and economic forces driving the stem cell debate*, în „Journal of Medical Ethics”, 34. 12, 2012, pp. 841-842.

³⁰Juvenalie Ionașcu, *Teroriștii uterului. Terorism științific și etica începuturilor vieții, Eseu de bioetică a gestației*, București, Edit. Anastasia, 2002, pp. 259-261.

³¹Michael J. Selgelid, *Freedom and moral enhancement*, în „Journal of Medical Ethics”, 40. 4, 2014, pp. 215-216.

calitate al rasei umane precum și eradicarea dizabilităților umane încă din perioada prenatală.

Eugenismul (ἔυγενής-naștere bună) a fost teoretizat pentru prima dată la sfârșitul secolului al XIX-lea de către englezul Francisc Galton³² (1822-1911) în anul 1883. În principiu se dorea a fi știința nașterilor bune, regimul nazist s-a folosit de el într-un scop atroce și rasial.

În mod paradoxal, societatea contemporană se confruntă cu o dilemă majoră: pe de o parte ea are responsabilitatea de a se îngriji de persoanele cu dizabilități, iar pe de altă parte politicile sociale din ultimele decenii au ca deziderat reducerea sau evitarea dizabilității³³. Practic dezvoltarea biotehnologică, pune în mâna omului noi instrumente tehnice în vederea dezvoltării practicilor de tip eugenic³⁴. Pacticile eugenice din primele decenii ale secolului al XX-lea, aveau ca intenție prevenirea reproducerii ființelor umane considerate neadecvate din punct de vedere genetic prin încurajarea de a alege partenerul în conformitate cu standarde determinate sau prin sterilizarea obligatorie a pacienților cu boli mintale. Astăzi din fericeire nu se mai poate vorbi despre o asemenea politică socială, dar iată că la porțile inteligenței umane se manifestă o tot mai mare dorință pentru eugenia liberală³⁵, cu referire directă la îmbunătățirea genetică necoercitivă, care nu ar reduce autonomia umană, așa cum susțin adeptii acesteia. Acest tip de eugenie se referă la alegerile făcute de părinți asupra viitorilor lor copii, subestimându-se total implicațiile de natură morală și emoțională care se vor manifesta în

³²A se vedea activitatea și principiile sale eugenice în Nicholas Wright Gillham, *A life of Sir Francis Galton from African exploration to the birth of eugenics*, New York, Oxford University Press, 2001.

³³Reindal Magnus Solveig, *Disability, gene therapy and eugenics- a challenge to John Harris*, în „Journal of Medical Ethics”, 26. 2, 2000, pp. 93-94.

³⁴Maria Aluaș, *Eugenismul contemporan între realizarea dorințelor și prevenirea dizabilităților*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Bioethica”, vol. LVIII, nr. 1, 2013, p. 72.

³⁵A se vedea pe larg Nicholas Agar, *Liberal Eugenics. In defence of human enhancement*, Malden, Blackwell Publishing, 2004.

viața lor mai târziu³⁶. În altă ordine de idei, ea este rezervată familiilor cu potențial financiar ridicat, care doresc să aibă un copil conform dorinței lor, frumos, capabil, inteligent și care să aibă succes într-o societate foarte competitivă și standardizată. Ideea de a îmbunătăți capacitatea copilului încă din faza prenatală arată cât de mult societatea este influențată de condiționările standardelor sănătății. În societatea publică prinde rădăcini “dorința” părinților de a avea un “copil dotat”³⁷. Bineînțeles că o asemenea mentalitate utilitaristă, a copiilor “comandați”, nu anticipează sau ignoră repercursiunile morale, psihologice și sociale pe care acești copii vor fi nevoiți să le suporte în viețile lor de adulți chiar dacă nu au avut nici un rol în decizia de a fi “creați mai buni”³⁸.

Postumanismul sau transumanismul în context biotehologic constituie tehnologizarea la maxim a ființei umane și constă în dorința exacerbată de creare a unei rase umane superioare, un homo fabricatus³⁹. El este definit ca: “o mișcare culturală și intelectuală internațională care susține utilizarea noilor tehnologii biomedicale pentru intensificarea capacităților umane cognitive și fizice și pentru ameliorarea aspectelor nedorite ale condiției umane cum sunt boala, îmbătrânirea și moartea”, după cum mărturisește filosoful suedez Nick Bostrom⁴⁰, un cunoscut promotor și susținător al acestuia.

