



Traducere de PS Irineu Pop Bistrițeanul
Carte apărută la Editura Patmos – Cluj-Napoca, 2001
(cartea este prezentată aici doar parțial,
prin bunăvoința editorului, d-l Vasile Manea)

CUPRINS

Prefață

Introducere

Sacralitatea și sfințenia vieții umane

Înfruntarea dilemelor morale

Etica biomedicală ca disciplină teologică

1. Fundamentele teologice ale eticii creștine ortodoxe

Viața morală: „libertatea în duh”

Dumnezeu ca Treime

Persoana umană: de la chip la asemănare

Lucrarea răscumpărării: „Dumnezeu era în Hristos...”

„Theosis” sau îndumnezeirea

Luarea deciziilor morale

2. Sexualitate, căsătorie și responsabilitate

„Revoluția sexuală”
Legământul conjugal
Sex și sexualitate
Notă extinsă
Responsabilitatea legământului conjugal și comportamentul sexual
Egalitatea sexelor
Virtutea castității
Sexualitatea premaritală
Adulterul
Pornografia
Mansturbarea
Scurgerile nocturne
Homosexualitatea
Notă despre homosexualitate și SIDA

3. Procrearea și începutul vieții

Despre sensul concepției
Shannon, Wolter și McCormick despre „pre-embriion”
Jerome Lejeune și „cutia de concentrare”
O evaluare ortodoxă

Apendice 1: Ortodoxia și avortul

Prefață

Disciplina „bioeticii” a apărut ca răspuns la realizările fără precedent făcute în ultimele trei decenii în domeniul tehnologiei biomedicale. Multe din acestea sunt puse în slujba binelui, de la tehnicile reproductive pentru combaterea infertilității, la terapia genetică pentru combaterea bolilor. Cu toate acestea, o mare parte a noii tehnologii ne aruncă, ca niciodată, pe un teren minat, de la avorturile embrionare la sinuciderile asistate, de la sarcinile-surogat la clonarea embrionilor umani. Cum privește Ortodoxia toate aceste „realizări”? Care sunt criteriile după care s-ar putea rezolva problemele morale cu care se confruntă preoți, pastori, medici și laici, atunci când încearcă să distingă voința lui Dumnezeu și să apere valorile umane fundamentale în fața presiunilor crescânde ale imperativului „fă-o pentru că poate fi făcută”?

Această carte are în vedere astfel de probleme, dintr-o perspectivă scripturistică și patristică. Începând cu o discuție asupra dilemelor bioetice de azi, urmează în capitolul întâi o privire generală asupra principalelor teme teologice care susțin orice răspuns ortodox la probleme privind crearea și finalitatea vieții omenești. Capitolele următoare pun probleme referitoare la semnificația sexualității și moralitatea diferitelor forme de comportament sexual; întrebarea „Când începe viața omului?”; o apreciere morală, din perspectivă ortodoxă, privind unele proceduri ca avortul, fecundarea „*in vitro*” și ingineria genetică (inclusiv clonarea umană); apoi probleme ce țin de sfârșitul vieții, incluzând sensurile suferinței, moralitatea euthanasiei și a sinuciderii asistate, ca și îngrijirea adecvată a muribunzilor. Concluzia se prezintă ca o expunere sumară ce urmărește să adune și să evalueze concluziile majore ale capitolelor precedente. Trei apendice oferă o expunere a punctului de vedere ortodox privind avortul, meditații asupra problemei sinuciderii, bazate în mare măsură pe descoperiri recente în domeniul *neuropsihiatriei*, precum și considerații pastorale cu privire la înmormântare și incinerare.

O parte a materialului a fost publicat anterior și apare aici într-o formă revizuită. Secțiuni din cap. 1-4 au apărut în articole publicate în *St. Vladimir's Theological Quarterly* în 1988 și 1989 și în volumele *Salvation in Christ*, ed. J. Meyendorff și R. Tobias; Minneapolis: Augsburg Press, 1992 și *Ethical Dilemmas: Crises in Faith and Modern Medicine*, ed. J. Chirban; New York; University Press of America, 1994; o versiune inițială a unei părți din cap. 5 a fost publicată în revista *Christian Bioethics* 1/3, 1995; iar porțiuni din „Sinteza” concluzivă au fost extrase pentru *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, ed. Bishop Basil of Sergievo 71, Febr. 1998, și pentru *St. Vladimir's Theological Quarterly* (2/1998).

De-a lungul acestor capitole am dorit să accentuez, înainte de toate, un element fundamental al teologiei ortodoxe, care este tot mai mult neglijat sau respins în mod fățiș de societatea secularizată și pluralistă în care trăim. Este vorba de mărturia Scripturii despre *viața umană ca dar divin*, care trebuie primită, prețuită și dăruită înapoi lui Dumnezeu, printr-o bună chiverniseală. Antropologia ortodoxă accentuează, în primul rând, valoarea transcendentă și infinită a persoanei umane. Această concepție tradițională creștină a persoanei, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și destinată participării eterne la viața divină, e ceea ce dă un ultim sens vieții și morții noastre. Ea este lentila prin care trebuie să examinăm toate problemele bioetice, pentru a putea soluționa dilemele provocate de tehnologia biomedicală modernă.

„Darul sacru al vieții” a fost scrisă în primul rând pentru preoți, seminariști și persoane laice interesate, membri ai Bisericilor Ortodoxe tradiționale (sau care se identifică cu ceea ce înțelegem prin Ortodoxie). Întâia mea preocupare este de a reflecta poziția teologică și spirituală a Tradiției Ortodoxe. Totuși punctele de vedere expuse aici nu se vor a fi definitive și autoritative. Ele sunt rezultatul meditațiilor personale, uneori șovăielnice, susținute pe cât posibil de dialogul cu alți moralisti, ortodocși sau nu, ca și de experiența pastorală personală. Deși, am încercat să fiu credincios concepției ortodoxe în expunerea acestor probleme; alții, cu precădere episcopii și teologii noștri, vor judeca dacă am prezentat

în mod fidel Tradiția Bisericii. Oricum, cartea constituie o foarte limitată abordare, care își va atinge scopul atâta timp cât ne va determina la continuarea meditației și a dialogului asupra acestor probleme morale stringente.

Introducere

„Slava lui Dumnezeu este o ființă vie,
iar viața acestei ființe este «viața» lui
Dumnezeu”. – Sf. Irineu

„A mers avva Lot la avva Iosif și i-a zis:
avvo, după puterea mea îmi fac puțină pravilă și
puținul post și rugăciunea și citirea și liniștea și
după puterea mea sunt curat cu cugetele.
Ce am a mai face? Deci, sculându-se bătrânul,
și-a întins mâinile la cer și i s-au făcut degetele
ca zece făclii de foc. Și i-a zis: de voiești, fă-te
tot ca focul!” – Avva Iosif cel din Panefo

„Înălțați-vă, fraților, înălțați-vă cu mult
zel și fiți convinși în adâncul sufletelor voastre
de această înălțare și ascultați-L pe Cel care
zice: Veniți și să mergem pe muntele Domnului
și în casa Dumnezeului nostru, Care ne face
picioarele asemenea picioarelor căprioarei
și ne așează pe înălțimi, pentru a putea fi
triumfători cu cântecul Lui”. – Sf. Ioan Scărarul

Sacralitatea și sfințenia vieții umane

Ortodoxia afirmă că viața este un *dar*, oferit în mod liber de Dumnezeu iubirii. De aceea, viața umană trebuie întâmpinată cu bucurie și mulțumire. Ea trebuie prețuită, conservată și protejată ca expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu, Care ne-a adus „de la neființă la ființă” nu doar pentru o existență biologică. El ne-a ales pentru Viață, a cărei finalitate este participarea la slava veșnică a lui Hristos Cel Înviat, „la moștenirea sfinților, întru lumină” (Col. 1, 12; Efes. 1, 18).

În limbajul Părinților răsăriteni, acest destin transcendent al existenței umane e exprimat ca *theosis* sau „îndumnezeire”. În gândirea patristică, Dumnezeu în adâncimea ființei Sale rămâne de nepătruns, dincolo de ceea ce putem cunoaște sau experia. Un abis de netrecut desparte creatura de Creator, natura umană de natura divină. Cu toate acestea, învățătura ortodoxă despre *theosis* afirmă că vocația noastră primă este de a *participa* la viața divină însăși, de a „urca spre casa Dumnezeului nostru”, unde ne vom bucura de comuniunea veșnică cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Cum rezolvă Ortodoxia această tensiune între absoluta transcendență a lui Dumnezeu și accesibilitatea Sa în viața credinței? Putem răspunde scurt și schematic în felul următor.

Din misterul adânc al absolutei Sale „alterități”, totala inaccesibilitate a naturii sau ființei Sale divine, Dumnezeu se îndreaptă spre lumea creată și spre lucrul mâinilor Sale, pentru a salva, restaura și vindeca tot ceea ce e păcătos și corupt. Cu ajutorul a ceea ce Sfântul Irineu numește cele „două mâini” ale sale – Fiul și Sfântul Duh -Dumnezeu Tatăl îmbrățișează viața umană, umplând-o cu atributele sau „energiile” Sale: iubire, putere, dreptate, bunătate și frumusețe. Astfel, El ne deschide calea spre Împărăția Sa, acolo unde cei care trăiesc și mor în Hristos se alătură sfinților din toate veacurile, aducând cântări de laudă și mulțumire înaintea măreției și maiestății divine. De aceea, viața umană își găsește

ultima împlinire dincolo de moarte, în nesfârșita comuniune a „dreptății, păcii și bucuriei în Duhul Sfânt”, care constituie Împărăția lui Dumnezeu (Rom. 14, 17).

Totuși, apostolul Pavel, ca și evanghelistul Ioan și alți autori neotestamentari, vorbește despre Împărăție ca despre o realitate care ne este accesibilă aici și acum: Împărăția este „printre” noi, în „mijlocul” nostru sau chiar „înlăuntrul” nostru (acesta e probabil sensul lui *entos* de la Lc. 17, 21). Deși plinătatea ei poate fi cunoscută abia după moartea fizică, viața noastră de acum, în Biserică, ne oferă o reală pregustare a bucuriei inefabile ce va să fie. „Dreptatea, pacea și bucuria” sunt calități pe care Sfântul Pavel le consideră a fi caracteristice comunității eclesiale de pe pământ, la fel ca și vieții în veșnica „comuniune a sfinților”. În Evanghelia după Ioan, Iisus le vorbește celor tentați de apostazie, tentați să-și încalce angajamentul luat față de El și să revină la iudaism. El li se adresează la timpul prezent: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (In. 5, 24). Din această perspectivă, Împărăția lui Dumnezeu nu este doar un obiect al speranței noastre viitoare (eshatologice). Ea este o realitate prezentă, inaugurată prin botez și hrănită prin comuniunea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Ea este o realitate „sacramentală”, care transformă radical înțelegerea noastră despre originea și finalitatea existenței umane. Viața e acum experimentată ca un pelerinaj continuu, marcat de o luptă lăuntrică. Ea devine în esența ei *askesis* sau luptă spirituală între stricăciune, păcat și moarte, pe de o parte, și plinătate, sfințenie și viață veșnic fericită, pe de alta. Această luptă și izbânda ei finală constituie „viața în Hristos”.

Creai de Dumnezeu ca cea mai sublimă expresie a iubirii Sale divine, noi suntem chemați să ne împărtășim de comuniunea veșnică cu El, în compania celor care reflectă în eternitate sfințenia Sa radiantă. Totuși, ca și sfinții care au fost înaintea noastră -miile de martiri, „mărturisitori” și alți oameni sfinți care „au luptat lupta cea bună” și au ieșit biruitori – noi putem ajunge la sfințenia divină prin exercițiul *bunei chiverniseli*, oferindu-ne „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos”. Muștrând pe membrii Bisericii din Corint, care erau tentați să cadă în ispita păcatului trupesc (desfrâului), Apostolul Pavel îi întrebă retoric: „Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu?”. Apoi face precizarea cutremurătoare: „*Voi nu sunteți ai voștri; căci ați fost cumpărați cu preț! Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru!*” (I Cor. 6, 19-20). Buna chiverniseală creștină cere ca noi să „dăm lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu”. Așa cum arată parabola talanților, această chiverniseală implică nu numai îngrijirea, ci și înmulțirea roadelor: să dăm lui Dumnezeu ce este al Său, pentru slava Sa și mântuirea lumii.

Creai după chipul divin și chemați la asemănarea cu Dumnezeu prin dobândirea sfințeniei, după cum Tatăl nostru ceresc este „sfânt”, creștinii ortodocși cred că un aspect major al vieții și vocației lor este lupta continuă împotriva puterilor demonice ale păcatului și morții. Purtând zilnic crucea lui Hristos, ei se îmbarcă pentru un pelerinaj interior care duce, prin pocăință continuă, de la moarte la viață, pentru a atinge în cele din urmă comuniunea cu Dumnezeu. Aceasta este vocația primită de ei de la Dumnezeu, singura care le oferă un ultim sens și o valoare personală.

Această vocație este cea care conferă existenței umane *sacralitatea* sau *sfințenia* sa. Ea singură oferă vieții umane valoare eternă, de la concepere, la moartea fizică și până la existența înviată din Împărăția lui Dumnezeu. Prin urmare, orice reflecție asupra problemelor morale care influențează viața umană presupune o perspectivă antropologică, fidelă Tradiției Bisericii, care recunoaște și respectă această sfințenie.

A vorbi despre sfințenia sau sacralitatea vieții umane înseamnă a vorbi despre *persoană*. Este o persoană numai acela care reflectă în sine comuniunea celor trei Persoane treimice. Acesta este un concept înțeles greșit în America de azi, unde „persoana” este în întregime confundată cu „individul”. Caracteristicile individuale ne disting unii de alții, în timp ce calitatea-de-persoană *ne unește* în legătura comuniunii cu ceilalți și cu Dumnezeu. Ne putem revendica ca persoane doar atâta vreme cât întrupăm și comunicăm celorlalți frumusețea, adevărul și iubirea care unesc cele trei Persoane – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh – într-o veșnică tri-comuniune (tri-unitate). Dumnezeu Treimic este deci modelul, dar și izvorul și finalitatea a tot ceea ce este cu adevărat *personal* în experiența umană.

Faptul că suntem ființe personale înseamnă că purtăm *chipul* divin; de fapt, chipul este cel care determină calitatea noastră de persoană. Totuși, noi ne împlinim ca persoane și actualizăm deci înlăuntrul nostru autentică sfințenie prin pocăința continuă și prin lupta ascetică ce duce la ridicarea persoanei spre *asemănarea* divină. „Sacralitatea” vieții, cu alte cuvinte, este intrinsecă naturii noastre; totuși, ea este „actualizată”, concretizată în existența de zi cu zi, prin efortul nostru continuu de a realiza o autentică „sfințenie” a vieții. De aceea, dobândirea sfințeniei presupune participarea noastră activă, „sinergia” sau cooperarea cu harul divin, ceea ce implică „dezbrăcarea de vechiul Adam” și „îmbrăcarea cu cel nou”. Sfântul Pavel exprimă dinamismul acestei permanente transformări lăuntrice în următorii termeni: „Să vă dezbrăcați de viețuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și să vă înnoiți în duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu (*ton kata theon*), zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (Efes. 4, 22-24).

„Sacralitatea” și „sfințenia” sunt adesea folosite ca sinonime, atunci când este vorba de originea și scopul divin al existenței umane. În lumina a ceea ce am subliniat înainte, ar fi preferabil să vorbim despre viața noastră ca fiind „sacră”, în virtutea *naturii* sale create, care întrupează și dă expresie „chipului” divin. Viața fiecărei persoane este „sacră”, de vreme ce ea este creată de Dumnezeu în scopul participării la propria-i sfințenie, și are capacitatea de a reflecta prezența și măreția lui Dumnezeu în adâncimile ei. (Oricât de mult ar fi această capacitate diminuată de păcat și de respingerea voită a lui Dumnezeu, antropologia ortodoxă afirmă că chipul divin poate fi alterat, dar niciodată distrus; nu există „cădere” totală, oricât de decăzut moral ar fi un individ). „Sfințenia”, pe de altă parte, s-ar referi la calitățile *personale* sau *ipostatice* pe care cineva le dobândește prin lupta ascetică împotriva ispitei și a păcatului, ca și prin atingerea virtuților. Sacralitatea trebuie deci privită ca o funcție a „naturii”, iar sfințenia ca o funcție a „persoanei”.

Existența creștină are un caracter paradoxal: deși lupta noastră personală, „războiul spiritual” pe care-l ducem este indispensabil și de neocolit în viața credinței, roadele sale depind cu totul de harul lui Dumnezeu. Ortodoxia insistă asupra necesității unei „sinergii” între Dumnezeu și ființele umane create, în lucrarea sfințeniei. Totuși, sfințenia rămâne un dar, cu totul nemeritat și cu totul inaccesibil prin propriile noastre eforturi. În timp ce căutarea sfințeniei cere un sens profund al responsabilității din partea noastră, rodul acestei căutări este dat de Dumnezeu. Așa cum „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20), nu eu sunt cel care realizează sfințenia, ci mai degrabă „Duhul sfințeniei” (Rom. 1, 4) care sălășluiește în mine și lucrează singur la mântuirea mea.

Înzestrată cu „sacralitate” de la zămislirea ei, viața umană își găsește, deci, ultimul sens, adâncă ei semnificație „spirituală”, în căutarea „sfințeniei”. Această distincție între sacralitate și sfințenie este folositoare și e conformă antropologiei ortodoxe. Cu toate acestea, discursul etic modern tinde să confunde termenii. Acest lucru este evident mai ales în discuțiile aride între cei care reprezintă fie perspectiva „sfințeniei vieții”, fie pe cea a „calității vieții” în abordarea problemelor morale.

Există în ultimii ani tendința de a opune aceste două perspective, punând „sfințenia” și „calitatea” într-o tensiune fără soluție. Susținătorii principiului „sfințenia vieții”, potrivit unei caricaturi populare, vor dori să conserve existența biologică cu orice preț, fără a ține seama de gradul de suferință îndurată de persoana în cauză. Susținătorii „calității vieții”, potrivit aceleiași caricaturi, încearcă mai presus de toate să evite durerea epuizantă și suferința. De aceea, ei sprijină proceduri ca „avortul la cerere” și „sinuciderea asistată”, pentru a asigura controlul asupra calității vieții unei femei însărcinate sau a unui muribund. În realitate, prima poziție reprezintă un punct de vedere filosofic, cunoscut sub numele de „vitalism”. Este o formă de bio-idolatrie, care prin însăși natura ei violentează „sfințenia” vieții, de vreme ce viața dăruită de Dumnezeu se împlinește dincolo de limitele existenței biologice. De cealaltă parte, în măsura în care poziția radicală a „calității vieții” pune evitarea durerii mentale și fizice deasupra oricărei alte valori, ea dezbracă viața umană de valoarea, scopul și vocația sădite de Dumnezeu în firea ei.

Ne vom întoarce la această problemă mai târziu, în discuția asupra euthanasiei și a „calității vieții”, care s-a bucurat de atâta atenție din partea moralistilor în ultimul deceniu. Deocamdată trebuie să accentuăm următorul lucru: „sfințenia” și „calitatea” vieții nu trebuie privite în opoziție, ele trebuie luate

ca și complementare. Experiența creștină știe că durerea și suferința au potențial izbăvitor. Dacă anumite niveluri ale suferinței fizice sau psihice pot apărea ca „dezumanizante”, chiar acei care suferă dureri greu de suportat sunt în mâinile lui Dumnezeu și pot experia grija Lui plină de dragoste și mila Sa. Cu siguranță, aceste daruri ale iubirii și milei divine asigură adevărata *calitate* a vieții umane în orice condiții sau circumstanțe. În același mod, darul liber al sfințeniei divine inunde viața umană cu autentică *sfințenie*. Dacă sfințenia și calitatea vieții umane sunt privite ca derivând din grația divină (harul divin), atunci opoziția operată în această controversă este falsă. Adevărata „calitate” a existenței personale este oferită de lucrarea „sfințeniei”; iar autentică „sfințenie” derivă numai dintr-o „calitate” deosebită a vieții, conferită de mila iubitoare a veșnic milostivului Dumnezeu.

Această complementaritate între calitatea vieții și sfințenia ei este posibilă deoarece viața umană în însăși natura ei este „sacră”. Originea, scopul și finalitatea ei sunt date și determinate de Dumnezeu. Încă o dată, „sacralitatea” și „sfințenia” trebuie diferențiate: prima se referă la bunătatea esențială și valoarea infinită a vieții umane create după chipul divin, iar ultima are în vedere lupta anevoioasă, dar binecuvântată a persoanei umane pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu.