Afirmațiile transumaniste presupun un proces de transformare umană prin tehnologie fără a specifica un scop sau un stadiu final, ele rezumându-se a vorbi despre schimbări ireversibile. Anumite aspecte ale naturii umane sunt menționate în mod constant:

³⁶Russell Powell, *The biomedical enhancement of moral status*, în „Journal of Medical Ethics”, 39. 2, 2013, pp. 65-66.

³⁷Maria Aluaș, *art. cit.*, p. 73.

³⁸Beatrice Ioan, Diana Blugaru, Cristina Gavrilovici, Vasile Astărăstoae, *Copilul perfect între vis și realitate. Implicații etice ale noilor teorii genetice în îmbunătățirea calităților umane*, în Mircea Gelu Buta (coord.), „Medicii și Biserica”, vol. IV, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2006, p. 169.

³⁹Bert Gordijt, Ruth Chadwich, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Maastricht, Springer, 2008, pp. 95-100.

⁴⁰<http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html> accesat în (27.04. 2015).

durata vieții umane, îmbunătățirea abilităților mentale sau a capacităților fizice⁴¹ care în mod evident ascund pericolul geneticizării și al dezumanizării. Acesta rezidă în principal dintr-un mod de gândire reduționist în care condiția umană, valorile sociale sunt privite, abordate și explicate prin prisma eredității, accentul fiind pus pe determinarea genetică. Probleme precum personalitatea, autonomia, responsabilitatea, obezitatea sau homosexualitatea sunt puse în principal pe seama ADN-ului fiecărei persoane⁴².

Toate aceste date ilustrează faptul că progresul științelor biomedicale oferă umanității, pentru prima dată în istoria ei, posibilități reale de a controla procreația, ereditatea, gândirea și comportamentul. Ele deschid spații de acțiune noi, dar creează totodată multiple dileme, situații complicate de alegere și decizie, cu repercursiuni din cele mai grave.

4. Ethosul bioeticii ortodoxe

Societatea contemporană se confruntă cu o relativizare a valorilor ce implică mai multe aspecte: pe de-o parte există valori care sunt aproape uitate – precum respectul, ascultarea, smerenia, puritatea – deoarece ele sunt considerate a fi depășite și ridicole pentru omul postmodern, iar pe de altă parte tot mai des se insistă pe promovarea “valorilor” precum: emanciparea, libertatea, democrația, autonomia sau progresul, ca expresie a comportamentului moral fundamentat pe tendința de eludare și îndepărtare a substratului religios, și a actului moral, impunând astfel lejeritatea comportamentală⁴³.

“Trăim într-o epocă în care responsabilitatea morală este devalorizată și golită de sens, e considerată desuetă și așezată între reperatele tradiționaliste.

⁴¹Ioan Chirilă, *În-singurarea- Telos-ul unei lumi fără sens*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai Bioethica”, vol. III, nr. 1, 2008, pp. 4-5.

⁴²Ioan Zanc, Iustin Lupu, Oana Mureșan, *Bioetica și provocările științei*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 8, nr. 4, 2010, p. 42.

⁴³Bogdan Bunescu, *Morala creștină în societatea postmodernă*, în „Studia Doctoralia Andreiana”, anul II, nr. 1, Sibiu, Edit. Andreiană, 2013, p. 98.

În contextul rapidelor modificări de mentalitate, e necesar să regândim valoarea și specificul responsabilității morale a persoanelor și a grupurilor umane, chiar a societăților în sensul foarte larg al termenului, în spațiul ideologic cultural și social românesc, încă destul de bine ancorat în valori creștine, dar cu tendințe clare de pierdere a lor, mai ales sub influențele tot mai concret simțite ale globalizării și secularizării. Aceasta, cu atât mai mult cu cât adevărata soluție pentru societatea românească, adevăratele ei valori, adevărata venire întru sine, nu se pot redescoperi fără regenerarea morală, a cărei realizare îi aparține în egală măsură, persoanei și comunității, creștinului și Bisericii”⁴⁴.