Înfruntarea dilemelor morale

Aceste considerații preliminare ne oferă cadrul potrivit pentru a aminti câteva din cele mai dificile probleme etice cu care noi, creștinii, ne confruntăm astăzi. S-a afirmat adesea că „etica creștină” este o noțiune apuseană. Ortodoxia „răsăriteană”, pe de altă parte, se oprește asupra „teologiei morale”, care este practic teologia ascetică tradițională: prezentarea luptei lăuntrice pentru realizarea sfințeniei cu ajutorul harului și a puterii transfiguratoare a Sfântului Duh. Noua disciplină a eticii creștine ortodoxe a luat ființă pentru a ne ajuta pe noi ca preoți, ca și pe laici, să tratăm efectiv, în lumina „Tradiției vii” autentice, dilemele morale ridicate în societățile tehnologice moderne. Scopul ei este în primul rând să identifice criteriile care ne permit să luăm deciziile morale potrivite: decizii conforme cu voința și scopul lui Dumnezeu în privința noastră și a lumii în care trăim.

Lumea de azi ridică noi și dificile dileme etice pentru noi toți. Acest lucru este evident mai ales acolo unde tehnologia modernă a creat probleme și posibilități care nu au fost niciodată prevăzute ori menționate de Scriptură sau de tradiția patristică. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra această problemă.

1. Progrese uimitoare în sfera *tehnologiei biomedicale* au ridicat noi întrebări privind probleme ca procrearea sau sensul „*parenting-ului*”, ajutorarea muribunzilor și euthanasia, alături de problema fierbinte a sinuciderii asistate.

Pilula franceză RU-486 deschide calea avortului personal, iar alte combinații de preparate chimice vor permite femeii însărcinate să avorteze un embrion sau un fetus în intimitatea toaletei personale. Conceperea extra-uterină a devenit o rutină, iar consecințele ei pe plan sexual sunt dramatice. Dacă pilula separă sexul de procreare, fecundarea *in vitro* separă procrearea de sex. Ca o consecință, valoarea relațiilor conjugale, ca mijloc de participare la activitatea creatoare a lui Dumnezeu, a fost cu totul estompată. Căsătoria nu mai este percepută ca o legătură veșnică a fidelității, responsabilității și devoțiunii reciproce. Contractele prenuptiale, concubinajul și divorțurile premature devin, tot mai mult, normative. Abia ne mai surprinde atunci creșterea exponențială a „căsătoriei-surogat” a homosexualilor, sarcini ale adolescentelor cu *single-parenting* și exploatarea sexuală a minorilor.

Pe de altă parte, aparatele de respirat, dializele și alte instrumente banale ale medicinei moderne ridică probleme teribile privind alocarea unor resurse limitate și selectarea celor care vor beneficia de tratament. Progresele medicale cum ar fi antibioticele, ventilatoarele sau transplantul de organe vitale fac posibilă menținerea existenței biologice aproape nedefinit, chiar atunci când pacientul este într-o comă adâncă sau în stare vegetativă prelungită, cazuri care altădată ar fi permis muribunzilor să treacă în liniște în mâinile lui Dumnezeu. (Doar cei mai în vârstă decât noi își amintesc de vremea când pneumonia era declarată drept „prietenul muribundului”.) Toate acestea ne pun în fața unor dileme etice: „deciziile dificile” provocate de progresele biomedicinii. Prin urmare, este absolut necesar să *medităm împreună* cu medicii și cu teologii, pentru a determina uzul și limitele adecvate ale tehnologiei medicale moderne.

2. Un alt domeniu cu grave implicații etice este cel al *ingineriei genetice*, îndeosebi inițiativa genomului uman. Putința de a identifica și restructura materialul genetic a creat posibilitatea de a manipula viața, umană și nu numai, la nivelul ei cel mai adânc. O consecință înspăimântătoare a acestor progrese este reacția inevitabilă a companiilor de asigurări, care vor refuza să plătească pentru ajutorul unui copil declarat *in utero* cu defecte genetice și de aceea subiect al avortului legal.

Un alt potențial pericol privește manipularea genetică în numele „eugeniei”, care caută îmbunătățirea genetică a speciilor umane. Eugenia negativă sau terapeutică promite să prevină sau să vindece boli care sunt ori chinuitoare, epuizante, ori letale. Eugenia pozitivă sau „inovațională”, care ar intensifica trăsăturile și capacitățile pozitive, s-a dovedit dezastruoasă în mâinile naziștilor și dă slabe semnale în zilele noastre. Unii întreabă: dacă putem crea noi forme de viață în agricultură și la unele animale, de ce nu am perfecționa umanitatea, sporind inteligența, puterea fizică ș.a.m.d.? Problema stă, desigur, în deciderea asupra caracteristicilor care vor fi socotite drept potrivite pentru ceea ce eminentul eticist protestant Paul Ramsey numea „omul contrafăcut” („omul-surogat”). În lumea modernă, unde

competiția este o forță dominantă în motivarea comportamentului uman, iar supraviețuirea depinde adesea de rezistența în fața amenințării fizice și a stresului emoțional, criteriile determinării „calităților” care ar trebui intensificate în specia umană este puțin probabil să fie alese cu referire la cele zece porunci sau la Predica de pe Munte.

3. Biserica se confruntă cu probleme la fel de grave create de mass-media și de explozia de informație computerizată. Așa-zisa supra-informație oferă un remarcabil potențial pentru bine, făcând posibilă educația interactivă, slujbe la domiciliu preferabile celor îndepărtate, precum și accesul la resurse globale interconectate. Dar aceeași supra-informație poate duce la subminarea valorilor sociale și spirituale: de exemplu, controlul mental al T.V., ceea ce înseamnă aducerea la cel mai josnic numitor comun; sau puterea mediei concentrată în doar câteva mâini, ducând la tot mai multe știri fabricate sau transmiterea de informații negative pe Internet, violând cele mai elementare drepturi ale intimității; sau intensificarea relațiilor între universități, armate și afaceri, rezultând un „complex militar-industrial-academic” care este cu totul în detrimentul libertății personale și academice.

O consecință de o apreciabilă importanță a acestei explozii de informație este aceea că ea concentrează toată atenția și resursele noastre asupra tehnologiei în sine, cum putem vedea astăzi în școli și universități. Odată cu „centralizarea computerizată” crește dezinteresul pentru filosofie, artă și literatură. A scrie un program pe calculator în zilele noastre este mult mai important și util decât a scrie un poem. E o stare tragică a lucrurilor, care a diminuat serios capacitatea noastră de creativitate și a dus la o gravă criză spirituală, individuală și colectivă. De aceea, ea trebuie tratată ca o problemă „bioetică” de primă importanță.

4. *Psihologia modernă* a făcut și ea progrese în ambele sensuri: pozitiv și negativ. Pe de o parte, ne-a înzestrat cu o nouă și importantă perspectivă a comportamentelor specifice, de obicei atribuite „voinței libere”. De pildă, astăzi știm că alcoolismul este mai degrabă o boală decât rezultatul unei „voințe slabe”; știm că mânia cronică e adesea expresia unei furii suprimate ca rezultat al unui abuz din copilărie; și mai știm că anumite forme ale criminalității, și multe cazuri de sinucidere, sunt rezultatul dezechilibrelor din neurotransmițătorii creierului. Pe deasupra, intuițiile oferite de studiul psihologic au dus la crearea unor terapii cu medicamente care au îmbunătățit semnificativ calitatea vieții pentru oameni care suferă de boli altădată considerate boli mentale în întregime debilitante mutilatoare.

Consecințele negative ale fascinației noastre pentru psihologia modernă sunt practic de ordin spiritual. Accentuând corespondențele neuro-chimicale ale diferitelor tipuri de comportament antisocial – de la alcoolism, la abuzul sexual și sinucidere – explicațiile psihologice pot duce ușor la relativism și la anularea responsabilității personale. Întrebarea esențială provocată de psihologia modernă este cea pusă cu mulți ani în urmă de Dr. Karl Menninger: care fapte pot fi considerate păcate? Dacă creștinii ortodocși vor birui suspiciunea lor asupra psihologiei, aceasta nu înseamnă că nu vor fi conștienți de puterea păcatului și importanța responsabilității în problemele noastre personale și sociale.

Etica biomedicală ca disciplină teologică

Acestea sunt doar câteva din problemele contemporane care i-au condus pe teologi și pe filozofi, ca și pe medici și juriști, la crearea „bioeticii”. Termenul este nefericit, de vreme ce este separat în concepția curentă de ceea ce învață teologia morală pornind de la premisa că viața umană este cu adevărat un dar divin, al cărei sens și finalitate pot fi descrise doar în limbajul ascetismului, sfințeniei, iluminării, desăvârșirii și îndumnezeirii.

În capitolele următoare ne vom concentra asupra câtorva probleme specifice vieții umane, de la zămislire până la moarte. Una din primele noastre preocupări privește disciplina eticii medicale și încercările ei de a pune probleme ce au fost ridicate de recente progrese ale tehnologiei biomedicale. Înainte de a ne referi la aceste probleme, trebuie să arătăm de ce, din punct de vedere ortodox, etica medicală trebuie înțeleasă ca o *disciplină teologică*.

În general, „etica” studiază comportamentul uman. Ea este de regulă privită ca o știință *descriptivă* care încearcă să înțeleagă și să analizeze principiile și valorile fundamentale care guvernează conduita umană. „Teologia morală”, pe de altă parte, este de obicei considerată ca fiind *prescriptivă*: ea propune „imperativele” ce orânduiesc viața morală ca răspuns la poruncile divine așa cum apar ele în Scriptură și în alte surse ale Sfintei Tradiții. Totuși, a vorbi despre o etică „creștină” specifică înseamnă a complica problema, de vreme ce ea sugerează că scopul disciplinei este nu doar de a analiza comportamente, ci și de a propune un tratament pentru bolile morale, respectiv pentru păcat. În general, deci, etica creștină și teologia morală creștină sunt echivalente, de vreme ce emiterea de judecăți morale implică prin chiar natura sa o străduință spre sfințenie. Acest lucru este valabil și pentru relativ noua disciplină a eticii medicale sau „biomedicale”. Expresia s-ar putea referi pur și simplu la modul în care medicii și alți specialiști tratează pacienții. Astfel, ea ar putea fi pur descriptivă (analizând valorile, motivele și intențiile echipei medicale); sau, dacă se aventurează pe tărâmul prescripției (cum trebuie să se comporte echipa și de ce), directivele ei morale vor fi guvernate de perspectiva filosofică personală a eticiștilor. Pe de altă parte, „Etica medicală creștină” (dacă este ortodoxă), presupune un sistem valoric bazat pe anumite adevăruri, sau mai degrabă pe Adevărul care s-a revelat și continuă să se reveleze în Biserică, adică realitatea atotcuprinzătoare a prezenței lui Dumnezeu în creație.

Etica ortodoxă și în special etica medicală sau bioetică, care se ocupă mai ales de problema vieții și a morții, este bazată pe cel puțin următoarele presupoziii:

1). Dumnezeu este Stăpân peste fiecare aspect al existenței umane, de la zămislire până la mormânt și dincolo de moarte. Această convingere este bine exprimată într-o cunoscută rugăciune de dimineață, atribuită fie Sfântului Filaret al Moscovei (1867), fie părinților spirituali de la mănăstirea Optima: „Învață-mă să întâmpin cele ce vin asupra mea, cu pacea sufletului și cu convingerea clară că voia Ta guvernează totul... În momente neprevăzute, ajută-mă să-mi amintesc că toate sunt trimise de Tine”. Imperativul divin „Alege viața!” este împlinit iubindu-L pe Domnul, supunându-ne voii Lui și îndreptându-ne spre El (Deut. 30, 19), adică, oferindu-ne pe noi înșine în întregime autorității Sale divine. Această autoritate este cu siguranță prezentă în apelul Bisericii Ortodoxe de a respinge avortul, euthanasia și alte proceduri prin care luăm viața (sau moartea) în propriile noastre mâini.

2). Sfânta Treime – caracterizată prin „comuniune și alteritate”, prin unitate de esență și distincția persoanelor – trebuie să fie modelul sau icoana fiecărei relații umane. Uniți prin aceeași natură umană în comuniunea Trupului eclesial, împărtășind unii altora diferitele daruri spirituale, noi suntem chemați la „responsabilitate”: să *răspundem* unul celuilalt cu dragoste jertfelnică, care reflectă iubirea nesfârșită a celor trei Persoane ale dumnezeirii, împărtășită în sânul Treimii și „revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt” (Rom. 5, 5).

3). Creșterea în viața morală este posibilă atât timp cât experimentăm „tensiunea eshatologică” a vieții veșnice prezentă în mijlocul nostru. „Vine ceasul și acum este”, când singura semnificație și valoare a existenței umane este să ne închinăm Tatălui „în duh și adevăr” (In. 4, 23-24). Etica creștină este

esențial „teologică” – în sensul biblic profund – concentrându-se asupra realizării aici și acum a frumuseții, adevărului și desăvârșirii vieții din Împărăția lui Dumnezeu.

Care sunt implicațiile acestor principii pentru etica medicală? Date fiind împrejurările în care trăim azi, putem afirma următoarele.

Sănătatea și integritatea, au sensul lor ultim numai în perspectiva voinței divine veșnice, a iconomiei divine ce se va împlini „la a doua și mărita venire” a lui Iisus Hristos. De aceea, serviciul medical trebuie să urmărească nu numai scopul proximal al redării și îmbunătățirii sănătății trupesti; el ar trebui să tindă să ofere condiții optime pentru creșterea spirituală a pacientului în fiecare moment din ciclul vieții. Aceasta înseamnă a vindeca bolile și înseamnă, mai ales în cazul muribunzilor, alinarea durerii prin mijloace adecvate pentru a permite pacientului, prin rugăciune, spovedanie și împărtășanie, să se predea în mâinile lui Dumnezeu.

„Grandomania medicală” rezultă prea adesea din încercarea trufașă a personalului medical de a evita „eșecul”, definit ca „pierdere” a pacientului datorită morții sale. Această prezumție e responsabilă în mare parte de suferințele pacienților și ale familiilor lor, și este idolatrie de cel mai înalt grad, atâta timp cât echipa medicală își asumă rolul lui Dumnezeu.

Apoi, probleme ca și „consimțământul” sau „drepturile pacientului” trebuie evaluate în lumina învățaturii Evangheliei despre libertate și responsabilitate. Unii eticiști creștini de astăzi sugerează că unirea noastră în Trupul lui Hristos implică un angajament reciproc care în anumite cazuri transcende nevoia consimțământului și transformă noțiunea de „drepturi” personale în gestul jertfelnic al grijii pentru alții din iubire. În timp ce această concepție întinde spectrul „terenului minat” spre paternalism într-un mod clar și poate periculos, deci (potențial) periclitând autonomia pacientului și însuși principiul consimțământului, concepția teologică este profund „evangelică”. Ea recunoaște că, din punctul de vedere al îngrijirii medicale, sensul și valoarea ultimă în viață constau nu în conservarea existenței biologice, ci în predarea de sine în grija lui Dumnezeu. Și se întemeiază astfel relații personale – între medic și pacient, între echipa medicală și familia pacientului – bazate pe relația esențială a iubirii, încrederii și devoțiunii reciproce împărtășită de cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Tehnologia medicală modernă a produs minuni pentru care mulți dintre noi vom fi veșnic recunoscători. Dar ca orice invenție omenească, această tehnologie și aplicațiile ei trebuie să fie permanent reevaluate și judecate în lumina Sfintei Tradiții. Parafrazând o celebră maximă, „etica e prea importantă pentru a fi lăsată în mâinile eticiștilor”. În esența ei, etica creștină este un mijloc de a sluji Bisericii. Aceasta înseamnă că a face etică este o lucrare comună pentru care fiecare e responsabil. La fel cum fiecare creștin e chemat să fie teolog, oferindu-se pe sine și lumea întregă lui Dumnezeu în rugăciune, fiecare e chemat să fie un eticist, un „teolog moralist” în sens propriu. Informându-ne asupra problemelor, discutându-le în familie, parohie și la serviciu, luând o poziție, publică și personală, care să reflecte înțelegerea noastră asupra Evangheliei și a imperativelor divine, le putem fi de folos numeroșilor specialiști în ajutorul medical, care trăiesc pentru a ne servi pe noi, furnizându-le călăuzirea și discernământul pe care-l caută. Astfel, „etica medicală” poate fi repusă în locul ei potrivit, ca o *disciplină teologică* care servește slava lui Hristos și sănătatea spirituală a membrilor Trupului Său.

Înainte de a trece la problemele biomedicale specifice, ar fi bine să detaliem *presupozițiile teologice* care guvernează luarea deciziilor morale. Astfel, capitolul întâi dezvoltă câteva din aceste învățături dogmatice ortodoxe, notate în această introducere, mai ales cele care se referă la problema vieții și a morții. Scopul lor este de a oferi cititorului o perspectivă concretă, o viziune a prezenței și scopului lui Dumnezeu în creație și în existența umană, asigurând temelia pentru judecățile morale specifice atinse în capitolele următoare. Înainte de toate, se încearcă argumentarea din Sfânta Tradiție a convingerii că viața umană este într-adevăr un dar divin, care trebuie primit cu recunoștință profundă și oferit apoi Creatorului Vieții ca o „jertfă a laudei”.

1. Fundamentele Teologice ale Eticii Ortodoxe Creștine

„Totul există din dorința Tatălui, ia ființă prin acțiunea Fiului și atinge perfecțiunea prin Duhul Sfânt ... Numărul trei, prin urmare, ni se întipărește astfel în minte: Dumnezeu – Cel care poruncește, Cuvântul – Cel care creează, Duhul – Cel care întărește. Și ce ar putea însemna să întărești, dacă nu să faci ceva perfect în sfințenie?” – Sf. Vasile cel Mare

„Frumusețea divină se oglindește în și prin toate lucrurile nenumărate pe care Creatorul le-a făcut, dar strălucește predominant în icoana vie a lui Dumnezeu, adică în ființa umană”. – Ep. Kallistos Ware

Viața Morală: „Libertatea în duh”

Dumnezeu este Alfa și Omega vieții omenești, Creatorul, Izbăvitorul și împlinirea ultimă a fiecărei existențe personale. Fiecare om, bărbat și femeie, este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 1, 26-27). Fiecare, fără excepție, are capacitatea de a atinge virtutea, sfințenia, și în cele din urmă theosis-ul sau „îndumnezeirea”: participarea deplină și eternă la energiile sau atributele divine. Din acest motiv, tradiția creștină accentuează atât de stăruitor faptul că viața umană este sacră. Această sacralitate își are temeiul în Dumnezeu și este o expresie a iubirii Sale. Ea este un dar: darul vieții și sfințeniei lui Dumnezeu Însuși, dăruite nouă fără vreun merit al nostru personal. Despărțită de acest dar, viața este fără sens, absurdă.

Recunoașterea și preamărirea lui Dumnezeu ca Domn al vieții noastre constituie temelia pe care ne fundamentăm înțelegerea și speranța care duc spre viața virtuoză sau sfântă, viață ce este conformă voinței divine și care manifestă atributele divine ale frumuseții, adevărului, dreptății și iubirii. Mărturisirea lui Dumnezeu ca Suveran absolut și celebrarea acestei convingeri în cultul Bisericii constituie astfel fundamentul teoriei morale creștine.

Problematika teologiei morale, care cauzează dileme etice în viața de toate zilele, este determinată de conflictul dintre mărturisirea credinței noastre și „pasiunile” noastre, „îmboldirile cărnii” care duc la păcat și la despărțirea de Dumnezeu, Care este singurul izvor și unica împlinire a existenței umane. Dacă nu ar exista acest conflict, am putea prin însăși natura noastră să recunoaștem voința lui Dumnezeu și să ne conformăm atitudinea și acțiunile noastre cu ale Acestuia. Nu ar mai exista astfel „dileme etice” sau alegeri dificile în viața morală. Totuși, păcatul – care este autonomia umană (autexousia), răvășită de furie – a corupt natura noastră creată, capacitatea „naturală” a fiecărei persoane, în virtutea chipului divin dinlăuntru, de a-L cunoaște, de a-L iubi și de a se supune în mod consecvent lui Dumnezeu înainte de toate. „Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu”, afirmă Sfântul Pavel (Rom. 3, 23). Cu toții suportăm efectele istovitoare ale propriei noastre păcătoșenii. Ca o consecință, chiar și cel mai devotat sau sfânt dintre noi trăiește conflictul existent între credință și pasiuni.

Dobândirea virtuților bunătății, iubirii, milei și dreptății necesită o disciplină – askesis (luptă) – a pocăinței continue. Întoarcerea presupusă de metanoia sau căință, nu poate fi o întoarcere înspre noi înșine, înspre natura noastră căzută și coruptă. Aceasta nu poate fi decât o întoarcere la Dumnezeu.

Comportamentul etic creștin nu poate fi predicat pe baza unor idealuri sau țeluri omenești. Condițiile și scopurile lui, ca și viața umană însăși, trebuie fundamentate în Dumnezeu, Care singur hotărăște ce este bine, drept sau corect, și Care ne descoperă aceste hotărâri prin Scriptură, rugăciune și alte aspecte ale experienței eclesiale.

Prin urmare, etica creștină trebuie fundamentată în Revelație. Dacă ne vom angaja în lucrarea de modelare/conformare a voinței, dorințelor și acțiunilor noastre voinței lui Dumnezeu, trebuie să știm ce implică această voință divină. Cum vrea, de fapt Dumnezeu să ne purtăm? Dacă vom căuta răspunsul în Scriptură sau în tradiția Bisericii, vom găsi indicații precise. Una din ele se remarcă înaintea tuturor. „Dumnezeu este iubire”, ne spune Apostolul Ioan (I In. 4, 7-12). Astfel, faptele și acțiunile noastre vor reflecta în mod real iubirea jertfelnică ce a culminat în răstignirea lui Iisus Hristos, Fiul iubit al Tatălui.

Această iubire revelată este esențial trinitară, o comuniune a devoțiunii reciproce și a dăruirii de sine, împărtășită în mod egal între cele trei Persoane divine. Ca atare ea este întotdeauna îndreptată spre celălalt, ea este un dar al sinelui, oferit în mod liber celuilalt și de dragul celuilalt. Răspunsul omenesc la această iubire este, de asemenea, obștesc. Știind că suntem obiectul afecțiunii adânci și tandre a lui Dumnezeu, noi îi oferim în schimb iubirea noastră, prin rugăciunile noastre și prin fidelitatea cu care îi împlinim poruncile. În același timp, noi ne aplecăm, plini de dragoste, spre celălalt – spre fiecare „celălalt” – care, asemenea nouă, poartă în adâncul sufletului chipul frumuseții și vieții divine. Nu există nici o limită sau restricție pentru această iubire. Ea va fi împărtășită în aceeași măsură prietenilor sau dușmanilor, ortodocșilor sau eterodocșilor, fără a ține cont de identitatea etnică, clasă socială, rasă, religie sau sex. Dumnezeu ne-a arătat dragostea Sa nemărginită, care înzestrează fiecare ființă umană cu valoare și demnitate infinită. Fiecare „celălalt”, de aceea, este vrednic de dragostea noastră, pentru că cere într-adevăr dragostea noastră. În simplele, dar profundele cuvinte ale lui O. Clement: „Tout homme a droit a une compassion infinie” – „fiecare persoană merită o compasiune infinită”.

Această convingere i-a determinat pe teologii moraliști ortodocși să dezvolte o „etică a iubirii”, distinctă de etica „virtuții” sau etica „legii naturale”. Desigur, cele trei nu se exclud reciproc. Etica ortodoxă poate stăruia asupra importanței reflectării iubirii divine în faptele oamenilor, dar motivația din spatele acestor „acte ale iubirii” va fi căutarea virtuții, iar conținutul și aplicația ei vor fi prevăzute de „legea” lui Dumnezeu Însuși, revelată în creație. Totuși, învățătura ortodoxă afirmă că nu există o distincție radicală între revelația „generală” și cea „specială”, între „legea naturală” și „legea lui Hristos” (Gal. 6, 2). Pentru a cunoaște voia lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în întregime, adâncimile și bogățiile tuturor surselor revelației din Biserică: Scriptura, scrierile doctrinare, ascetice și mistice ale Sfinților Părinți, Liturghia creștină și tradițiile privind cultul personal (de pildă, „isihasmul” sau rugăciunea inimii), canoanele, iconografia și alte reprezentări grafice ale credinței, precum arhitectura bisericească; de asemenea, hagiografia sau viețile și învățăturile sfinților. Toate aceste surse sunt necesare, pentru că Iisus Hristos, chipul sau „icoana” lui Dumnezeu și reflecția slavei Sale (Col. 1, 15; Evrei 1, 3), descoperă „fața” Tatălui – frumusețea și voința divină – nu doar în timpul vieții Sale pământești și nu doar în Scripturile canonice, ci și ca Domnul înviat și mărit, Care e prezent și lucrează în Biserică prin Sfântul Duh.

Oricât de adevărate ar fi acestea, descoperirea voinței Tatălui în și prin Fiul și Duhul se face de foarte puține ori cu privire la acțiuni particulare ce trebuie urmate în situații concrete. Îndeosebi în aceste vremuri ale progreselor teribile în tehnologia biomedicală, ne confruntăm adesea cu decizii pentru care se pare că nu găsim un temelie solid în sursele Revelației, inclusiv Sfânta Scriptură. Cele zece porunci, Fericirile și coduri de lege asemănătoare (cf. Efes. 5, Col. 3, I Pt. 2), alături de învățăturile concrete ale lui Iisus, Pavel și ale altor scriitori apostolici (e.g. asupra căsătoriei și divorțului Mt. 19, 3-12; I Cor. 7, 10-16, sau despre înviere și judecată: Mt. 25, 31-46; In. 5, 19-29; I Cor. 15, 34-58), ne înzestrează cu un număr important, dar limitat de reguli în vederea luării deciziilor etice. Ele interzic sau proscriu anumite fapte (idolatria, crima, furtul, adulterul) și poruncesc sau prescriu altele (curățenia inimii, împăcarea, faptele iubirii, evanghelizarea), uneori cu nebănuită concretețe: „Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter”. (Mt. 19, 9); „Sau nu știți că cel ce se

alipește de desfrânată este un singur trup cu ea?” (I Cor. 6, 16); „Podoaba voastră să nu fie cea din afară: împletirea părului” (I Pt. 3, 3).

În zilele noastre, așa cum am precizat în Introducere, se ivesc probleme etice majore în privința cărora Biblia și tradiția Bisericii par a păstra tăcerea: politica defensivă într-o epocă a armelor nucleare și a terorismului sponsorizat de stat, contracepția și fertilizarea in vitro, sinuciderea asistată în cazul muribunzilor și multe altele. De aceea, întrebarea se ridică asupra relevanței mărturiei biblice. Cât de folositoare poate fi Biblia pentru îndreptarea moralității, dacă atâtea probleme etice stringente ale zilelor noastre nu sunt nici măcar menționate în ea?

Totuși, a privi lucrurile în acest mod înseamnă a pune o falsă problemă. Valoarea Scripturii și a întregii tradiții creștine în privința îndreptării moralității nu rezidă în cele din urmă în regulile variate pe care ea le prescrie. Christos Yannaras are dreptate când spune: „Dacă privim moralitatea ca pe o simplă conformare a omului față de un cod de lege autoritativ sau convențional, atunci etica devine alibiul omului pentru problema lui existențială”. Acea problemă existențială care ne atinge pe toți, privește în ultimă instanță mântuirea noastră veșnică mai degrabă decât conformitatea cu un cod exterior care să ne conducă acțiunile. Scopul ultim al moralității creștine nu este supunerea, și nici măcar „desăvârșirea”, definită ca imitare fidelă a atributelor divine ale bunătății și iubirii. Adevăratul ei scop este viața: veșnică, binecuvântată și fericită în sânul Treimii.

Moralitatea se raportează la destinul nostru personal ca purtători ai chipului divin, fiind chemați, în comuniune cu ceilalți, să atingem asemănarea divină. Înțelegem de aici că moralitatea este esențial eclesială. Nu există o „moralitate personală”, de vreme ce scopul vieții noastre este să-i îmbrățișăm pe ceilalți cu puterea mântuitoare a puterii divine. Importanța Scripturii pentru viața morală constă nu atât în regulile pe care le prescrie, ci în ethos-ul pe care-l relevă în comunitatea credinței. Acest ethos (din care derivă cuvântul „etică”) poate fi descris ca un ethos al Duhului, cu temelia în acțiunea mântuitoare a lui Hristos și hrănit de viața liturgică sacramentală a Bisericii. Este, înainte de toate, un ethos al libertății existențiale, care permite persoanei umane să realizeze sau să respingă scopul vieții, să răspundă lui Dumnezeu și celorlalți prin iubire jertfelnică sau să arunce pe cineva în iadul pe care Sartre îl definea sarcastic ca fiind „ceilalți”.

Din această perspectivă, moralitatea poate fi definită ca viață în libertatea Duhului. Acestea fiind spuse, este adevărat totuși faptul că avem nevoie de anumite directive în viața morală, indicații clare asupra a ceea ce Dumnezeu ar vrea să facem în anumite situații concrete. Existența creștină ne antrenează permanent într-o luptă dublă: să discernem voia divină și să ne conformăm propria voință și atitudinile aceleia. O anumită abordare „deontologică” sau după reguli a judecăților morale este necesară dacă vom duce acea luptă, indiferent de rezultat. Deși Scriptura și interpretarea ei de-a lungul istoriei Bisericii nu ne vor oferi răspunsuri explicite la multe din dilemele etice cu care ne confruntăm azi, ea informează, conturează și susține ethos-ul creștin, prin care pot fi găsite asemenea răspunsuri. În cadrul Ortodoxiei, aceasta echivalează cu dobândirea unei „minți” scripturistice și patristice, o percepție luminată a unor adevăruri fundamentale care trebuie să susțină în întregime judecățile etice adecvate. Aceste adevăruri se referă la Dumnezeu, la noi înșine și la destinul nostru personal și comunitar. Ele constituie firele vitale din care e construită țesătura vieții noastre creștine.

Dacă există în prezent atâta confuzie în privința luării deciziilor etice, aceasta nu se întâmplă doar datorită noutății și complexității problemelor cu care ne confruntăm. Motivul principal este faptul că disciplina eticii a fost tăiată din rădăcinile ei teologice. Dacă e să se constituie ca o veritabilă „teologie morală”, reflecția etică trebuie să pornească de la credința Bisericii și să o exprime pe aceasta. Ea trebuie să înceapă și să sfârșească cu convingerea că Iisus Hristos singur este Calea, Adevărul și Viața, temelia și finalitatea oricărei acțiuni morale, oricât de specifică (concretă) sau trivială ar părea. Etica este teologie aplicată, teologia în acțiune. Ca atare, ea își găsește cea mai elementară și elocventă afirmare în cunoscuta exhortație liturgică care încheie multe slujbele ortodoxe: „Să ne predăm pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeuul nostru”.

Înainte de a ne referi la problemele morale concrete, am putea relua câteva din elementele fundamentale ale credinței creștine care susțin reflecția adevăratei morale. Următoarele părți ale capitolului se vor opri asupra unor doctrine sau învățături ale Bisericii care definesc Ortodoxia: învățături despre Dumnezeu – Treimea, despre persoana umană ca purtătoare a chipului lui Dumnezeu, despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos și despre theosis sau îndumnezeire ca scopul ultim al existenței umane. În final ne vom referi la problema discernământului în viața morală și la lucrarea Sfântului Duh în conștiința umană în privința acestui discernământ.

Astfel, vom putea arăta în ce fel tradiția biblică și patristică poate vorbi (direct și ferm) despre problemele morale care apar atât de chinuitoare astăzi. Prima întrebare ce trebuie reținută este aceasta: În ce fel pot fi principiile teologice abstracte aplicate în „momente etice” concrete, mai ales când trebuie luate decizii de viață și moarte? În ce fel, cu alte cuvinte, pot principiile credinței noastre să ne ajute să cunoaștem voința lui Dumnezeu în situații concrete și să acționăm conform acestei voințe, pentru binele nostru și al celor pentru care suntem responsabili?

Dumnezeu ca Treime

Părinții răsăriteni pun în centrul reflecției lor teologice Revelația: descoperirea vieții și voinței divine. Dumnezeu Se descoperă pe Sine în ordinea naturală (Rom. 1, 20), dar numai ca și Creator, Domn și Judecător. Cunoașterea lui Dumnezeu ca Mântuitor și Izbăvitor, Care ne comunică profunzimea iubirii Sale și ne face părtași la viața Sa divină, este cerută de revelația specială care-și găsește expresia în Scriptură, în definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice și în experiența Bisericii. Toate acestea formează ceea ce numim Sfânta Tradiție, care vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu, indispensabilă mântuirii umanității.

Întreaga Revelație este, în cele din urmă soteriologică. Ea este dată, așa cum arată Liturgia euharistică, „pentru viața lumii și mântuirea ei”. Totuși, pentru Părinții greci, aceasta nu înseamnă că îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în actele sau lucrarea Sa mântuitoare. Putem, de asemenea, cunoaște, într-o oarecare măsură, despre ființa lui Dumnezeu. Prin urmare, ei fac o distincție între teologie și iconomie. Primul termen se referă la relațiile din sânul divinității, iar al doilea la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în creație. Adevărata teologie privește deci ceea ce am putea numi „Treimea imanentă”, pe când lucrarea mântuirii este o expresie a „Treiimii iconomice”, Dumnezeu ad extra. Distincția este oarecum artificială, dar folositoare, atâta vreme cât permite afirmarea cunoașterii noastre despre Dumnezeu care nu se limitează la „actele Sale atotputernice” în istorie, ci care include și o percepție a lui Dumnezeu așa cum este în El Însuși, dincolo de relația Sa cu creația.

Conținutul acestei cunoașteri revelate a lui Dumnezeu este exprimat în modul cel mai adecvat în limbajul primelor două Sinoade ecumenice, ca unire a celor trei Persoane divine (hypostasis) într-o singură Natură sau Esență divină (ousia). Potrivit sintezelor teologice făcute de Părinții capadocieni ai veacului al patrulea (Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz și Grigore de Nysa), cele trei ipostasuri se disting în cele din urmă doar datorită originii lor. Tatăl este „nenăscut” din veșnicie, Fiul este din veșnicie „născut” din Tatăl, iar Sfântul Duh „purcede” din veșnicie din Tatăl. Consubstanțiale (homoousios, „de aceeași natură [divină]) și fără de început, cele trei împărtășesc nu numai aceeași esență sau natură, ci și aceeași voință, aceeași energie sau activitate.

În experiența umană, voința divină este exprimată ca „iconomie”, acțiunea prin care Dumnezeu mântuiește omenirea și universul laolaltă. Cu totul inaccesibil în natura Sa divină, Dumnezeu Se descoperă pe Sine și își exercită voința prin ipostasurile sau Persoanele divine. Teologia bizantină descrie această „iconomie” în termeni de „hristologie pneumatică”. Aceasta accentuează absoluta unire fără amestecare a lucrării conjugate a Fiului și Duhului Sfânt în vederea conducerii credincioșilor spre cunoașterea și unirea cu Tatăl. Revelația și harul izbăvitor vin de la Tatăl prin Fiul și se manifestă și sunt făcute accesibile de Sfântul Duh în Biserică. Hristologia pneumatică distinge o dublă mișcare dinspre divinitate înspre lume. Pe de o parte, credincioșii experiază prezența puterii mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, iar Cuvântul sau Fiul divin trimite apoi Duhul peste comunitatea credincioșilor (In. 15, 26; In. 16, 7; F. Ap. 2, 23). Pe de altă parte, Duhul „trimite” Fiul prin Întrupare (Lc. 1, 35) și îl manifestă prin Înviere (Rom. 1, 4; I Tim. 3, 16; sensul probabil al expresiei *edikaiôthē en pneumatī*). El continuă apoi să-l reveleze pe Fiul sau pe Cuvântul veșnic în era eshatologică a Bisericii. Această „dublă revelație” – a Fiului prin Duhul și a Duhului prin Fiul – face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu, pe care Iisus o numește „viața veșnică” (In. 17, 3).

Mântuirea constă în „cunoașterea lui Dumnezeu”, revendicată de Revelație. Această cunoaștere, care se referă atât la Treimea „imanentă”, cât și la cea „iconomică”, își are obârșia/temeiul în dezvăluirea de Sine a lui Dumnezeu. Duhul Însuși e Cel Care manifestă Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu și inspiră interpretarea mărturiei scripturistice la acest Cuvânt. Și tot Duhul face din Cuvânt „puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea a tot celui care crede” (Rom. 1, 16).

Revelarea de Sine care duce la cunoașterea lui Dumnezeu și la comuniunea veșnică cu El este o expresie a voinței comune a celor trei ipostasuri divine. Este o revelație personală, care comunică viața

divină ca un act al dragostei care iese din sine. Această dragoste unește cele trei Persoane în lăuntru divinității (Duhul rămâne un ipostas distinct și nu e redus la un nexus amoris sau „pod al iubirii”). În adâncimea și intensitatea ei inepuizabilă, această dragoste se revarsă peste „limitele nesfârșite” ale ființei divine, pentru a îmbrățișa, mântui și transfigura obiectul afecțiunii ei.

Dar care este obiectul iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu? Pentru Părinții greci, acesta nu este doar umanitatea – bărbați și femei creați după chipul lui Dumnezeu – ci întreaga creație.

După Origen († 254), creația este o funcție a naturii divine. Prin urmare, creația trebuie să fie co-eternă cu această natură, de unde Origen deduce/postulează eternitatea ordinei create. Împotriva acestui punct de vedere, Sfântul Atanasie († 373) și întreaga Ortodoxie arată că creația este *ex nihilo*, ființă din ne-ființă, săvârșită ca o expresie a voinței divine. Dumnezeu, cum se spune adesea, „riscă enorm creând o natură diferită de a Sa”. „Din nimic”, El „cheamă toate la ființă”, astfel încât creația are o origine și un telos, un început și o împlinire, când moartea va fi învinsă, iar Fiul Se va supune pe Sine și cosmosul întreg (ta panta) Tatălui, ca „Dumnezeu să fie totul în toate” (panta en pasin) (I Cor. 15, 28).

Această distincție necesară și radicală între natura divină și natura creată îi conduce pe Părinți, de la Atanasie la Grigore Palama († 1359), la o altă distincție în sânul divinității. Pentru a exprima misterul intervenției divine în creație, păstrând totuși absoluta „alteritate” a lui Dumnezeu, ei disting între esența (ousia) și lucrările sau energiile divine. În timp ce Dumnezeu rămâne cu totul incognoscibil și inaccesibil în esența Sa, El Se descoperă pe Sine și își exercită voința prin energiile Sale – atributele Sale, ca iubirea, mila, înțelepciunea, puterea și dreptatea – care sunt adesea identificate cu harul divin. Aceasta nu este, cum s-a afirmat, o teorie gnosticizantă a emanației. Dumnezeu este prezent în întregime în energiile Sale, conducând persoanele (umane) și cosmosul spre comuniunea cu El. Prin aceste energii, El transfigurează cosmosul, umplând întreaga creație cu sfințenie.

Deși inițiativa activității mântuitoare rămâne în întregime a lui Dumnezeu, obiectul acestei activități – umanitatea și cosmosul – nu este pasiv sau static. În virtutea naturii noastre create, posedăm predispoziția adâncă, dinamică pentru răspuns, unul care implică întregul cosmos, pentru care fiecare din noi e un „microcosm”. Această predispoziție sădită de Dumnezeu în noi – care e una a „libertății în responsabilitate” – face posibilă și necesară angajarea noastră în continua pocăință și în lupta ascetică împotriva puterilor demonice din sânul creației. Dar această capacitate de a răspunde la inițiativa lui Dumnezeu în „libertatea Duhului” ne oferă, de asemenea, posibilitatea de a atinge participarea transcendentă și transformatoare la energiile divine, ceea ce duce la „îndumnezeirea noastră”.