În acest context misiunea Bisericii trebuie să se axeze pe diversificarea ethosului eclesial și misionar care să promoveze constant, viguros și variat, învățătura creștină cu referire la valoarea vieții umane, prin propovăduirea valorilor esențiale revelate, practicate între creștini, care îl transformă spiritual pe om, depășind accentuarea materialismului și importanța exagerată a trupului, a vieții terestre și a transformărilor exterioare. Caracteristic ethosului bioetic ortodox sunt abordările care evidențiază demnitatea persoanei umane, importanța vieții biologice în relație cu viața veșnică, caracterul personal al relațiilor interumane⁴⁵, precum și valoarea omului în calitatea sa de subiect în relația cu transcendentul. Este imperios necesar să se accentueze următoarele elemente ca expresie a ethosului moral ortodox:

1. Prezența lui Dumnezeu în lume și în om este o prezență plenară, definitorie și concretă, ca valoare în sine și reper pentru întreaga creație. Recunoașterea prezenței divine ca manifestare dinamică produce efectul instaurării raporturilor de credință, morale și practice dintre om și Dumnezeu, dintre om și om, dintre om și creație, ele repercutându-se cu atât mai mult în domeniul bioeticii unde fiecare relație interumană este morală: „O bioetică religioasă, în sensul unei bioetici întemeiate pe recunoașterea sau experiența unui Dumnezeu transcendent și pe obligațiile față de acest

⁴⁴Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2009, p. 18.

⁴⁵A. Stephen, Erickson *On the christian in christian bioethics*, în „Christian Bioethics”, 1. 3, 2005, p. 273.

Dumnezeu, oferă posibilitatea unei ancore adânci pentru o morală cu conținut”⁴⁶.

2. Viața este prețiosul dar al Creatorului pentru umanitate, concept care cuprinde în sine și viața spirituală, incomensurabil mai importantă decât viața biologică atât de mult biotehnologizată în societatea postmodernă. Afirmarea valorii vieții solicită în sens creștin o atitudine de prețuire și ocrotire, demnitate rezultată din prezența lui Dumnezeu în ea, dar și recunoașterea scopului ei ultim: îndumnezeirea⁴⁷.

3. Dragostea divină și cea creștină afirmă de la naștere și până la moarte existența în fiecare persoană a chipului Creatorului. Bioetica ortodoxă este iubirea vieții⁴⁸ și exprimă compasiunea, gentilețea, solitudinea maximă și compasiunea. În fiecare persoană este Hristos Însuși. Iubindu- L pe El și omul va fi iubit.

4. Omul-persoană este subiectul relațiilor cu divinitatea, dar și subiectul bioeticii ortodoxe⁴⁹ în contextul afirmării antropologiei ortodoxe. Este vorba de ceea ce Christos Yannaras numește “o aventură existențială a libertății noastre”, mai exact o libertate trăită în Dumnezeu și pentru Dumnezeu prin puterea Sfântului Duh. “Din această perspectivă, bioetica este o știință esențial teologică, sensul însuși al existenței umane găsindu-se în theosis, comuniunea veșnică cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, comuniune ce ghidează toate relațiile interumane”⁵⁰.

⁴⁶H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine, perspectiva ortodoxă*, trad. Mihail Neamțu și Cezar Login, Sibiu, Edit. Deisis, 2005, p. 28.

⁴⁷John Breck, *Darul sacru al vieții. Tratat de bioetică*, trad. de Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea,, 2003, pp.15-16.

⁴⁸Pavel Chirilă, Lucian Gavrilă, Cristina Gavrilovici, Andreea Băndoiu, *Principii de bioetică, o abordare ortodoxă*, București, Edit. Christiana, 2008, p. 20.

⁴⁹George Eber, *Orthodox christian bioethics*, în „Christian Bioethics”, 1. 2, 1995, pp. 128-132.

⁵⁰Dominique Beaufils, Boris Bobrinscoy, John Breck, et all., *Bioetica și taina persoanei*, trad. Nicoleta Petuhov, București, Edit. Bizantină, 2006, p. 58.

Concluzii

Prin intervenția în materialul genetic și prin modificarea lui pot lua naștere pericole biologice, ecologice și sociale imprevizibile, care nu sunt contrabalansate nicidecum de efecte binefăcătoare. Este nevoie de timp și cercetare multilaterală pentru evaluarea și folosirea realizărilor științifice, iar amestecul intereselor politice și economice îmbinate cu trufia cunoașterii umane, grăbesc și simplifică procedurile, ducând la stări negative, alunecându-se astfel pe pante periculoase și ireversibile. Denaturându-se ca persoană, omul prins în mrejele seducătoare ale tehnicii devine sclavul bucuriilor aparente și al surogatelor pe care i le oferă cunoașterea biotehnologică seducătoare, creându-i mirajul unui confort calitativ a vieții biologice.