Persoana Umană: de la Chip la Asemănare

Persoana umană este expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu. Adam și Eva, bărbat și femeie, sunt creați după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Fac. 1, 26). Dumnezeu este izvorul și destinul vieții umane create. „Chipul” Său se realizează în ființele umane nu atât prin atribute particulare (iubire, rațiune), cât prin calitatea personală distinctivă care le plasează deasupra altor ființe corporale. „Chipul lui Dumnezeu în om” e identificat de mulți din teologii greci ortodocși contemporani (Yannaras, Zizioulas, Nissiotis, Nellas) cu „personalitatea” umană: posibilitatea – ca dar divin – pe care o are omul de a intra în relație cu Dumnezeu, cu sine și cu alții, exersată în libertate și iubire. Noi suntem cu adevărat „persoane”, deci, doar atâta timp cât oglindim personalitatea esențială a lui Dumnezeu, caracterizată printr-o reciprocitate totală a iubirii împărtășite între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Dacă suntem, într-adevăr, obligați, așa cum afirmă Yannaras, să ne confruntăm înainte de toate cu „aventura existențială a libertății noastre”, aceasta se întâmplă întrucât Căderea (individuală și colectivă) ne pune într-o continuă situație de a alege. Decizia noastră liberă de a ne răzvrăti împotriva voinței divine ne-a exilat din Paradis. Omul, potrivit Sfântului Vasile, „este un animal care a primit porunca de a deveni Dumnezeu”. Cedând ispitei, ne-am înstrăinat de Dumnezeu și am trădat vocația noastră esențială. În Hristos avem posibilitatea progresării „din slavă în slavă” (II Cor. 3, 18) spre acea comuniune plină și perfectă cu Viața divină care ne oferă temelia indispensabilă pentru autentică umanitate sau personalitate. Totuși, nevoia constantă de a alege lumina și adevărul în locul întunericii și minciunii, ne angajează într-o permanentă luptă lăuntrică împotriva ispitei demonice și a tendințelor noastre de auto-idolatrie.

Aceasta înseamnă că inițiativa lui Dumnezeu trebuie dublată de răspunsul omenesc, de exercițiul voinței umane – prin pocăință, rugăciune și acte/fapte ale iubirii – care ne ajută, ca purtători ai chipului divin, să progresăm printr-un proces de purificare și sfințire interioară, până la atingerea „asemănării” divine. Sfântul Diadoh al Foticeei exprimă acest răspuns ascetic bazat pe iubire cu elocvența sa obișnuită: „Toți oamenii sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu, dar asemănarea Sa este dată doar aceluia care printr-o mare iubire și-au supus libertatea lor lui Dumnezeu. Pentru că doar atunci când nu ne aparținem nouă înșine, devenim întocmai Celui Care prin iubire ne-a împăcat cu Sine”.

Cum putem înțelege „păcatul originar” din această perspectivă? Teologia ortodoxă nu se oprește atât asupra tensiunii dintre libertate și responsabilitate, voință liberă și determinism, cum face teologia protestantă. Totuși Ortodoxia respinge, de asemenea, dogma scolastică despre păcatul originar transmis de la Adam la toate generațiile, ca un fel de defect genetic. De fapt, ortodocșii preferă să nu vorbească deloc despre păcatul „originar”, decât dacă înțelegem prin aceasta că originea păcătoșeniei cuiva se află în el însuși: în voința coruptă, căzută care reține posibilitatea de a face binele (încă o dată, nu există decădere totală) și alege răul, în mod liber și, uneori, inevitabil. Epistola către Romani cap. 7 descrie „omul sub Lege”, dar vorbește de asemenea cu subtilitate despre lupta credincioșilor.

Conceptia apuseană și cea ortodoxă despre „păcatul originar” sunt bazate pe interpretări diferite ale textului de la Rom. 5, 12: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii”. Expresia esențială este următoarea: *eph' hō pantes hēmarton*. La ce se referă propoziția relativă *eph' hō*? Teologia scolastică occidentală o traduce prin „în care”, însemnând că toți vor muri pentru că toți păcătuiesc în Adam (*in quo omnes peccaverunt*, în versiunea Vulgatei). Tradiția patristică răsăriteană, urmată de cele mai multe versiuni protestante, traduce *eph' hō* prin „pentru că”: toți vor muri pentru că păcătuiesc. Potrivit acestei interpretări, cea ce am „moștenit” de la Adam nu este vinovăția ca și consecință a păcatului său în Paradis. Mai degrabă, dacă se poate vorbi despre o „moștenire”, ea trebuie înțeleasă ca o moștenire a mortalității: „moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți păcătuiesc”. Cu bună știință ne-am distrus capacitatea de autodeterminare (autexousia), iar această auto-idolatrie ne-a înstrăinat de Dumnezeu și de comuniunea cu viața divină. Moartea este rezultatul direct al neascultării noastre: ea este înțeleasă fie ca o consecință „naturală” a unei desprinderi din

comuniunea cu izvorul vieții, fie ca o limită așezată de Dumnezeu peste existența umană temporală pentru ca înstrăinarea noastră să nu dureze veșnic (tradiția patristică afirmă ambele idei). În ultimul caz, Dumnezeu nu este doar un judecător, ci și un Milostiv față de cei păcătoși, introducând moartea ca mijloc de stopare a exilului nostru, de readucere a noastră în comuniunea cu izvorul vieții veșnice.

De aceea, păcatul și moartea sunt privite ca puteri corupătoare care se determină reciproc. Dacă moartea este urmarea păcatului (Rom. 6, 23), ea este de asemenea, izvorul sau cauza păcatelor. Traducerea lui *eph' hō* prin „pentru că” arată că moartea însăși este originea păcatului. *Eph' hō*, în acest înțeles, se referă la *thanatos* („din cauza căreia”, adică moarte) și, prin urmare, expresia poate fi înțeleasă în sensul că noi săvârșim păcatul „din pricina morții”. Cu alte cuvinte, impulsul din spatele păcatului este încercarea disperată de a ne sustrage morții și lipsei de sens. Moartea, sau spaima morții, devine astfel o motivație puternică în viața umană.

Deși păcatul și moartea sunt concepute, în viziunea Sfântului Pavel, ca puteri cosmice înrobitoare, ele sunt limitate în puterea lor de a corupe și distruge persoana umană. Teologia ortodoxă susține că păcatul nu poate șterge total chipul divin din noi. La fel, voința noastră nu poate fi în întregime coruptă prin neascultare și nu este incapabilă de pocăință și de dobândirea virtuților. Umanitatea este creată în mod esențial „bună”, precum întreaga creație a lui Dumnezeu (Ps. 8). În timp ce chipul divin poate fi serios estompat, o dimensiune a voinței umane – pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește „gnomică”, opunând-o celei „naturale” – posedă o capacitate indestructibilă pentru libertatea de a alege. Înțeleasă ca o funcție a persoanei, și nu a ființei – o proprietate ipostatică, și nu naturală – voința gnomică poate răspunde voinței divine cu credință, dragoste și supunere. Pocăința rămâne o posibilitate trainică chiar și în sufletul cel mai întunecat, pentru că păcatul își are originea în dimensiunea personală și nu în cea naturală a existenței umane. Totuși, prin acest aspect personal al vieții omului – aspect adesea identificat cu *nous*, care transcende natura și face posibilă comuniunea cu Dumnezeu – libertatea produce roadele pocăinței, care deschid calea spre îndumnezeirea personală.

Voința omului este în robie, așa cum afirmă atât Luther, cât și psihologia modernă. Dar această robie e relativă și limitată – ne învață antropologia ortodoxă. Distincția lui Maxim între „voința naturală” și „voința gnomică” este folositoare, prin urmare, atâta timp cât ține în echilibru sclavia și libertatea voinței umane. Făcând acest lucru, se rezolvă astfel antinomia dintre determinism și voința liberă, libertate și responsabilitate, și se salvează inițiativa umană, săvârșirea „faptelor bune” (Efes. 2, 10), ca un element indispensabil în „dialogul divino-uman”.

Aceasta înseamnă că, pentru teologia ortodoxă, mântuirea poate fi realizată numai prin sinergie: cooperarea sau conlucrarea dintre Dumnezeu și noi, culminând cu participarea noastră la însăși viața Lui. Totuși, Ortodoxia cu gândirea mult Reformată, respinge distincția scolastică între harul „operant” și „cooperant”. Mântuirea și îndumnezeirea nu pot fi exprimate în termeni de cauză și efect. „Sinergia” implică un paradox fundamental (și non-pelagian): inițiativa îi aparține în întregime lui Dumnezeu, ea își are originea și împlinirea numai în viața Sfintei Treimi; totuși, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este activ, în timp ce noi suntem pasivi. Este necesar un răspuns uman adecvat, pentru a primi harul mântuitor. *Askesis*, viața luptei spirituale, implică acțiune, ceea ce implică pocăința, rugăciunea și faptele iubirii. Inițiativa rămâne, totuși, în mâinile lui Dumnezeu, de la Care primim harul sfințitor care ne transformă, ca purtători ai chipului divin, „din slavă în slavă” (II Cor. 3, 17). Noi răspundem la inefabila revărsare a iubirii și harului divin prin integrarea/interiorizarea lui în existența noastră personală. Dar chiar această lucrare a „interiorizării” e împlinită nu de noi înșine, ci de Duhul Sfânt, care sălășluiește și lucrează în „templul sufletului”.

Pentru Maxim, inițiativa omului este mai mult decât un simplu răspuns personal. Ea include și un aspect cosmic. Persoana umană e un microcosmos, iar vocația ei este de a învinge diferitele divizări ivite în creație prin Cădere: divizări între ființele necreate și create, între celest și terestru, inteligibil și sensibil, Paradis și lumea fenomenelor naturale, și chiar între bărbat și femeie (cf. Gal. 3, 28). Această îndatorire teribilă e împlinită prin practicarea virtuților corespunzătoare fiecărei situații. Astfel, castitatea biruiește divizarea sexuală, iubirea învinge divizarea cosmică, ș.a.m.d., până când persoana „în Hristos” își

exersează funcția preoțească de a se oferi pe sine și creația întregă înapoi lui Dumnezeu. Acest proces, prin care divizările esențiale sunt înlăturate, duce în cele din urmă la îndumnezeirea persoanei și transfigurarea cosmosului.

Totuși, chiar și aici inițiativa și puterea efectivă aparține lui Dumnezeu singur. Pentru că aceste virtuți care înlătură divizările respective, sunt dăruite de Dumnezeu sub forma energiilor îndumnezeitoare: energii care sunt actualizate în experiența Bisericii prin dimensiunea cosmică a Liturghiei, numită atât de potrivit „Divină”.

Răscumpărarea: „Dumnezeu era în Hristos”

Dogma centrală a vieții și credinței ortodoxe este afirmația: „Cuvântul S-a făcut trup” (In. 1, 14). De-a lungul secolelor al treilea și al patrulea ale erei creștine, teologia trinitară a fost construită pe meditațiile eclesiale privind persoana lui Iisus Hristos. În timp ce doctrina trinitară poate fi, la nivel logic, anterioară celorlalte dogme creștine, totuși, izvorul nesecat din care își trag seva toate dogmele ortodoxe rămâne asumarea naturii umane de către Logos sau Fiul etern al lui Dumnezeu. Criteriul Ortodoxiei este, deci, hristologia.

Ereziile ariană, nestoriană și monofizită au reușit să deformeze mărturia scripturistică despre persoana Fiului lui Dumnezeu, punând la îndoială fie umanitatea Sa deplină, fie divinitatea Sa. Definiția calcedoniană din 451 a căutat calea de mijloc. Ea recunoaște diversitatea hristologiilor Noului Testament și înceacă să o împace într-o sinteză care să reflecte experiența eclesială. Dacă Sinodul I ecumenic de la Nicea (325) afirmase că Fiul este deoființă (*homoousios*) cu Tatăl, Sinodul de la Calcedon susține că prin Întrupare, Fiul Și-a asumat întreaga natură umană în pântecul Fecioarei, devenind asemenea nouă, afară de păcat (Evrei 4, 15; 7, 26; I Petru 2, 22; I In. 3, 5). În persoana unică a Cuvântului, două „naturi” sau „esențe” (ousiai), divină și umană, sunt perfect unite, „neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite”. De vreme ce voința este o funcție a naturii (și nu a persoanei), Sinodul VI ecumenic (Constantinopol, 680-681) afirmă dogma „duotelismului”: prezența a două voințe în Persoana Cuvântului întrupat. Drept urmare, umanitatea lui Hristos e păstrată intactă, împotriva tendinței „monofizite” de a absorbi umanitatea în divinitate.

Totuși, definiția calcedoniană, alături de adăugirile ulterioare, insistă asupra faptului că unirea umanității și divinității în Logosul întrupat este „asimetrică”. Persoana sau Subiectul care Se întrupează rămâne Fiul lui Dumnezeu, de vreme ce numai Dumnezeu – și nu o persoană omenească – poate aduce mântuirea noastră. Fiul își asumă întreaga umanitate și, de aceea, e „consubstanțial” cu noi; Persoana sau Ipostasul Său rămâne astfel aceea a Logosului preexistent. Acest accent pus pe caracterul asimetric al existenței întrupate a lui Hristos poate părea „monofizit”, ca și cum natura Sa umană ar fi diminuată de divinitatea Sa, ori subordonată acesteia. De fapt, echilibrul exprimat de Crezul niceean – Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat – este păstrat în întregime. Fără a diminua sau limita umanitatea asumată a lui Hristos, întruparea reînnoiește natura umană în sensul perfecțiunii originare. Rămânând Cuvântul divin etern, Fiul lui Dumnezeu devine „Ultimul Adam”. El este, de asemenea, arhetipul Adam. Ca și chip văzut al Tatălui nevăzut (Col. 1, 15), „chipul ființei Tatălui” (Evr. 1, 3), El este modelul sau paradigma divină a existenței persoanei umane, eternul prototip după care Adam, sau întreaga umanitate, este creată. Prin urmare, deoarece este consubstanțial atât cu Tatăl cât și cu umanitatea, El poate media mântuirea și poate deschide calea spre îndumnezeirea ipostatică – cu adevărat personală – a celui care crede. În cuvintele autorului Epistolei către Evrei: „Pentru aceea, dator era întru toate să Se asemene fraților, ca să fie milostiv și credincios arhieru în cele către Dumnezeu, pentru curățirea păcatelor poporului” (Evr. 2, 17; 4, 15; I In. 2, 1-2).

Eminentul specialist patrolog, părintele Georges Florovsky, atrăgea atenția în mod repetat asupra unei renașteri a vechilor erezii în lumea pluralistă de azi: neo-arianism, neo-nestorianism, etc. De fapt, multe din orientările hristologice de azi sunt mult mai departe de înțelegerea biblică și patristică a persoanei și lucrării lui Iisus Hristos, decât învățăturile vechilor eretici. Trăim într-o epocă în care umanitatea lui Hristos este într-atât accentuată încât „divinitatea” Sa apare multora ca o simplă metaforă. Teologia „întrupării” a fost înlocuită de diverse teorii care au la bază o hristologie „adopționisă”. Iisus a fost „adoptat” ca Fiul al lui Dumnezeu la Botez (Mc. 1, 1-15), și „consacrat” ca Fiul al lui Dumnezeu prin Învierea Sa din morți (Rom. 1, 1-4). Unii teologi, chiar acei care se identifică cu credința „catolică” a Bisericii, nu sunt de acord cu folosirea limbajului metafizic pentru a exprima taina lui „Dumnezeu în Hristos” (cf. Col. 2, 9), preferând un limbaj relațional, convinși că numai acesta poate păstra identitatea deplină a lui Iisus cu oamenii. Consecința acestui reduționism hristologic: înlăturarea atât a teologiei întrupării, cât și a celei trinitare. E adevărat că unii teologi vor recunoaște de formă teologia trinitară, și

totuși ei vor nega existența oricărei relații ontologice între Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu și omul Iisus din Nazaret. Sau, în cel mai bun caz, vor reprezenta un soi de dualism nestorian, care susține că Iisus este „omul” în care Cuvântul lui Dumnezeu S-a exprimat, prin învățătura și predica Acestuia.

Dacă lucrarea răscumpărării este limitată la o problemă strict juridică, în care păcătosul este socotit „îndreptat” prin credința în moartea lui Hristos „pentru noi” pe cruce, atunci, într-adevăr, nu mai avem nevoie de o teologie tradițională trinitară sau de o teologie a întrupării. Dacă mântuirea înseamnă simpla noastră „îndreptare” (justificare) – noi fiind declarați drepti, dar rămânând totuși sub povara păcatului (expresia *simul iustus et peccator*, cf. Rom. 7, 24-25) – atunci nu mai trebuie afirmată identitatea ontologică între Fiul etern al lui Dumnezeu și omul Iisus. Totuși, în asemenea caz, „credința” e mai puțin în persoana lui Iisus Hristos, decât în acțiunea lui Dumnezeu prin El. Iar accentul acestei acțiuni este pus mai mult pe Răstignire decât pe Înviere. Oricum ar fi formulată de anumite tradiții (sau teologii), lucrarea lui Dumnezeu de răscumpărare – din această perspectivă – e exprimată ca o *theologia crucis*, o „teologie a Crucii”. În același timp, cei care reprezintă un asemenea punct de vedere tind să respingă hristologia ortodoxă care, cred ei, face o abordare non-biblică și pur metafizică a unei probleme doctrinare care ar putea fi rezolvată mai bine folosind termeni existențiali în locul celor ontologici. De fapt, de ce continuă Ortodoxia să insiste asupra necesității unei abordări ontologice, și nu existențiale a persoanei lui Iisus Hristos și a lucrării Sale mântuitoare?

Un răspuns concis îl putem găsi în adevărurile exprimate de două formule patristice cunoscute. Este vorba, în primul rând, de afirmația găsită în diferite forme la Părinții primelor veacuri, dar pe care o atribuim de regulă Sfântului Atanasie: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu”. Această formulă exprimă convingerea ortodoxă fundamentală că vocația noastră esențială, ultimul nostru *raison d'être* este de a deveni în *har* ceea ce Dumnezeu este în existența Sa divină. Cu alte cuvinte, sfârșitul (*telos*) vieții omenești este *participarea* (*koinônia*, *methexis*) la viața însăși a lui Dumnezeu, fiind, totuși, o participare la „energiile” divine, și nu la „esența” sau „natura” cu totul transcendentă și inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Aceasta este vocația originară a lui Adam, pe care el și fiecare Adam o respinge prin libera decizie de a se răzvrăti împotriva voinței divine. Adam este „căzut”. Natura umană este coruptă, devenind subiect al forțelor demonice ale păcatului și morții. Prin urmare, în robia păcatului și a morții stă *natura* umană și nu doar relațiile personale sau judecățile juridice. Natura umană căzută trebuie readusă la slava ei originară, o slavă derivată din crearea ei după chipul Creatorului său. Totuși, această natură căzută nu se poate salva singură din mrejele păcatului și morții, și nici nu poate realiza refacerea chipului divin prin propriile eforturi. Într-un cuvânt, *numai Dumnezeu poate realiza mântuirea noastră*. De aceea avem nevoie de un Răscumpărător, care nu numai să se identifice cu condiția umană, ci și să-și asume, să elibereze și să slăvească/preamărească natura umană în El Însuși, prin victoria Sa asupra puterii stricăcioase a morții.

Cea de-a doua formulă patristică, exprimată mai ales de Sfântul Grigorie de Nazianz, afirmă că Creatorul trebuie să-și asume natura umană creată în plinătatea ei, pentru a o readuce la sensul ei originar, la desăvârșirea și frumusețea ei: „Ceea ce nu este asumat, nu e vindecat, dar ceea ce e unit cu Dumnezeu este mântuit” (Epistola 101, ad Cledonium).

Perspectiva ortodoxă cuprinde și alte teologii ale răscumpărării, care se opresc în primul rând asupra conceptului juridic de „îndreptare” sau a caracterului expiator al jertfei substitutive. Teologia bizantină acceptă conceptul paulin de *dicaioyne* – înțeles mai mult ca „dreptate” divină decât ca „îndreptare” – la fel cum acceptă și alte imagini neotestamentare care vorbesc de valoarea expiatoare a jertfei hristice („Mielul lui Dumnezeu”, „ispășire”, „răscumpărare”). Poate că nu exagerăm dacă spunem că Părinții greci erau preocupați mai mult de *cine* a murit pe Cruce decât de întrebarea *de ce* era necesară această formă de moarte. Această moarte jertfelnică ne aduce mântuirea, întrucât este vorba de moartea *Fiului lui Dumnezeu*. Încă o dată, dominante sunt categoriile ontologice (și nu cele juridice sau sacrificiale). De aceea, Ortodoxia își exprimă înțelegerea asupra morții răscumpărătoare a lui Hristos prin doctrina cunoscută sub numele de „teopaschism”. Cu cuvintele Sfântului Chiril al Alexandriei, aceasta

înseamnă că „logosul a suferit în trup”. Pentru a izbăvi creaturile Sale omenești, Dumnezeu a trebuit să-Și asume – în persoana Fiului Său din veci – plinătatea naturii umane, iar apoi să moară și să învie *în acea natură*, astfel încât prin preamărirea Sa prin Înălțare, să poată să ne preamărească pe noi cu Sine și să facă posibilă participarea noastră la viața divină.

„Ceea ce nu este asumat, nu este mântuit”. Această afirmație nu se referă doar la natura umană la modul abstract, de vreme ce o „natură” trebuie să fie „ipostaziată”, întrupată într-o existență personală. Potrivit lui Leonțiu de Bizanț, Hristos „enipostaziază” existența umană în propriul ipostas divin sau mod personal de a fi. Deși Subiectul întrupării rămâne Fiul lui Dumnezeu, El Își asumă o viață omenească *personală*, care include posibilitatea ispitei și necesitatea morții. Cel Care moare pe cruce și coboară în regatul morții pentru a-i ridica pe cei adormiți, nu este altul decât Dumnezeu-Omul. În timp ce „patripassionismul” este exclus (Fiul, nu Tatăl, suferă și moare), „theopaschismul” rămâne temelia ireductibilă a oricărei teologii ortodoxe a răscumpărării.

Dacă Ortodoxia folosește foarte puțin termenii „îndreptare”, „satisfacție” și „jertfă substitutivă” și altele asemenea, pentru a explica modul în care Hristos realizează mântuirea noastră, aceasta se întâmplă din cel puțin două motive.

În primul rând, asemenea concepte par să reflecte disputa între Romano-Catholicism și Protestantism asupra modului în care vina păcatului originar este ștersă: fie prin acte meritorii, fie prin darul liber al harului lui Dumnezeu. Așa cum am văzut, această problemă nu s-a pus în dezvoltarea doctrinei ortodoxe despre păcatul originar.

Al doilea motiv, și cel mai important, este cel pe care l-am arătat mai devreme: faptul că nici una din teoriile tradiționale apusene ale îndreptării, compensației etc. nu presupune implicarea *divină* personală în moarte, care realizează răscumpărarea noastră. Dacă mulți din teologii apuseni de azi tind să minimalizeze divinitatea lui Hristos (sau cel puțin să neglijeze formulele hristologice și trinitare sinodale), se pare că teoriile apusene ale răscumpărării și mântuirii pur și simplu nu implică identificarea ontologică a lui Iisus Hristos cu Divinitatea. Definiția calcedoniană trebuie apărută ca piatră din capul unghiului a credinței noastre numai dacă Iisus din Nazaret a fost „Dumnezeu în trup”: adică, numai dacă *Dumnezeu* a asumat umanitatea „fără schimbare”, a murit pe cruce, S-a pogorât la iad pentru a rupe lanțurile morții prin Învierea Sa și S-a înălțat în slavă „în trup” (Sfântul Ignatie), și toate acestea pentru a realiza mântuirea noastră. Acesta este punctul de vedere ortodox. Și de aceea este străină ortodoxiei orice altă abordare care pare să limiteze mântuirea la o problemă de îndreptare sau compensație. Pentru ortodocși, acesta este abia începutul unui proces veșnic. Mântuirea însăși nu e sfârșitul (*telos*) existenței umane; ea este doar aspectul „negativ” care realizează eliberarea din urmările păcatului și morții. Adevăratul sens al lucrării lui Dumnezeu în Hristos poate fi descoperit în procesul continuu care duce de la mântuirea inițială/obiectivă, prin lucrarea sfințeniei, spre „îndumnezeirea prin har” a persoanei umane.

„Theosis” sau Îndumnezeirea

Participarea divină la existența umană deschide calea participării omului la viața lui Dumnezeu. Dacă *telos*-ul sau punctul final al existenței noastre nu ar fi o totală participare în viața trinitară – dacă am fi chemați, de pildă, la simpla „camaraderie „cu Dumnezeu prin justificare sau chiar la bucuria veșnică a „vederii fericite” – atunci ar fi fost teoretic posibil ca Dumnezeu să ne mântuiască fără să apeleze la o întrupare reală care presupunea ca Logosul divin etern să accepte moartea în umanitatea Sa asumată. Participarea ontologică deplină a lui Dumnezeu la viața umană este necesară dacă persoanele umane vor participa în același grad la viața divină.

Crucea lui Hristos înseamnă, în cele din urmă, eliberare: din anxietate, păcat, moarte și stricăciune. Dar, așa cum arată experiența noastră, fiecare din acestea rămâne o realitate a vieții cotidiene, pentru creștini ca și pentru necredincioși. Puterea eliberatoare a Răstignirii reazemă în izbânda sa finală asupra acelor experiențe atât de plastic descrise în tabelul eshatologic al ultimului capitol din Apocalipsă. Potrivit acestei viziuni, Dumnezeu, odihnind în mijlocul poporului Său, „va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi...”

Cu toate acestea, moartea Fiului lui Dumnezeu în cadrul istoriei omenești are ca efect o transformare eliberatoare a vieții umane deja în orizontul acestei istorii. Această „libertate existențială” – o libertate în Duh – ne dă posibilitatea să răspundem harului dumnezeiesc mântuitor cu credință, supunere și dragoste. De aceea, această libertate se constituie ca temelia indispensabilă a sfințirii noastre și a vieții morale creștine.

Ca și mântuirea, sfințirea este un proces ce are la bază sinergia sau cooperarea divino-umană. Și în acest caz, inițiativa Îi aparține în întregime lui Dumnezeu. Duhul e cel care transmite adevărul, aduce daruri și umple inimile noastre cu dragostea Tatălui, toate în lăuntrul trupului lui Hristos. Duhul e Cel Care stârnește credința, dăruiește harul și inspiră virtuțile care iau forma „faptelor iubirii”. Totuși, fără receptivitatea noastră activă, lucrarea Sa ar fi inutilă. Inițiativa divină trebuie să întâlnească răspunsul nostru moral pentru ca lucrarea sfințenei să-și împlinească scopul său.

Pentru a evita orice idee de „absorbție” în divinitate, care ar implica pierderea personalității individuale, teologia ortodoxă își fundamentează învățătura despre îndumnezeire pe două teme complementare. Prima susține că în Hristos, adevărata umanitate, incluzând identitatea personală unică a fiecărei ființe omenești este păstrată și readusă la plinătatea și frumusețea ei originară. În al doilea rând, pornind de la distincția între esență și energii, tradiția patristică grecească afirmă că îndumnezeirea este realizată prin *har*, prin puterea sfințitoare a energiilor divine. Nu se poate vorbi de o „participare la *natura* divină” dacă prin „natură” înțelegem o „ființă” (acesta e înțelesul din II Petru 1, 4), ci *esența* divină. Această esență rămâne total transcendentă și inaccesibilă pentru orice formă a realității create. De aceea, „îndumnezeirea” nu presupune că noi *devenim* Dumnezeu, în ciuda limbajului destul de îndrăzneț folosit de unii scriitori patristici. „Îndumnezeire” înseamnă că prin inițiativa ce aparține celor trei Persoane divine, omul intră într-o relație personală de *participare* la energiile divine necreate sau la harul divin. Astfel, purtătorul chipului divin devine „în har” ceea ce Dumnezeu este „în esență”.

Are această învățătură temei în Sfânta Scriptură? Sau ea reprezintă ceea ce Harnack numea „elenizarea acută” a credinței creștine primare, o acomodare nesănătoasă la stilul de gândire al antichității păgâne?

Platon vorbea de o transformare a vieții umane prin *anamnesis* („amintire” în sensul unei reactualizări), care sfârșește într-o anumite „asemănare” cu Dumnezeu, iar gnosticii învățau că divinizarea umană rezultă din dobândirea cunoașterii esoterice.

Gândirea ebraică nu cunoaște acest limbaj și nici ideile dualiste pe care le ascunde. Aceasta se datorește în largă măsură preocupării instinctive a evreilor de a apăra transcendența divină și de a evita orice confuzie între realitatea creată și cea necreată. Este evident că scriitorii patristici au folosit verbe ca *theopoiein* („a îndumnezei”), iar mai târziu substantivul *theôsis* („îndumnezeire”), pentru a descrie capătul existenței umane. A fost aceasta o simplă încercare de a adopta și creștiniza limbajul și ideile de

proveniență pur elenistică? Sau acest limbaj reflectă concepte autentice biblice? Cât de fidele mărturiei apostolice sunt expresii precum *genetai Theos* („a devenit Dumnezeu”, Teofil al Antiohiei, Vasile cel Mare) sau chiar afirmațiile Sfântului Ignatie că suntem „purători de Dumnezeu” (*theoporoî*), chemați să fim „Dumnezei prin participare” (*Theon metexete*).

Fără a face o exegeză a textelor, putem arăta o varietate semnificativă de pasaje din Noul Testament care întemeiază și autentifică învățătura patristică despre îndumnezeire.

Textul clasic este II Petru 1, 4, care afirmă că prin făgăduințele lui Dumnezeu, „scăpând de stricăciunea poftelor din lume, ne facem părtași dumnezeieștii firi” (*genește theias koinônoi physeôs*). Acest verset nu este lipsit de dificultăți, întrucât, așa cum am văzut, el afirmă ceea ce Ortodoxia respinge cu fermitate, și anume participarea noastră la însăși *natura* lui Dumnezeu. Limbajul teologic era, desigur, fluid la sfârșitul secolului I – începutul secolului al II-lea, când a fost scrisă această epistolă. Ne putem aminti că, nu mai devreme de secolul al IV-lea, Sfântul Chiril al Alexandriei a putut vorbi de „o (singură) natură (*physis*) a lui Dumnezeu întrupat”.

Sunt și alte mărturii în sprijinul acestei idei în Noul Testament, de la Apostolul Pavel și evanghelistul Ioan, la autorul Evreilor. Învățătura Sfântului Pavel despre adopția filială (Gal. 3, 26; 4, 5; F. Ap. 17, 28), de pildă, alături de binecuvântarea sa care invocă *koinônia* Duhului (II Cor. 13, 13-14), duce în mod clar la ideea participării la viața divină. Totuși, și mai semnificativ este limbajul ce exprimă „christmisticism”-ul său: expresii ca *eu* și *syn Christô* („în Hristos”) și exclamația „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20). Atât Sfântul Pavel cât și Sfântul Ioan oferă o reinterpretare creștină a tradiției *merkabah* din izvoarele apocaliptice iudaice, vorbind de o *vedere* transfiguratoare a lui Dumnezeu, când, la Parusie, îl vom vedea pe Hristos și pe noi înșine în adevărata noastră slavă: „Dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui (*homoivi autô*), fiind că Îl vom vedea cum este” (I In. 3, 2).

Mărturia cea mai clară pentru o doctrină a lui *theosis* în scrierile ioaneice o găsim în conceptul sălășluirii reciproce exprimat de verbul *menein* – „a rămâne/a sta”, dar și „a sălășlui”. Duhul coboară asupra lui Hristos la Botez și „sălășluiește” în El (In. 1, 32), astfel încât același Duh să sălășluiască în cei care cred (In. 14, 17; I In. 3, 24; In. 4, 13). Conceptul ioaneic al „vieții veșnice” deja accesibilă în existența umană terestră și împlinită la eshaton, în „ziua cea din urmă” (In. 5, 21-29), atestă de asemenea participarea reală a umanității la existența divină.

Un alt concept cheie în această privință este acela al „părtașiei” sau participării, exprimat de verbul *metechô* și conotațiile sale, sau de expresia (*syn*) *koinônos ginomai*. Sfântul Pavel acceptă misiunea apostolică pentru a putea deveni părtaș binecuvântării Evangheliei (I Cor. 9, 23), care mai este numită „moștenirea sfinților, întru lumină (...) în împărăția Fiului iubirii Sale” (Col. 1, 12-14). Autorul Epistolei către Evrei merge mai departe atunci când vorbește de părtașia noastră la „o chemare cerească” (Evr. 3, 1), care presupune ca noi să devenim „părtași” lui Hristos (Evr. 3, 14) și Sfântul Duh (Evr. 6, 4). În sfârșit, Apostolul Pavel afirmă încă o dată că acei care învie în Hristos „se vor îmbrăca în nemurirea nestricăcioasă a lui Dumnezeu (I Cor. 15, 25-27).

Am putea cita multe alte pasaje, care toate par să reflecte două teme fundamentale: învățătura lui Hristos cu privire la participarea credinciosului la Împărăție, manifestată în persoana lui Iisus și experiența vie a Bisericii, în care hrist-misticismul paulin culminează în transfigurarea personală. A fi „în Hristos”, prin harul baptismal căruia îi răspundem cu fidelitate și iubire, înseamnă deja a pregusta venirea (a doua) și participarea deplină la viața divină. La fel ca „viața veșnică” în perspectiva Evangheliei a IV-a, îndumnezeirea este o posibilitate *prezentă* pentru cei care rămân în Hristos și în Duh.

Exegeții eterodocși, a căror tradiție sau proprie perspectivă exclude noțiunea „îndumnezeirii”, ar putea insista asupra faptului că aceste pasaje sunt susceptibile de interpretări mult diferite de cele oferite mai sus. E adevărat că e necesară o anumită extrapolare pentru a trece de la mărturia Noului Testament la învățătura patristică despre *theôsis*, precum și pentru a trece de la imaginea biblică a lui Dumnezeu odihnind în „lumina cea neapropiată” (I Tim. 6, 6-16) la tradiția isihastă atonită, conform căreia acea lumină poate fi văzută de ochii trupești. Această extrapolare poate fi făcută doar pe baza *experienței*

eclesiale, prin care Cuvântul viu al lui Dumnezeu este întâlnit nu numai în Scriptură, ci și în celebrarea liturgică și harul sacramental.

În experiența comună a Trupului lui Hristos, „îndumnezeirea este rodul unei căutări lăuntrice neobosite, care începe în prezent și se împlinește în viața sfinților, în Împărăția lui Dumnezeu. Forța călăuzitoare din spatele acestui pelerinaj este „dorul” după Dumnezeu, dorința ardentă de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de a ne odihni veșnic în comuniunea fericită cu El. O rugăciune ortodoxă concentrează acest „dor” asupra persoanei Fiului divin: „Tu ești, Hristoase, adevărata dorință și bucuria negrăită a celor ce Te iubesc pe Tine și toată făptura te laudă în veci!”. Dorul (erôs) ce motivează pelerinajul spre îndumnezeire este în cele din urmă dorul după participarea la viața Sfintei Treimi. Acest dor, mai intens decât oricare altul ne ajută să acceptăm calea anevoioasă a efortului ascetic ce duce la *purificare*, prin *sfințire*, la *iluminarea* transfiguratoare. El este, de asemenea, motivația ce stă la baza vieții morale creștine. Comportamentul etic nu este niciodată un scop în sine. Singura sa justificare reală și finală o găsim în anevoiosul, dar binecuvântatul pelerinaj care duce la comuniunea veșnică cu Dumnezeul iubirii.

Viața morală este, deci, fundamentată pe nezdruclinata „nădejde a slavei” care este „Hristos cel dintru voi” (Col. 1, 27). Este viața asumată ca dar divin, trăită în libertatea Duhului și destinată participării veșnice la slava lui Hristos Cel preamărit: „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind (...) slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă” (II Cor. 3, 17-18). Din această perspectivă, calea moralității creștine nu este altceva decât calea spre îndumnezeire.

Luarea Deciziilor Morale

Până aici am trecut în vedere câteva din elementele esențiale ale teologiei dogmatice ortodoxe care stau la baza deciziilor morale. Ne vom îndrepta acum atenția asupra modului concret în care trebuie luate aceste decizii. Ce este procesul prin care ajungem la aceste judecăți morale? Cum ne pronunțăm asupra ceea ce e bun, corect, drept și potrivit în comportamentul nostru într-o situația dată?

Învățătura patristică ortodoxă abordează această problemă accentuând rolul *conștiinței* și al virtuții numite *diakrisis* (discernământ). Conștiința este facultatea sau capacitatea înăscută de a face judecăți morale. Teologii ortodocși disting o conștiință „anterioară” („inițială”) și una „posterioară” („acuzatoare”). Conștiința anterioară este atât persuasivă cât și deconsiliativă. Ca și conștiința persuasivă, ea ne conduce la anumite fapte ce sunt considerate de facultatea noastră de „discernământ” ca „bine”, adică în conformitate cu voința lui Dumnezeu. Ca și conștiința consiliativă, conștiința anterioară ne îndeamnă să respingem acele fapte, comportamente și atitudini considerate de *diakrisis* a fi rele, greșite, nedrepte sau nepotrivite. Prin urmare, „conștiința anterioară” este o facultate ce exersează discernământul ce precede împlinirea oricărei fapte morale concrete și servește la îndreptarea comportamentului nostru spre împlinirea acelei fapte sau abținerea de la săvârșirea ei. Pe de altă parte, conștiința „posterioară” vine în urma faptei și, tot prin exercițiul discernământului, arată dacă fapta respectivă a fost bună sau rea, corectă sau greșită, conformă cu voința lui Dumnezeu sau opusă ei.

Ca dar al lui Dumnezeu prin care emitem judecăți morale, atât anterioare cât și posterioare faptelor noastre, conștiința este în mod firesc bună. Atunci când vorbim de o „conștiință rea” („cuget rău”) nu emitem o judecată de valoare asupra conștiinței însăși. Ne referim mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi mai potrivit o conștiință „vinovată”. Înțelegem prin aceasta că această conștiință judecătorească este considerată o anumită faptă comisă sau un anumit tip de comportament ca fiind greșite sau rele, iar această judecată aduce un sentiment de durere și tristețe, perceput ca vinovăție sau rușine.

Vinovăția și rușinea sunt de obicei distinse în felul următor: simt vinovăție când *fac* o greșală; simt rușine când eu *sunt* greșeala. Cu alte cuvinte, rușinea este un sentiment de vinovăție intensificat, transferat de la fapta comisă spre mine însumi și simțul meu axiologic personal. Sau, putem spune că ne simțim vinovați atunci când am încălcat anumite reguli acceptate de noi ca normative; pe când rușinea este vinovăția sporită și interiorizată până acolo încât mă condamn pe mine însumi, și nu fapta mea.

În viața morală creștină, vinovăția ne ajută să discernem dacă am fost sau nu ascultători voinței lui Dumnezeu exprimată în poruncile divine. De cealaltă parte, rușinea poate fi atât pozitivă cât și negativă. Dacă săvârșesc o faptă prin care știu că încalc voia lui Dumnezeu exprimată în porunci, făcând acest lucru în mod liber, atunci rușinea este un răspuns potrivit: fapta mea îmi dezvăluie caracterul și pune la îndoială fidelitatea mea în calitate de „copil al lui Dumnezeu”. Totuși, de prea multe ori, rușinea apare dintr-un transfer nesănătos al judecăților mele valorice de la fapta comisă la mine însumi ca persoană. În acest caz, nu atât fapta este percepută ca fiind greșită, pe cât mă consider pe mine ca fiind rău și cu totul lipsit de valoare în ochii lui Dumnezeu, ai celorlalți și ai mei.

Această distincție este foarte importantă în cadrul lucrării pastorale. Preoții care ascultă mărturisirea nu înțeleg adesea că penitentul nu poate admite și învinge vinovăția pentru că ea s-a transformat în rușine. Ne putem căi de faptele și acțiunile noastre vinovate, dar e nevoie de un cu totul alt tratament pentru a scăpa de „falsa vinovăție” sau rușine, mai ales când ea provine din interiorizarea și asumarea judecăților negative făcute de alții asupra noastră.

Conștiința este, deci, în mod firesc bună, pentru că reflectă chipul lui Dumnezeu după care suntem creați. O putem considera o funcție a naturii noastre, care este bună în sine, chiar dacă, fiind „văzută”, este subiect al influenței păcatului. Cu toate acestea, conștiința este fie dezvoltată, fie nedezvoltată, în funcție de gradul în care reflectă chipul divin în om.

În sens moral, termenul „conștiință” a apărut în filosofia greacă în secolul I î.Hr. Substantivul *syneidesis* este derivat dintr-un verb care avea sensul de a cunoaște sau de „a te cunoaște” cu cineva. Acest sens a fost apoi asociat cu ideea de a fi martor la, despre sau pentru cineva, în special pentru sine. În

gândirea iudaică, nu există un echivalent al conceptului grecesc de conștiință, întrucât această gândire nu era una introspectivă și nu a meditat asupra mecanismului intern prin care emitem judecăți privind mai ales propriul nostru comportament. Totuși, Psalmii și Profeții stau mărturie simțului sporit de vinovăție și puternicei conștiințe a păcatului, caracteristice poporului iudeu.

Cea mai veche mărturie iudaică despre conceptul de „conștiință” apare într-o lucrare de origine elenistică, Înțelepciunea lui Solomon (17, 10): „Fiindcă răutatea inimii este plină de temere, ca una ce se știe vinovată și muștrată de ea însăși; ea își vede mărită nenorocirea”. În acest context, conștiința apare ca o voce morală ce semnalează nesupunerea la Legea mozaică. Răutatea își pronunță propria condamnare prin conștiință. Este semnificativă acționarea conștiinței atât înainte, cât și în urma faptei, judecând-o și condamnând-o o dată ce a fost comisă. Conștiința nu numai că declară răutatea ca fiind „plină de temere” și „vinovată”, ci ea este și un bastion împotriva perseverării în fapte rele.