În ultimă instanță ethosul misionar al Bisericii face apel imperativ la responsabilitatea morală a persoanei umane, pentru că singurele îngrădiri substanțiale și cu adevărat eficiente pentru om sunt cele de ordin moral pe care el însuși și le formează în interiorul ființei sale. Cu perspectiva ei teologică, morală și patristică, bioetica ortodoxă are menirea și responsabilitatea de a reageza în centrul acestor probleme biotehnologice contemporane, adevărul ființei și al persoanei umane prin proclamarea voinței Dumnezeuului Treimic care dorește să-Și aducă creația la desăvârșire și îndumnezeire.

Bibliografie:

1. Agar, Nicholas, *Liberal Eugenics. In defence of human enhancement*, Malden, Blackwell Publishing, 2004.
2. Idem., *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, Hardcover, Massachusetts, 2010.
3. Aluaș, Maria, *Eugenismul contemporan între realizarea dorințelor și prevenirea dizabilităților*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Bioethica”, vol. LVIII, nr. 1, 2013, pp. 71-87.
4. Bănică, Mirel, *Locul celuilalt– Ortodoxia în modernitate*, București, Edit. Paideia, 2007.

5. Beauflis, Dominique, Bobrinscoy, Boris, Breck, John et al., *Bioetica și taina persoanei*, traducere din limba franceză de Nicoleta Petuhov, București, Edit. Bizantină, 2006.
6. Breck, John, *Darul sacru al vieții. Tratat de bioetică*, traducere din limba engleză de Irineu Pop Bistrițeanul, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2003.
7. Bunescu, Bogdan, *Morala creștină în societatea postmodernă*, în „Studia Doctoralia Andreiana”, anul II, nr. 1, Sibiu, Edit. Andreiana, 2013, pp. 90-102.
8. Buta, Gelu Mircea, Buta, Alexandra Iulia, *Bioetica între mărturisire și secularizare*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2008.
9. Caba, Lavinia, Pânzaru, Monica, *Diagnostic prenatal invaziv versus noninvaziv: controverse și dileme etice*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 10, nr. 3, iulie-septembrie, 2012, pp. 29-37.
10. Capaldi, Nicholas, *The New Age, Christianity and Bioethics*, în „Christian Bioethics”, 8.3, 2002, pp. 283-294.
11. Chirilă, Ioan, *În-singurarea- Telos-ul unei lumi fără sens*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Bioethica”, vol. III, nr. 1, 2008, pp. 3-9.
12. Chirilă, Pavel, Gavrilă, Lucian, Gavrilovici, Cristina, Bândoiu, Andreea, *Principii de bioetică, o abordare ortodoxă*, București, Edit. Christiana, 2008.
13. Clément, Olivier, *Viața din inima morții*, traducere din limba franceză de Claudiu Soare, Târgoviște, Edit. Pandora, 2001.
14. Delkeskamp-Hayes, Corinna, *Moralitatea într-o lume postmodernă, postcreștină: diagnosticul și terapia ei în viziunea lui Engelhardt*, în Ana Smith Iltis, Mark J. Cherry, (ed.), „La temeliile bioeticii creștine. Eseuri critice asupra gândirii lui H. Tristram Engelhardt Jr.”, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2011, pp. 51-107.
15. Eber, George, *Orthodox christian bioethics*, în „Christian Bioethics”, 1. 2, 1995, pp. 128-152.
16. Erickson, A. Stephen, *On the christian in christian bioethics*, în „Christian Bioethics”, 1. 3, 2005, pp. 269-279.
17. Engelhardt, H. Tristram jr., *Fundamentele bioeticii creștine, perspectiva ortodoxă*, traducere din limba engleză de Mihail Neamțu și Cezar Login, Sibiu, Edit. Deisis, 2005.
18. Idem., *Moral pluralism, the crisis of secular bioethics, and the divisive character of Christian bioethics: taking the culture wars seriously*, în „Christian Bioethics”, 15.3, 2009, p. 234-253.
19. Folescu, Roxana, *Ethical considerations regarding the moral status of the human embryo*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 12, nr. 4, 2014, pp. 48-53.