Cele două roluri ale conștiinței apar și în Noul Testament. În Epistola sa către Romani, Sfântul Pavel, vorbind despre legea naturală primită de neamuri, afirmă: „Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor care îi învinovățesc sau îi și apără. În ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor” (Rom. 2, 15-16). Acest pasaj dificil cunoscut sugerează că conștiința este, într-adevăr, o facultate înnăscută ce le permite chiar și păgânilor să cunoască legea „naturală” sau voința lui Dumnezeu, dar aceeași facultate emite judecăți asupra acelor fapte care contravin legii divine. Păgânii, ca și iudeii, sunt responsabili pentru faptele lor morale pentru că și ei sunt călăuziți de capacitatea înnăscută – dăruită de Dumnezeu – de a distinge binele de rău, dreptatea de nedreptate. Totuși, așa cum reiese din meditația îndurerată a Sfântului Pavel de la Rom. 7, conștiința nu determină în mod obligatoriu comportamentul nostru. Chiar și cei botezați în lăuntrul Trupului lui Hristos, a căror viață e plină de harul și puterea Sfântului Duh, sunt antrenați într-un conflict permanent între bine și rău, drept și nedrept, între supunerea față de voința lui Dumnezeu și înrobirea în propria voință. Conștiința rămâne totuși vocea lăuntrică ce judecă acțiunile noastre și ne călăuzește, pas cu pas, spre dobândirea cât mai deplină a *virtuților*, care sunt calități morale prin care reflectăm în faptele noastre zilnice, compasiunea, dragostea și milostivirea lui Dumnezeu.

O ilustrație ulterioară oferă capitolele 8-10 din I Corinteni. Aici, conștiința are rolul de a face deosebirea între cei „slabi” și cei „puternici” în problema mâncării cărnii sacrificate idolilor. Conștiința îi conduce pe cei puternici spre realizarea unui comportament edificator, care să servească la zidirea Bisericii ca și comunitate. Ea face acest lucru atât prin canalizarea faptelor noastre înspre bine, cât și prin condamnarea lor o dată ce au fost săvârșite.

În sfârșit, Sfântul Pavel tratează un aspect al conștiinței care confirmă concepția sa privind destinul „celor de un neam cu mine, după trup” (Rom. 9, 1). El afirmă aici despre conștiința sa care depune mărturie despre tristețea pe care o simte în legătură cu respingerea lui Hristos de către prietenii săi iudei, este reală și neprefăcută. Important în acest pasaj este conștiința Apostolului care depune mărturie în *Duhul Sfânt*, iar adevărul acelei mărturii are temelia în *persoana lui Hristos*. Așa cum se exprima un exeget, conștiința este „însuflețită de Duhul” și „luminată de Hristos”.

Discursul moral apusean din perioada medievală (Toma d'Aquino) vorbește despre conștiință ca despre acea facultate a intelectului prin care cineva emite judecăți morale. Ea este capacitatea prin care ne recunoaștem datoria de a săvârși fapte considerate morale sau în conformitate cu voința divină. Această capacitate este exersată în lumina a ceea ce Aquino numește *syneidesis*, „primele principii ale acțiunii morale”. Aceste principii trebuie să ne devină proprii printr-un proces de *educație*. Deși conștiința este darul lui Dumnezeu, ea poate să greșească. Se pot săvârși fapte reprobabile „cu conștiința împăcată”, de la abuzul asupra copiilor prin pedepse exagerate, până la crima „purificării etnice”. De aceea, conștiința trebuie educată, iar această educație se dobândește în mare măsură prin tradiția ascetică a Bisericii: prin rugăciune, slujbele sacramentale și liturgice, studiul biblic, ș.a. Educația conștiinței noastre se bazează de asemenea pe modul în care știm să învățăm din faptele celor aflați deasupra noastră în credința, dragostea și cunoașterea lui Dumnezeu. În zilele noastre, constatăm o lipsă a maeștrilor spirituali (cum erau vestiții stareți din Rusia secolului al XIX-lea), a căror viață și experiență i-au condus la o înălțime a înțelepciunii

care este esențială pentru desăvârșirea conștiinței. În cea mai mare parte, trebuie să ne bazăm pe tradiția scrisă a Bisericii: Scriptura, Liturgia și hagiografia sau viețile sfinților.

În această privință, avem multe de învățat din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune: „Nu disprețui conștiința, pentru că ea te sfătuiește întotdeauna spre ce e mai bine. Ea îți arată voința lui Dumnezeu și a îngerilor, te eliberează de murdăriile ascunse ale sufletului, iar când vei părăsi această viață, îți va dăruia intimitatea cu Dumnezeu”.

Sfântul Maxim descrie conștiința ca pe un prieten apropiat, care te sfătuiește „spre ce e mai bine”, ne dezvăluie voința lui Dumnezeu, ne apără și ne eliberează de influența stricăcioasă a propriilor noastre raționament și sentimente sau „pasiuni”. Și mai surprinzător, Maxim descrie conștiința ca un avocat, care ne apără și ne dezvinovățește înaintea judecății divine. În același timp, ea pune temelia comuniunii noastre eterne cu Dumnezeu, atâta vreme cât ne ajută să devenim „desăvârșiți”, precum și Tatăl nostru ceresc desăvârșit este.

În altă parte, Maxim arată că educația conștiinței noastre se face prin dobândirea virtuților: „Cel care a dobândit virtuțile și s-a îmbogățit în cunoștință, privind de aici înainte lucrurile în chip natural, pe toate le face și le spune după dreapta judecată, nealunecând nicidecum de la aceasta. Căci după cum întrebuițăm lucrurile cu dreaptă judecată sau fără judecată, devenim virtuoși sau răi”.

Această viziune optimistă asupra rolului virtuților în viața omenească își are temeiul în experiența personală a Sfântului Maxim. Ea este în conformitate cu convingerea creștină fundamentală că conștiința este educată, iar persoana devine „bună” prin săvârșirea faptelor bune. Virtutea se dobândește prin exercițiul faptelor bune.

Aceasta, oricum, ridică întrebarea: cum ne exersăm discernământul care duce la acțiuni virtuozitate? În discuția privitoare la această problemă, Fr. Stanley Harakas enumeră câteva elemente care intră în procesul de luare a deciziilor morale. El pune un accent deosebit pe resursele oferite de Biserică sub forma Scripturii, a canoanelor, a învățaturii autorității ierarhice și a Liturghiei. Acestea oferă „legi” sau „reguli” care servesc la dezvoltarea dorinței lui Dumnezeu și la crearea răspunsurilor la această dorință. Limbajul deontologic va apărea rigid multora în zilele noastre de acut egocentrism, cu relativismul său în scop propriu și căutare asiduă de satisfacție imediată. Oricum, ideea lui este bine primită. America este o societate lipsită de un etos ortodox. Există o tendință de a crea tipare de comportament, mai puțin din convingere religioasă cât din putere economică. Consumul și competiția, considerate vicii de către tradiția biblică și patristică, au fost ridicate la statutul de virtuți de către cultura modernă occidentală. În consecință, populația creștină se găsește adesea în derivă, incapabilă să distingă între valorile veritabile care reflectă voința lui Dumnezeu și cele care derivă din obiceiurile sociale sau din comoditate („De fapt, nu avem nevoie de o nouă mașină?”, „Nu-i mai bine pentru un copil să fie crescut de un cuplu «de același sex» decât să crească într-un orfelinat?”). Răspunsul la întrebările de acest fel pot fi formulate cum trebuie doar dacă reflecția morală care duce la ele se află „în mintea Bisericii”, tradiția vie care oferă „modele” clare și autoritative de comportament creștin.

Totuși, așa cum arată Fr. Harakas, „regulile” se pot contrazice, iar principiile tradiționale pot fi nepotrivite în acțiunea de luare a unor decizii particulare, mai ales în situațiile critice cu care se confruntă sfera bioetică. Avem nevoie de alte criterii. De aceea, alături de consecințele faptelor noastre, vom pune și intențiile, motivele și mijloacele noastre. Conștient de pericolul unei etici „contextuale”, el face un portret al *situației* în care trebuie luate decizii particulare. Ne vom opri mai târziu asupra importanței unui asemenea portret, atunci când vom încerca să convertim principiile morale abstracte în răspunsuri concrete la momentele critice din experiența umană. Aceasta nu înseamnă că, în locul principiilor, vom ajunge la relativism, ci înseamnă că recunoaștem *aplicarea principiilor morale trebuie făcută ținând seama de întregul complex contextual* (sau de situația cu care ne confruntăm). De pildă, vom fi de acord cu menținerea vieții unui adolescent, victimă a unui accident, dar vom fi împotriva aceluiași tratament pentru un nou-născut.

Deși deciziile noastre morale trebuie luate în funcție de contextul sau situația noastră, aceasta nu înseamnă aderarea la o „etică contextuală”, popularizată câteva decenii în urmă de Joseph Fletcher, care

încă influențează reflecția morală de azi. În „etica contextuală”, criteriile pentru judecățile morale sunt oferite de situația însăși. Morala absolută nu există. În forma sa extremă, aceasta este o etică a relativismului, pentru că ia decizii pe baza unor criterii subiective precum „calitatea” vieții în discuție. Vom reveni la relația dintre „calitatea” și „sfințenia” vieții, problemă atinsă în treacăt în introducere. Deocamdată ajunge să spunem că morala absolută oferită de Sfânta Tradiție pot și trebuie tradusă și aplicată potrivit la fiecare situație dată. Pe lângă elementele Tradiției menționate mai sus, sunt și alte resurse care se oferă în viața creștină și care ajută la luarea deciziilor dificile, atât pentru noi, cât și pentru cei aflați în grija noastră.

Facem judecăți etice și acționăm ca atare în aproape fiecare clipă a vieții. Întrebarea „Să golesc frigiderul?” sau „Să raportez la poliție sunetele de pistol pe care le-am auzit în spatele ușii de vis-à-vis?” sunt amândouă întrebări morale, deși de o stringență diferită. Ele se referă nu doar la comportamentul meu, ci și la *consecințele acestui comportament* pentru sănătatea mea spirituală și pentru a altora. În cele mai multe cazuri, o reflecție de moment – practic un reflex instinctual – mă determină să acționez în conformitate cu ceea ce simt eu că e cel mai bine sau potrivit. Atunci când se naște un conflict între ceea ce *vreau* și ceea ce știu că e conform voinței lui Dumnezeu, conștiința mea „anterioară” intră în joc. Opțiunea mea va fi determinată de modul în care sistemul meu axiologic a fost modelat de învățătura Bisericii (și de soluțiile comportamentale pe care le dau pe baza acestor valori). Astfel, acesta este, de obicei, un proces clar definit. Ori mă supun conștiinței mele, ori nu o fac și cad, intenționat, în păcat sau nesupunere față de poruncile divine.

Oricum, multe din problemele bioetice cu care ne confruntăm fie nu comportă o soluție concretă care să acopere toate cazurile, fie nu au fost cântărite suficient de către teologi și alți oficiali din cadrul Bisericii, pentru a da un răspuns definitiv. Chiar cele mai sincere încercări de a analiza o problemă în funcție de legile Bisericii, motivele și mijloacele noastre și eventualele consecințe, adesea ne lasă un sentiment de frustrare. Dar trebuie luată o decizie, poate una de viață și de moarte; ori ne lipsesc resursele necesare pentru a *decide* într-un mod corect sau conform cu ceea ce credem că este voința divină. De fapt, adesea voința lui Dumnezeu nu este deloc clară, iar noi suntem tentați să ne ridicăm mâinile spre cer, disperați.

Teologii moraliști ortodocși (printre ei și Fr. Harakas) ar spune că procesul care declanșează această frustrare nu poate duce decât la un punct mort. Fie că deciziile noastre implică probleme cotidiene mărunte, fie o judecată de viață și de moarte ce trebuie luată pe moment, aceste decizii sunt fidele voinței divine atâta timp cât ele sunt niște decizii *eclesiale*, luate în virtutea unei conștiințe care se conformează *spiritului Bisericii*.

Aceasta mai înseamnă că deciziile dificile pe care suntem chemați să le luăm, sunt de fapt luate *în comunitatea Bisericii*, comunitatea celor vii și adormiți, a „sfinților” din toate timpurile, cu care formăm împreună Trupul lui Hristos. Pe de o parte, apelăm la sfatul lor, printr-un dialog personal sau prin scrierile lor (Câți dintre noi nu au dobândit o slavatoare intuiție din scrierile unor oameni ca Nicholas Motorilov, ori părintele Alexander Eltchaninov, ori Sfântul Siluan Athonitul), pe de altă parte, *noi cerem rugăciunea sfinților*, mijlocirea lor pentru noi, pentru a fi călăuziți în reflecțiile noastre etice, ne rugăm să fim conduși de harul și puterea Sfântului Duh spre fapte ce corespund voinței divine.

Trebuie să spunem că nu luăm niciodată singuri deciziile morale. Judecățile noastre morale și faptele ce decurg din acestea, sunt făcute întotdeauna în lăuntrul Trupului viu al Bisericii. Prin botez noi devenim „întrupăți” unul în celălalt, „mădulare unii altora” (Rom. 12, 5). De aceea, deciziile pe care le iau afectează sau influențează întregul Trup. Așa cum propria-mi păcătoșenie afectează întreaga comunitate eclesială, precum și familia și cercul meu de prieteni, la fel se întâmplă cu deciziile mele morale, care influențează, în bine sau rău, întreaga „comunitate a sfinților”. Aspectul pozitiv, promisiunea minunată a acestui adevăr, este că mă pot baza pe ajutorul Trupului întreg în momentele mele critice, prin dragostea membrilor săi, prin grija, implicarea personală (acolo unde e nevoie), dar, mai ales, prin rugăciunea acestora.

Concret, aceasta înseamnă ca noi toți, clerici și laici, trebuie să construim niște sisteme de sprijin alcătuite din experți și prieteni apropiați, care să ne ofere sprijin și sfaturi atunci când avem de luat decizii dificile. Și mai înseamnă că noi, *ca Biserica*, trebuie să recunoaștem și să acceptăm responsabilitatea noastră față de ceilalți, pentru a le oferi ajutorul, călăuzirea și intervenția de care au nevoie. În pragul morții sau atunci când unul din noi e aruncat în depresie și deznădejde de boala grea de care suferă, ori atunci când un cuplu se află în pragul divorțului, de multe ori suntem tentați să ignorăm problema, de obicei din jenă sau teamă. „Nu vrem să ne implicăm”. Este vorba de aceeași atitudine de conservare, tradus în cadru parohial, care ne face să dăm înapoi pe străzile din Manhattan când vedem pe cineva stând pe pragul ușii sau într-un șanț. Pur și simplu nu vrem să ne amestecăm... Nu trebuie deci să ne mirăm că teologii moraliști ortodocși s-au simțit obligați să dezvolte o etică bazată pe imperativul iubirii care se dăruiește și se sacrifică pe sine pentru ceilalți.

În ultima analiză, există un singur motiv pentru care creștinii acceptă calea îngustă a vieții morale. Dacă alegem dragostea jertfelnică în locul hedonismului, pe Dumnezeu în locul Satanei, aceasta se întâmplă pentru că suntem convinși – pe baza propriei experiențe și a mărturiei altora – că Dumnezeu Însuși este iubire, că El este Creatorul și Stăpânul ultim al vieții noastre pe care El singur o dăruiește cu sens și valoare. Ca atare, El se implică în fiecare criză cu care ne confruntăm și în fiecare hotărâre pe care o luăm. Asemenea crize și alegeri fac parte din viața zilnică. Ele nu pot fi evitate, de vreme ce sustragerea de la luarea unei decizii și de la acționarea în consecință, este un act moral în sine. Atunci când se întâmplă să nu discernem voința lui Dumnezeu într-o situație concretă, trebuie să ne amintim că Ispititorul lucrează cel mai bine prin confuzia, frustrarea și disperarea noastră. În momentele în care suntem obligați să luăm o decizie importantă, dar nu putem identifica voința divină, trebuie să cercetăm problema cu multă atenție și să ne reamintim intuiția marilor asceți ai Bisericii, potrivit căreia asemenea momente critice reprezintă câmpuri de bătălie, arene ale Spiritului, în care decizia cea mai importantă pe care o putem lua este *să ne predăm în mâinile pline de milă ale lui Dumnezeu atât pe noi, cât și pe ceilalți impicați*.

Ajungem astfel la o concluzie paradoxală, dar inevitabilă: dacă putem ști cu siguranță că o anumită decizie morală este conformă cu voința lui Dumnezeu și reprezintă „alegera corectă”, în cele din urmă nu mai are nici o importanță. Cea ce contează este faptul că în meditațiile noastre morale agonizante (privind, de pildă, grija cuvenită oferită unui părinte muribund sau un răspuns adecvat unui comportament distructiv al unui narcoman), noi vom respinge ispita orgolioasă de a ne socoti stăpâni pe situație și, în schimb, „ne predăm pe noi înșine și pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu”. Aceasta nu înseamnă că renunțăm la libertatea noastră sau fugim de responsabilitate, ci înseamnă că dăm lui Dumnezeu ce este al Său, și anume, întreaga noastră viață, cu motivele și dorințele noastre, cu alegerile și faptele noastre. Toate acestea le facem cu convingerea neclintită că în orice situație în care acționăm în virtutea unei iubirii dezinteresate, Dumnezeu poate converti greșelile și judecățile noastre eronate în ceea ce este necesar pentru realizare scopului Său. Credința Bisericii este că voința divină conduce totul. Prin urmare, esența vieții morale creștine constă în predarea propriei noastre voințe voinței lui Dumnezeu, cu ruga fierbinte ca voința Sa să se împlinească.

Această predare totală este necesară chiar dacă nu suntem siguri că acționăm potrivit „spiritului lui Hristos” sau că ne potrivim faptele noastre cu acesta. E nevoie de credință profundă și o smerenie desăvârșită pentru a ne recunoaște propriile limite atunci când luăm decizii morale pentru a ne adresa forului potrivit. E nevoie, de asemenea, de smerenie și încredere pentru a ne îndrepta spre ceilalți și a le cere ajutorul în astfel de momente, prin dragostea și mijlocirea lor. Dar exact aceasta ni se cere ca membri ai Trupului și mădulare unii altora. Prin urmare, întâia și ultima decizie pe care trebuie să o luăm este aceea de a supune deliberările noastre morale celui care este Capul acestui Trup, cu singura preocupare ca fiecare faptă pe care o vom săvârși într-o anumită situație, să fie spre slava Sa și spre mântuirea celor pe care ni i-a predat în grija noastră.

În capitolele următoare, ne vom îndrepta atenția către unele probleme etice concrete, dintre care multe au apărut grație recentelor descoperiri în sfera biomedicale. Pentru a asigura temelia pentru

meditația asupra moralității noilor proceduri reproductive, alături de problema avortului, vom începe cu câteva considerații asupra naturii și semnificației sexualității umane. Dorim să oferim o perspectivă fidelă Scripturii și tradiției patristice, accentuând mai ales un aspect nu numai neglijat, dar și respins de atitudinile predominante: faptul că activitatea sexuală își găsește împlinirea și unicul context adecvat în legătura consacrată a căsătoriei.

Vom ajunge apoi la o evaluare privind recenta dezbatere asupra „începutului vieții umane”. Concluziile noastre privind această problemă vor determina în mare măsură atitudinea pe care o vom adopta vis-a-vis de proceduri precum avortul, fertilizarea în vitro și ingineria genetică care implică gameții umani. Dar problema începutului vieții este strâns legată de cea a sensului ultim al existenței personale, al suferinței și morții. În consecință, răspunsul la întrebarea „când începe viața umană?” va determina atitudinea noastră față de problemele legate de sfârșitul vieții, precum înlăturarea durerii, directivele avansate și în general, grija și tratarea pacienților muribunzi.

2. Sexualitate, Căsătorie și Responsabilitate

*„Soțul și soția sunt un singur trup la fel cum
Hristos și Tatăl una sunt”.*

*„Dacă ne întemeiem familiile, căutând lucrurile
care plac lui Dumnezeu, vom fi potriviți pentru a
supraveghea Biserica, deoarece, într-adevăr,
familia este o mică Biserică. De aceea, este posibil
să-i depășim pe ceilalți în virtute, devenind niște
buni soți și soții”.*

*„Oridecâteori dai un sfat soției tale, întotdeauna
să începi prin a-i spune ce mult o iubești”.*

– Sf. Ioan Hrisostom

Modul în care ne pronunțăm asupra moralității avortului, a reproducerii asistate și a manipulării în vitro a gameților umani, depinde de locul pe care-l atribuim sexualității în experiența omenească. Care este scopul prim al sexualității: procrearea, sau ceva mult mai esențial, mai profund? Dorința unui cuplu de a avea un copil este de la Dumnezeu, sau este doar expresia unui instinct evolutiv care ne ajută să ne păstrăm moștenirea genetică dând naștere la urmași din propriul nostru ADN? Răspunsul la aceste întrebări ne va arăta dacă avortul la cerere este o opțiune pentru noi și până unde putem merge în privința tehnologiilor reproductive ce facilitează concepția.

Revoluția Sexuală

Concepția noastră asupra locului și scopului sexualității s-a schimbat atât de mult în ultimele decenii, încât ne-ar fi de folos o evocare, pentru început a „atmosferei sexuale” pe care o întâlnim în societatea americană în pragul acestui mileniu. Dacă experiența sexuală printre adolescenți nu mai este ceva nou, numărul tinerilor care sunt „activi sexual” a crescut dramatic în ultimele trei decenii. Homosexualitatea, cândva un subiect tabu ce provoca reacții de la proastă dispoziție la revoltă, este acum un subiect obișnuit de discuție în media și în programele de învățământ privind educația sexuală. În parte datorită crizei SIDA, dar și din cauza dorinței de afirmare a „mândriei” de a fi homosexual și a „drepturilor” acestora, s-a început un serios studiu științific asupra originii homosexualității, pentru a determina relația dintre „natură” și „educație” în cadrul acestui fenomen. Este orientarea sexuală condiționată, deci modificabilă? Sau își are originea în genele noastre și atunci nu se poate schimba nimic. Oricum, homosexualitatea „a ieșit la lumină”, iar unii preoți și teologi se numără printre cei care o apără ca fiind de la Dumnezeu și voită de Dumnezeu și de aceea trebuie protejată prin drepturi și privilegii speciale aprobate prin lege.

Pentru foarte mulți oameni, printre ei chiar creștini, această transformare în ethosul țării noastre este de apreciat. Ei consideră libertatea sexuală ca fiind un item vital pe agenda noastră culturală, asemenea mișcării pentru drepturile civile din anii '60. Așa cum Bisericele acelor ani s-au pus în fruntea marșurilor interrasiale și a altor demonstrații, unele Biserici de azi joacă un rol hotărâtor în cadrul mișcării spre emanciparea sexuală prin răspândirea de afișe și alte declarații care consideră activitățile sexuale extraconjugale (îndeosebi cele pre-conjugale), alături de relațiile homosexuale, drept normale și chiar de dorit. Multe inițiative de acest gen, luate de diverși lideri din cadrul Bisericilor protestante (mai ales), exprimă totuși o opinie minoritară. Acest lucru este evident din ostilitatea generală ce a însoțit declarațiile recente ale luteranilor și prezbiterienilor asupra sexualității umane, ambele fiind retrase în urma unor critici mai puțin vehemente.

Care este poziția ortodoxă în această problemă? Evident, nu fără o urmă de îndoială/circumspecție, vom încerca în continuare o expunere a punctului de vedere ortodox.

Încă de la începutul anilor '70, Statele Unite s-au declarat o societate „eliberată sexual”. Sunt de acum trecute constângerile victoriene care, pentru după părerea multora, au adus represiune sexuală și sexism patriarhal. Lucrurile s-au schimbat în mod hotărâtor, adesea în bine: femeile beneficiază de un tratament mai bun la locurile de muncă, abuzurile sexuale sunt recunoscute și condamnate, iar soții se simt mai puțin obligați să rămână în cadrul unei căsătorii compromise. Totuși, de-a lungul anilor, atât experiența pastorală cât și mass-media au arătat că revoluția sexuală a adus în societatea americană mai mult confuzie decât libertate, mai mult libertinaj decât eliberare. Odată ce televiziunea și-a intrat în rol, iar producătorii au început să realizeze puterea sexualității în vânzarea produselor, a început reeducarea socială în masă privind valorile sexuale, aceasta ducând la o importantă restructurare a rolurilor sexuale tradiționale. O consecință majoră a fost dărâmarea vechilor tabuuri legate de pornografie, sex extraconjugal, și copii „ilegitimi”. De la jocurile inocente ce caracterizau relațiile (publice) dintre bărbat și femeie din prima jumătate a secolului, s-a trecut la comportamentul dezinvolt și la epidemia sarcinilor la adolescente.

Punând lucrurile în balanță, se pare că această „revoluție” nu a adus nimic deosebit în progresul societății. S-a creat în schimb o atmosferă de fixație și exploatare sexuală ce impune o imoralitate indispensabilă – o ieftină și seducătoare trivialitate – în toate domeniile. Filmele „R” sau chiar unele „PG-B” prezintă acum actul sexual atât de explicit încât ele ar fi fost evaluate drept pelicule „X” în urmă cu câțiva ani. Limbajul explicit sexual și scatologic a devenit obligatoriu, chiar și *in prime time*. Prezervativele sunt mai la îndemână pentru adolescenții de azi decât țigările, iar educatorii, psihologii și pastorii sfătuiesc pe tinerii noștri, băieți și fete, să nu plece de acasă fără a avea unul asupra lor. Mare parte din această îndoctrinare perversă (numită în școlile noastre eufemistic: „educație sexuală”) este

justificată cu referire la SIDA – fără a conștientiza faptul că această boală nu ar exista dacă societatea noastră nu ar scuza ceea ce în generațiile anterioare era socotit drept comportament imoral.

Cu alte cuvinte, pragul nostru de toleranță a explicității și exploatării sexuale s-a micșorat în mod dramatic. Ironic este faptul că, deși încurajăm saturarea sexuală a mediei și a culturii în general, totuși recunoaștem și condamnăm abuzurile abominabile suferite de atâtea femei și copii, de la hărțuirea sexuală la locul de muncă și viol, la pedofilie. Pe de o parte, condamnăm forme comportamentale ce violează drepturile omului, pe de altă parte, încurajăm o atmosferă de abuz și exploatare pentru că ea servește linia economică de bază. Dar o societate care trăiește o astfel de ambivalență, frizând schizofrenia, nu poate dăinui. Peste un milion și un sfert de avorturi în fiecare an, frecvența înspăimântătoare de abuzuri la copii, o rată a divorțului de aproape 50% împreună cu practica general acceptată a concubinajului, „căsătoriile” homosexuale și dezmembrarea excesivă dar nu mai puțin reală a familiei moderne ca unitate socială de bază – acestea sunt consecințele unei revoluții sexuale deviate, al căror impact asupra calității vieții americane este cel puțin la fel de puternic și defavorabil precum răspândirea continuă a SIDA.

Prețul spiritual și psihologic al acestei situații este incalculabil. Tinerii adolescenți experimentează sexul de multe ori nu dintr-o dorință personală și fără o judecată prealabilă, ci doar pentru a fi la modă, pentru a fi priviți de prieteni cu alți ochi. Dacă ne gândim la filmele care descriu cupluri diverse care ajungând în dormitor de la prima întâlnire, dacă ne uităm la aluziile făcute la organele genitale și la sexul oral, dacă homosexualitatea activă se ascunde sub eticheta aprobată de „gay” și e acceptată ca un „stil alternativ de viață viabil”, atunci nu e de mirare că a apărut o prăpastie de netrecut între morala biblică și etica individualistă – libertină a vremurilor de azi. Ca o consecință, tinerii creștini par la fel de vulnerabili ca oricine la confuzie, disperare și suicid. Educatorii lor – părinți, preoți, profesori – întâmpină de multe ori problemele sexuale fie cu indiferență, fie cu mânie. Nici una din aceste atitudini nu ajută, întrucât nici una nu vindecă, nu oferă o soluție. Ambele reacții tind să-i împingă pe tinerii noștri chiar mai departe pe drumul spre un comportament destructiv, pentru ei înșiși – promiscuitate, iar pentru ceilalți – avorturi.

Datorită mediului în care au crescut, acești tineri sunt pe cale să renunțe la morala biblică, mai ales în ce privește sexualitatea, considerând-o demodată și constrângătoare. Madison Avenue ne-a învățat că acesta este generația „să ne simțim bine”; juriștii ne-au convins de primatul drepturilor asupra responsabilităților; iar terapia *pop* ne-a condus într-o călătorie implacabilă spre sine având ca destinație „autorealizarea”, adică împlinirea dorințelor noastre fundamentale. Dumnezeu nostru este Mamona, scopul nostru „viață bună”, iar modul de a o obține este competiția agresivă. Suntem mai degrabă într-un picnic, decât într-un pelerinaj, tânjind după satisfacția imediată, în loc de consolarea eternă. Într-o asemenea atmosferă, imperativele biblice ale fidelității, sacrificiului de sine și luptei împotriva păcatului nu pot apărea altfel decât demodate, irelevante și inoportune – mai ales pe tărâmul sexualității, de vreme ce „sexul” este una din puținele plăceri de care oamenii se pot bucura în lumea turbulentă și aparent lipsită de sens a zilelor noastre.

Dacă cei mai mulți creștini ortodocși nu s-ar exprima atât de vehement/categoric, acesta este totuși modul în care ei experimentează ethosul cultural, al lor și al copiilor lor. Este vorba de o analiză dublată de un sentiment de frustrare și neputință. „Majoritatea morală”, dacă ea a existat vreodată, pare să fi devenit o minoritate redusă la tăcere, ale cărei valori tradiționale au fost călcate în picioare de formula: „Dacă îți face plăcere, fă-o” (etica satisfacției personale și imediate). Deși fără prea multe șanse de a fi luată în seamă, Biserica Ortodoxă continuă să afirme învățătura tradițională asupra sexualității, învățătura ce reflectă valorile conservatoare ale majorității credincioșilor „tradiționaliști”, indiferent de apartenența confesională. Totuși, Ortodoxia își fundamentează învățătura despre sexualitate pe viziunea ei teologică specifică, și nu pe moralismul puritan. Acest lucru esențial trebuie bine înțeles, dacă vrem să pătrundem unicitatea punctului de vedere ortodox.

În experiența noastră, sexualitatea nu este o opțiune. Ea este un „ibold” esențial, care exprimă o nevoie elementară a fiecărui om: nevoia de afecțiune, înțelegere, compasiune, tandrețe și dragoste.

Sexualitatea înseamnă mult mai mult decât simpla activitate genitală. Ea privește întreaga persoană umană: minte, trup și suflet. Dăruită de Dumnezeu ca notă definitivă a umanității noastre (vom reveni asupra acestui subiect), distincția sexelor și expresia ei sexuală ne oferă posibilitatea de a experimenta cele mai adânci și intime relații pe care le putem cunoaște.

Dacă sexualitatea este ieftină și denaturată, la fel se va întâmpla cu relațiile pe care le implică. Atunci când satisfacerea de sine devine mai importantă decât sacrificiul de sine făcut din dragoste și respect pentru altul, chiar noțiunea de „relație” – care implică reciprocitate – este adânc compromisă. Ca o consecință a revoluției sexuale, trăim urmările acestui compromis la o scară fără precedent în istorie. De aceea, este mai important ca niciodată să auzim și să proclamăm „vocea Bisericii”: înțelepciunea revelată privind adevărata noastră ființă și relațiile noastre cu ceilalți.

Legământul Conjugal

Care este de fapt învățătura ortodoxă privind sexualitatea umană și responsabilitățile ei inerente? Pentru a răspunde acestei întrebări, ne vom concentra asupra învățaturii biblice și patristice, întrucât cele două constituie elementele complementare ce formează Sfânta Tradiție¹.

Studiile recente privind sexualitatea se referă fie la căsătoria creștină și caracterul ei sacramental, fie la problema sensibilă a sexelor și implicațiile ei pentru clerul Bisericii (sacerdoțiul creștin). Deși nevoia unui studiu ortodox amplu asupra sexualității este imperioasă, scopul nostru aici este cu totul altul și mult mai modest. Vom încerca, în primul rând, să demonstrăm rolul esențial al sexualității în viața umană și în relațiile între oameni, și vom formula apoi câteva concluzii privind unele practici sexuale concrete, atât în cadrul, cât și în afara căsătoriei.

Discuțiile privind sexualitatea se concentrează, de regulă, asupra relației dintre funcțiile ei procreative și „unitive”. Care este scopul prim al sexualității: nașterea de copii, sau întărirea legăturii conjugale printr-o împărtășire reciprocă, incluzând plăcerea experienței sexuale? Problema nu este una nouă. Voi încerca să o abordez din punctul de vedere al responsabilității ce derivă din legământul conjugal, acesta fiind singurul mod în care putem înțelege rolul procreerii și al plăcerii sexuale în cadrul unei relații.

Legământul pe care Dumnezeu îl încheie cu Israel implică o responsabilitate și un angajament reciproc. El le dă primilor oameni misiunea: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți fața pământului și îl supuneți”, oferindu-le astfel dominația asupra creației lui Dumnezeu Însuși. Așa cum citim și în Psalmul 8, acest mandat implică atât binecuvântare, cât și responsabilitate, elementele componente ale „Legământului”. De-a lungul istoriei lui Israel, Dumnezeu a încheiat numeroase legămături: cu Noe, Avraam, Moise și David, fiecare implicând angajamentul Său necondiționat de a împlini o promisiune sau o obligație cu valoare eternă. Lui Noe, și prin el întregii creații, Dumnezeu îi promite ca nu va mai pierde pământul niciodată (Gen. 9, 1-17). Îi promite apoi lui Avraam că îi va dăruia și urmașilor săi pământul Canaan (Gen. 15), pecetluind promisiunea cu porunca circumciziunii prin care Israel își afirmă propriul angajament în relația legământului. Moise este receptorul legământului făcut de Dumnezeu cu poporul Său pe Sinai, care trebuie păstrat printr-un comportament etic adecvat și prin ceremonii cultice. Prin profetul Natan, Domnul afirmă în privința lui David: *II Sam. 7, 13-14*.

Dumnezeu promite astfel că din seminția lui David se va naște Împăratul-Mântuitor al poporului ales. Circumstanțele tragice ce-l înconjoară pe profetul Osea privind mariajul său cu desfrânată Gomar, trasează imaginea fidelității divine față de fiecare legământ și pe aceea a trădării lui Israel. În fine, Biserica, adevăratul Israel al lui Dumnezeu (Gal. 6, 16), care unește pe iudei și păgâni în unicul Trup al lui Hristos, este moștenirea unui nou legământ, nu în literă, ci în spirit (II Cor. 3, 6). Acesta este noul legământ sau „noul testament” în sângele lui Hristos, care se varsă pentru viața lumii. În fiecare din aceste cazuri, cele două părți implicate se angajează la o fidelitate necondiționată față de împlinirea unei promisiuni de durată eternă.

Am văzut deci cum Legământul încheiat de Dumnezeu cu Israel și cu Biserica implică fiecare parte într-o responsabilitate și un angajament reciproc. Dacă Israel „se desfrânează” și comite adulter prin întoarcerea la idoli sau la „alți dumnezei”, legământul poate fi restabilit prin pocăința poporului și iertarea divină. La fel se întâmplă cu membrii Trupului lui Hristos care, uitând de Capul acestuia, se abandonează păcatului. Alegerea implică un angajament etern divin și uman, în care Dumnezeu rămâne mereu credincios. Dacă noi putem încălca acest angajament prin păcat, astfel încât legătura legământului poate fi ruptă, totuși, Dumnezeu nu vrea ca această stare să rămână pentru veșnicie.

În cadrul Bisericii, expresia cea mai clară și deplină a acestui angajament o constituie taina căsătoriei. (Este, desigur, implicit în alte taine; în special la Botez și Hirotonie). Scopul căsătoriei este de

¹ Ortodoxia a considerat întotdeauna Scriptura ca fiind Cuvântul normativ și canonic al lui Dumnezeu. Ea respectă de asemenea învățăturile Părinților Bisericii, în special tradiția grecească, considerând că aceștia oferă cea mai fidelă – deci cea mai autoritativă/normativă – interpretare a Scripturii, deși este conștientă de faptul că scriitorii patristici pot uneori greși. Numai Sfânta Scriptură este „canonică”, adică fără greșală în doctrina și morala sa. Aceasta înseamnă că Scriptura păstrează întreg Adevărul revelat, pe care-l transmite atunci când este corect interpretat.

a asigura, între două persoane, o legătură bazată pe responsabilitate și fidelitate, care reprezintă și reactualizează legătura veșnică stabilită de Dumnezeu cu poporul Său ales. Din această perspectivă Apostolul afirmă că mariajul este o „mare taină” care este strâns legată de Hristos și Biserică (Efes. 5, 21-23, epistola ce se citește la cununia ortodoxă). Această legătură a legământului prin care Dumnezeu lucrează la mântuirea noastră este în esență o legătură nupțială. Si invers, relația nupțială își atinge scopul și se împlinește numai atâta timp cât este bazată pe angajamentul etern al legământului.

Expresia sexuală își are locul potrivit numai în cadrul legământului conjugal. Ortodoxia afirmă că singurul loc în care „sexualitatea genitală” poate fi adecvată la un sfârșit bun, potrivit, este contextul unei uniri conjugale binecuvântate, monogame și heterosexuale. Fiecare adjectiv este important. „Monogamă” pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu gelos, angajamentul Său față de poporul Său este total și fără compromisuri; de aceea, mariajul implică angajamentul exclusiv și total a două persoane, una față de cealaltă, ca reflecție a unicității și fidelității angajamentului lui Hristos față de Biserică. „Heterosexuală”, întrucât „Dumnezeu i-a făcut bărbat și femeie”, cu scopul de a procrea: continuarea creației prin unirea a două vieți într-o îmbrățișare plină de dragoste, care, în cuvintele ceremoniei căsătoriei, va produce fructul trupurilor lor, copii frumoși. „Binecuvântată”, deoarece Dumnezeu a binecuvântat de la început bărbatul și femeia cu capacitatea și chemarea de „a naște și a se înmulți” (Gen. 1, 28) și numai El, prin binecuvântarea Sa, poate crea viața în uter. Și în fine, „Conjugală”, pentru că unirea la care Dumnezeu îi cheamă pe bărbat și pe femeie, reprezintă o „nouă creație”, făcând din doi „un singur trup”, născând copii, împlinindu-se în dragoste și lucrând împreună la mântuirea lor.

Dinamica transfiguratoare și creativă inerentă unei asemenea uniri conjugale este descrisă elocvent de Sfântul Andrei Criteanul în canonul său de penitență: „Căsătoria trebuie cinstită de toți, iar bărbatul și femeia trebuie să fie fideli unul altuia, pentru că Hristos i-a binecuvântat prin prezența Sa la nunta din Cana. Acolo El a mâncat și a schimbat apa în vin, făcând aceasta, prima dintre minunile Sale, pentru ca tu, sufletul meu, să te poți de asemenea schimba” (Imnul 9).

Pentru ca sufletul să se schimbe din apă în vin, pentru ca persoana umană să devină ceea ce a fost destinată să fie – după chipul și asemănarea divină -, trebuie păstrată în relația cu Hristos aceeași fidelitate pe care Hristos o face necesară într-un bărbat și o femeie prin binecuvântarea Sa. Încă o dată, unirea nupțială este imaginea unirii între Hristos și suflet, între Hristos și Biserică. De aceea, unirea nupțială, cu implicația ei sexuală, își găsește împlinirea în comunitatea eclesială. Binecuvântată în Biserică, ea stă în slujba Bisericii, continuând lucrarea de creație a lui Dumnezeu prin procreare, reflectând iubirea eternă a lui Dumnezeu pentru Biserică și prin aceasta pentru lume, și fiind un martor al iubirii între soți, care poate să-i ducă la viața veșnică².