20. Gillham, Wright Nicholas, *A life of Sir Francis Galton from African exploration to the birth of eugenics*, New York, Oxford University Press, 2001.
21. Gordijt, Bert and Chadwich, Ruth, *Medical Enhancement and Posthumanity*, Maastricht, Springer, 2008.
22. Green, R. M., *10 years of stem cells embryo as epiphenomenon: some cultural, social and economic forces driving the stem cell debate*, in „Journal of Medical Ethics”, 34. 12, 2012, pp. 840-844.
23. Guțan, Sabin, *Reproducerea umană asistată medical și filiația*, București, Editura Hamangiu, 2011.
24. Heyd, D., *Prenatal diagnosis: whose right?*, in „Journal of Medical Ethics”, 21.5, May, 1995, pp. 292-297.
25. Hinkley, Aaron, *In Vitro fertilization, double efect and stem cell research: an introduction*, in „Christian Bioethics”, 18. 3, 2012, pp. 231-234.
26. Iloaie, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, Cluj-Napoca, Edit. Renașterea, 2009.
27. Ionașcu, Juvenalie, *Teroriștii uterului. Terorism științific și etica începuturilor vieții, Eseu de bioetică a gestației*, București, Editura Anastasia, 2002.
28. Ioan, Beatrice, Blugaru, Diana, Gavrilovici, Cristina, Astărăstoae, Vasile, *Copilul perfect între vis și realitate. Implicații etice ale noilor teorii genetice în îmbunătățirea calităților umane*, în Mircea Gelu Buta (coord.), „Medicii și Biserica”, vol. IV, Cluj- Napoca, Edit. Renașterea, 2006.
29. Kaye, J., Lucassen, Anneke, *Genetic testing without consent: the implications of the new human tissue Act 2004*, în „Journal of Medical Ethics”, 32.12, 2006, pp. 690-692.
30. Mărginean, Claudiu et all., *Ethical considerations in screening and ultrasound diagnosis of fetal heart defects*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 12, nr. 4, 2014, pp. 120-125.
31. McNamee, M. J. and Edwards, S. D., *Transhumanism, medical technology and slippery slopes*, în „Journal of Medical Ethics”, 32.9, 2006, pp. 513-518.
32. Moldovan, Elena, *Biotehnologia și căutarea perfecțiunii-corpuri fără vârstă*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 3, nr. 2, 2005, pp. 40-44.
33. Munteanu, Daniel, *Pe urmele iubirii. Contribuții trinitare la o cultură a comunicării sfințitoare*, Târgoviște, Edit. Bibliotheca, 2013.
34. Neagoș, Daniela, *Genetica umană. Suport de curs*, București, Edit. All, 2013.

35. Neamțu, Mihail, *Gramatica Ortodoxiei, Tradiția după modernitate*, Iași, Edit. Polirom, 2007.
36. Pennings, G., *The validity of contracts to dispose of frozen embryos*, in „Journal of Medical Ethics”, 28. 5, 2002, pp. 295-298.
37. Powell, Russell, *The biomedical enhancement of moral status*, in „Journal of Medical Ethics”, 39. 2, 2013, pp. 65-66.
38. Riaudel, Olivier, *La dignité de la personne humaine*, în „Revue d'Éthique et de Théologie Morale”, nr 249, 2008, pp. 37-52.
39. Sandu, Antonio, *Provocări bioetice în postmodernitate*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 10, nr. 1, 2012, pp. 3-4.
40. Selgelid, J. Michael, *Freedom and moral enhancement*, în „Journal of Medical Ethics”, 40. 4, 2014, pp. 215-216.
41. Solveig, Magnus Reindal, *Disability, gene therapy and eugenics- a challenge to John Harris*, în „Journal of Medical Ethics”, 26. 2, 2000, pp. 89-94.
42. O'Mathúna, P. Dónal, *Christian bioethics and the Bible*, în „Christian Bioethics”, 20. 2, 2014, pp. 246-259.
43. Tamar, Sharon, *Human nature in an Age of Biotechnology*, Maastricht, Springer, 2014.
44. Tarpley, A. Mark, *The christian family crisis in the United States and its implications for medical decision making*, în „Christian Bioethics”, 7. 3, 2011, pp. 299-314.
45. Zanc, Ioan, Lupu, Iustin, Mureșan, Oana, *Bioetica și provocările științei*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 8, nr. 4, 2010.
46. Zane, Ioan, Lupu, Iustin, Mureșan, Oana, *Bioetica și provocările științei*, în „Revista Română de Bioetică”, vol. 8, nr. 4, 2010, pp. 39-50.

Surse web:

1. <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>