Totuși, iubirea aceasta, exprimată în experiența conjugală, este în forma ei cea mai pură, transcendentă dincolo de sine. Scopul ei ultim vizează transcenderea experienței carnale și concentrarea în întregime asupra lui Dumnezeu. Dragostea erotică își are propriul *telos*, sfârșitul și împlinirea, în autenticul *eros*. Este o iubire nu mai puțin pasională, nu mai puțin care se neagă pe sine și care trece de sine, decât iubirea conjugală umană în forma ei cea mai pură. Este o iubire ce răspunde iubirii lui Dumnezeu (cf. I In. 4, 10), mișcarea cea mai adâncă a sufletului, pe care nu o putem produce sau susține. Ea este inițiată și susținută de iubirea pasională a lui Dumnezeu, acționând în sufletul omenesc sau în întreaga persoană umană. „Dumnezeu este iubire”, afirmă Apostolul. Părinții Bisericii au înțeles aceasta cu referire la ontologie: la ființa sau natura lui Dumnezeu. Din adâncimile acestei iubiri nesfârșite, Dumnezeu se întinde să îmbrățișeze creația Sa umană căzută, pentru a o ridica și elibera din puterile păcatului, morții și stricăciunii. El umple sufletul cu iubirea Sa izbăvitoare, dăruindu-i posibilitatea de a iubi ca răspuns. Iubirea Sa „erotică”, dorința Sa profundă de a fi veșnic unit cu creaturile Sale umane, determină în suflet un răspuns „erotic”, un dor intens de Dumnezeu pe care lacrimule îl exprimă mai bine decât cuvintele. Incluzând întreaga semantică a cuvântului *agape* (iubire dezinteresată, jertfelnică), *erôs*

² Câteva reflecții romano – catolice recente sunt întru totul compatibile cu punctul de vedere ortodox. Spre exemplu: ” Bărbatul și femeia constituie două moduri de realizare, la nivelul creaturii umane, a unei participări la viața divină. (cf. II Pt. 1, 14): Ei sunt creați ”după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” și își împlinesc această vocație nu ca persoane singulare, ci și ca și cupluri, care sunt comunități ale iubirii. Orientați spre unire și fecunditate, bărbatul și femeia căsătoriți, participă la iubirea creatoare a lui Dumnezeu, trăind în comuniunea cu El prin celălalt...”.

este iubirea unitivă ce duce sufletul în comuniunea eternă cu Dumnezeu. Ea începe cu pasiunea dorinței sau dorul fervent și sfârșește în bucuria binecuvântată a nepătimirii (*dispassion-apatheia*). În această stare, sufletul se trezește în întregime înconjurat și consumat de obiectul dorului său cel mai adânc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „Sufletul atinge perfecțiunea când puterile pasiunii sale sunt îndreptate în întregime spre Dumnezeu”.

Despre raritatea acestei iubiri a vorbit mai ales literatura ascetică, destinată în primul rând vieții monahale. Dar această iubire poate fi cunoscută la fel de bine în cadrul cuplurilor căsătorite. Observația Sfântului Pavel că bărbatul însurat „se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii” (I Cor. 7, 33) este desigur adevărată. Aceste preocupări n-ar trebui însă să excludă căutarea *erôs*-ului autentic, așa cum n-ar trebui să excludă rugăciunea sau actele de caritate. Dumnezeu oferă fiecăruia – celibatar sau căsătorit – posibilitatea exercitării a ceea ce numim aspectul apetitiv al sufletului (to epithymitikon), astfel încât să transforme pasiunea în nepătimire, eroticul în erôs.

Se afirmă adesea că monahul își canalizează iubirea sa pătimașă direct spre Dumnezeu, în timp ce o persoană căsătorită își exprimă iubirea pentru Dumnezeu prin iubirea pentru partener. Această afirmație ne poate duce la concluzii greșite. Iubirea pătimașă a persoanei căsătorite, nu mai puțin decât iubirea nepătimașă a monahului (pentru sine, pentru ceilalți, pentru întreaga creație), este fidelă scopului ei ultim, și nu idolatră, atunci când este îndreptată prin creaturi spre Creator. În măsura în care capătul și împlinirea ei este Dumnezeu Însuși, iubirea conjugală, împreună cu aspectul ei sexual, are capacitatea de a se autodepăși, de a transforma pofta trupească în eros autentic. Dacă reușește acest lucru -păstrând în același timp intimitatea și bucuria relațiilor sexuale conjugale – unirea conjugală devine chipul lui Hristos și a Bisericii. Prin urmare, iubirea conjugală are un profund caracter eclesial care face din casa creștinului ceea ce Sfântul Ioan Hrisostom numea „o mică biserică”.

Sfântul Maxim descrie această transformare într-un pasaj celebru: „Dacă mintea cuiva caută pururea spre Dumnezeu, pofta lui de asemenea crește covârșitor după dragostea dumnezeiască, iar iuțimea ei se întoarce întreagă spre iubirea dumnezeiască. Căci prin însoțirea îndelungată cu strălucirea dumnezeiască, omul a ajuns întreg chip de lumină. Acela, strângând la sine partea pătimitoare a sa, s-a întors spre iubirea dumnezeiască neâncetată, neuitându-se cu totul de la cele pământești spre cele dumnezeiești” (Filocalia, vol. II, Capete despre dragoste, suta a doua, nr. 48). Știm că Sfântul Maxim, urmând pe Sfântul Grigorie de Nyssa, respinge ideea că dorința sexuală aparține naturii umane². El sugerează că toate expresiile sexualității umane vor fi respinse sau cel puțin depășite dacă sufletul va atinge perfecțiunea. Deși afirmă că dorința senzuală trebuie „potolită”, el se referă mai degrabă la dezbrăcarea ei de tot ce e trupesc și transformarea ei într-un „dor noetic pentru binecuvântările cerești”. Așa cum desprindem din pasajul de mai sus, dorința trebuie „complet transformată în iubire divină”. Aceasta este o temă frecventă în scrierile ascetice. Când Sfântul Maxim se gândește la căsătorie, el se referă în primul rând la „mariajul sufletului cu Logosul”, care este singura sursă a plăcerii adevărate și veșnice.

El spune chiar că „nu ni se cere să trăim feciorelnic ori să ne abținem de la căsătorie”. Asemenea sărăciei evanghelice și chemării la singurătate, castitatea (vocația monahală în special) este un dar al lui Dumnezeu. Totuși, împreună cu cea mai mare parte a tradiției ascetice, Sfântul Maxim consideră plăcerea sexuală ca fiind cauza păcatului, dacă nu chiar păcătoasă în sine. Prin urmare, sexualitatea trebuie canalizată spre procreare și nu spre satisfacerea dorințelor personale. Sfântul Grigorie cel Mare († 604) este reprezentativ pentru această opinie: „Cei căsătoriți trebuie să-și amintească mereu că scopul unirii lor este procrearea, iar dacă vor întreține relații intime în mod necumpătat, plăcerea se substituie procreerii. Să înțeleagă că chiar dacă nu trec dincolo de limita căsătoriei, totuși în cadrul ei îi exagerează drepturile”.

Alți Părinți ortodocși, confirmând ceremonia căsătoriei, accentuează caracterul pozitiv și sacramental al iubirii conjugale. Un prieten și corespondent al Sfântului Maxim, egumenul libian Talasie,

² Plăcerea, dorința și teama, precum și cele ce izvorăsc din ele, nu făceau parte la început din natura umană. Sunt de acord în această privință cu Sfântul Grigorie de Nyssa, care spune că acele lucruri sunt rezultatul căderii din desăvârșirea originală, infiltrându-se în natura noastră în acele locuri dotate cu mai puțină inteligență).

spune: „Un dor intens pentru Dumnezeu îi leagă pe cei care îl trăiesc atât față de Dumnezeu, cât și față de ceilalți”. Talasie se referă aici la iubirea creștină în general, mai degrabă decât la iubirea conjugală. Ideea este că fiecare expresie a iubirii autentice își are temelia în dorul intens după unirea cu Dumnezeu: erosul uman ca răspuns la cel divin. În „Omilia XX la Efeseni”, Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „Nici o relație între oameni nu este mai strânsă ca iubirea existentă între soț și soție, dacă ei sunt uniți așa cum ar trebui să fie”. Și continuă: „Această iubire (erôs) este adânc înrădăcinată în ființa noastră. Neobservată, ea atrage trupurile bărbaților și femeilor unele spre altele, întrucât la început femeia a fost făcută din bărbat, iar din bărbat și femeie alți bărbați și alte femei”.

Aici, ca și în alte scrieri ale Sfântului Ioan, este afirmat caracterul pozitiv și importanța deosebită a aspectului trupesc, fizic al iubirii conjugale. Sexualitatea ține de procreere și, de aceea, este binecuvântată de Dumnezeu, dar, încă o dată, numai atunci când dorința care motivează este îndreptată spre altul: spre partener sau spre Dumnezeu. Așa cum a arătat și Sfântul Talasie, iubirea care unește pe bărbat și femeie într-un „singur trup” își are temelia în „dorul după Dumnezeu”, ea este răspunsul omului la iubirea divină eternă care caută să aducă la comuniunea cu Sine pe toți purtătorii chipului divin.

În poemul său „Laudă fecioriei”, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre cuplurile căsătorite astfel: „Uniți într-un singur trup, una în duh, ei trăiesc prin iubirea lor reciprocă, întrucât căsătoria nu îndepărtează de Dumnezeu, ci apropie mai mult de El, pentru că Dumnezeu Însuși este Cel Care ne atrage spre aceasta”. Iubirea conjugală are, prin urmare, o valoare sacramentală, tinzând spre perfecțiunea pentru care a fost creată, nu prin simpla satisfacție sexuală, ci prin îndreptarea spre Dumnezeu, obiectul celei mai adânci tânjiri ale sufletului. Totuși, plăcerea și dorința sexuală nu trebuie eliminate total, ci redirecționate dinspre sine înspre un altul. Acest lucru nu este prea ușor, îndeosebi în societatea în care iubirea conjugală a fost redusă la partidele de sex, iar angajamentul conjugal a fost înlocuit de divorțuri, din vina ambelor părți, și contracte prenuptiale. Este nevoie ca mariajul să fie asumat ca o vocație autentică, o „chemare” de a reproduce în viața conjugală același legământ al fidelității și jertfa de sine pe care Domnul Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Său Israel, iar Fiul l-a pecetluit prin Biserică.

Iubirea lui Hristos pentru mădularele Trupului Său are un caracter sacramental și eshatologic în același timp. Prin jertfa Sa personală, Hristos caută să „înfățișeze Biserica Sieși, Biserică slăvită, fără pată sau zbârcitură” (Efeseni 5, 27), adică în puritate și integritate, curățită de tot ce i-ar putea despărți pe iubiții Săi de dragostea eternă a Tatălui. Această intenție divină se constituie ca model al iubirii conjugale. Pentru ca bărbatul și femeia să devină „un singur trup” în sensul pe care Dumnezeu îl dorește, ei trebuie să dea dovadă unul față de celălalt de aceeași fidelitate și jertfă de sine pe care Hristos le-a arătat și continuă să le arate față de poporul Său. E nevoie pentru aceasta de o luptă ascetică permanentă, deci nu de eliminarea dorinței sexuale, ci de purificarea și direcționarea ei către celălalt. Astfel -fiind fideli în micile probleme ale vieții conjugale – cuplul face din unirea lor o „taină” a iubirii crucificate și mântuitoare, a cărei ultim capăt este participarea la viața Împărăției lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, scopul final al relației conjugale nu este nici procreerea și nici împlinirea personală, ci lucrarea reciprocă a sotilor la mântuirea lor. Acest aspect al legământului conjugal este de obicei neglijat, chiar în unele elemente ale tradiției patristice. Sfântul Ioan Hrisostom insistă că „mariajul este un remediu împotriva concubinajului-păcatului trupesc”, iar Sfântul Ioan Damaschin, reluând o temă cunoscută a Sfântului Grigorie de Nyssa, va argumenta că „căsătoria are ca scop prezervarea rasei umane prin procreere”. Totuși, trebuie să nu uităm că acești mari învățători se refereau la probleme particulare, care le-au modificat concepția într-un mod semnificativ. De pildă, Sfântul Ioan Hrisostom, în lucrarea sa despre căsătorie, este confruntat cu problema adulterului săvârșit de bărbați căsătoriți, iar intenția Sfântului Ioan Damaschin este de a lăuda virtuțile superioare ale fecioriei. Observațiile lor referitoare la puterea și subtilitatea ispitei sexuale sunt corecte, iar intenția lor de a apăra castitatea – în interiorul și în afara căsătoriei – este laudabilă. Totuși, este nu mai puțin adevărat că accentele lor tind să lase în umbră mărturia biblică ce plasează adevăratul scop al căsătoriei în cadrul providenței divine. Acest scop vizează transformarea sexualității căzute într-un act de adorare – laudă, mulțumire și mijlocire – prin care unirea dintre bărbat și femeie, prefigurează și pregătește comuniunea lor eternă cu Dumnezeu.

Adresându-se problemei corintenilor care întrebau dacă o femeie care s-a încreștinat poate divorța de bărbatul ei păgân, Sfântul Pavel le răspunde că va accepta divorțul dacă acesta a fost intentat de cel necredincios (I Cor. 7, 13-15). El își încheie totuși meditația cu două întrebări retorice: „Căci, ce știi tu, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul? Sau ce știi tu, bărbate, dacă îți vei mântui femeia?”

Apostolul îndeamnă cuplurile să rămână în legătura sfântă a căsătoriei, întrucât această legătură are un profund caracter de legământ, în care partenerul credincios trebuie să-i fie mărturie celui necredincios, astfel încât amândoi să fie mântuiți.

Sex și Sexualitate

Dacă tradiția biblică și patristică par să pună sexualitatea și plăcerea sexuală într-o lumină nefavorabilă, trebuie precizat că puterea ei coplesitoare ne duce la păcat, deci sexualitatea nu este în sine rea sau păcătoasă. Legea ebraică, de pildă, prescrie pedepse aspre pentru diferite tipuri de activitate sexuală, considerate aberante sau nenaturale: adulter, incest, homosexualitate și bestialitate (cf. Lev. 18). Fiecare dintre acestea amenință atât familia, cât și societatea, deoarece sunt motivate de pofta trupească egocentrică. Pe de altă parte, procreerea este privită ca o binecuvântare a lui Dumnezeu, până acolo încât El introduce căsătoria de levirat pentru a asigura continuitatea numelui și neamului celui decedat (*Dt. 25, 5-6; Gen. 38, 8; Mt. 22, 23*). Psalmistul exclamă: „*Iată, întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-am născut maica mea*” (*Ps. 50, 5*). Așa cum ne arată pluralul „păcate” (*hamartiais*) din Septuaginta, nu este vorba de „păcatul originar” – vina lui Adam transmisă prin actul sexual (Sfântul Augustin). Este vorba mai degrabă de faptul că fiecare persoană se naște într-o lume căzută, marcată de tragedia păcatului și a înstrăinării de Dumnezeu. (Deci continuarea logică este: „*Fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea*”). Conceperea și păcatul sunt legate strâns, dar nu cauzal. Actul procreării nu este judecat în sine.

În același ton, textele liturgice bisericești avertizează în mod repetat asupra realității ispitelor și a stricăciunii posibile asociate comportamentului sexual, și totuși nu condamnă sexualitatea în sine. Vom lua două exemple aleatorii. În rugăciunea din timpul Cântării Heruvicului, preotul se roagă: „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cele cerești. Dar totuși ...”. Este vorba de atașamentul față de problemele lumești, ce poate duce la idolatrie, închinarea la alți dumnezei, dar poate fi vorba și de o aluzie la ispitele sexuale. În rugăciunea către Domnul nostru Iisus Hristos (alcătuită de Antioh monahul), ne rugăm: „Și ne dă nouă, Stăpâne, celor ce mergem spre somn, odihnă trupului și sufletului; și ne păzește pe noi de întunecat somn al păcatului și de toată întunecata și cea de noapte patimă a dulceții. Contenește întărâtările patimilor, stinge săgețile vicleanului cele aprinse, cele pornite asupra noastră cu vicleșug. Zburdările trupului nostru le potolește și tot gândul nostru cel pământesc și trupesc adoarme-l ...”. Aluzia la dorința sexuală este evidentă. Acest pasaj se referă la lupta pe care o necesită păstrarea castității, fie în cadrul căsătoriei, fie în viața monahală. Dar, la fel ca în citatul anterior, este vorba și aici de realitatea puterii ispitelor sexuale care duc la păcat; nu incriminează în schimb sexualitatea în sine.

Se naște întrebarea dacă sexualitatea și sexul sunt elemente actului creator originar al lui Dumnezeu, și reflectă deci chipul divin, sau ele sunt urmări ale căderii și trebuie puse relație cu sfera pasiunilor și a nevoilor trupești care până la urmă trec.

Există o discuție fascinantă printre teologii ortodocși privind tocmai această problemă. Datorită importanței ei pentru atitudinea noastră față de corpul omenesc, inclusiv procrearea și îngrijirea medicală, ne vom opri puțin mai detaliat asupra acestei probleme.

Cel mai răspândit răspuns la această problemă este acela că diferențierea sexuală este un aspect al creației bune a lui Dumnezeu. Textul de la *Gen. 1, 26-27* este interpretat în sensul că „bărbat” și „femeie” apar în natura umană ca expresii ale voinței divine. Afirmția Sfântului Pavel de la Gal. 3, 28 că în Hristos „nu este bărbat sau femeie” (accentul este pus mai degrabă pe distincția sexuală decât pe persoane) se referă la faptul că încorporarea în Trupul lui Hristos prin botez permite cuplului, în Biserică, să depășească diferențele date – cu consecințele lor sociologice și psihologice – între iudei și greci, robi și liberi, bărbați și femei.

O interpretare similară este dată învățăturii lui Iisus privind viața după înviere: când vor învia din morți, bărbații și femeile vor fi „ca îngerii (*hōs angeloī*) din ceruri” (*Mt. 12, 25; Mt. 22, 30; Lc. 20, 36*) -”nu vor mai putea muri, pentru că vor fi asemenea îngerilor (isangeloi) și fii ai lui Dumnezeu”. Aceasta înseamnă că după înviere, bărbații și femeile nu se vor mai căsătorii, întrucât funcțiunea genitală va fi

inutilă în Împărăție, de vreme ce nu va exista nevoia procreării, iar iubirea va fi îndreptată spre ultimul ei scop – Dumnezeu.

Potrivit acestui punct de vedere, diferențierea sexuală și sexualitatea sunt elemente ale creației bune a lui Dumnezeu și sunt intrinseci naturii umane. În starea de după înviere, nu diferențierea sexuală este abolită, ci diferitele consecințe ale acestei diferențieri, printre care activitatea sexuală și relațiile de dominare și supunere. În terminologia modernă, spunem că în Hristos și în Împărăție nu mai există un dezechilibru al puterii și o dominație corespunzătoare a iudeilor asupra grecilor (ca în primele comunități creștine), a celor liberi asupra sclavilor, sau a bărbaților asupra femeilor. Pasajul din Gal. 3, 28 se referă deci la sociologie, nu la ontologie. Acest text proclamă egalitatea între sexe și nu distrugerea genului.

Alți teologi ortodocși oferă o interpretare diferită acestor texte. Urmându-l pe Sfântul Maxim, care își bazează reflecția pe textul „Despre crearea omului” al Sfântului Grigorie de Nyssa, acesta neagă faptul că sexualitatea și diferențierea sexuală sunt componente esențiale ale naturii umane, și susțin că acestea apar ca o consecință a căderii. Valerie Karras, de pildă, își argumentează foarte interesant acest punct de vedere. Interpretând învățătura patristică, ea afirmă că trupul omenesc în starea căzută nu reflectă trupul divin. Sfinții Părinți, spune ea „fac distincție între efectele fizice, emoționale și psihologice ale trupurilor noastre căzute, în special ale genului, și natura ultimă nediferențiată sexual a sufletului uman”. Ea continuă: „Dincolo de actul fizic sexual, genul în sine este privit de Părinți ca un element adăugat umanității noastre datorită preștiinței lui Dumnezeu cu privire la cădere”, pentru a concluziona: „Dar dacă chipul lui Dumnezeu în umanitate nu se extinde asupra sexualității, și nici nu va fi diferențiată sexual după înviere, atunci nu există nici o dimensiune spirituală și nici o semnificație ontologică a genului.

Pe lângă faptul că introduce un dualism intolerabil trup-suflet în antropologia ortodoxă, această argumentație face de asemenea confuzie între gen și sexualitate, între „trup” și „carne”. Un suport parțial pentru acest punct de vedere poate fi găsit în teza Sfântului Maxim potrivit căreia toate diviziunile din sânul creației vor fi în final depășite, inclusiv distincția între bărbat și femeie. Totuși, pentru Sfântul Maxim, această distincție nu este rea în sine, și nici nu e o consecință a căderii. La fel ca celelalte patru distincții (paradis – lumea locuită, rai – pământ, inteligibil – sensibil, necreat – creat), diferențierea sexuală este un dat al ordinii create. Ea este susceptibilă păcatului și aceea susceptibilitate se exprimă prin sexualitate decăzută. Procrearea sexuală a devenit necesară ca o consecință a păcatului care este moartea. Comentând „Ambigua” Sfântului Maxim, Lars Thumberg spune: „Din moment ce Sfântul Maxim presupune că Dumnezeu a pregătit o altă formă de înmulțire pentru omul ne-păcătos, această perspectivă negativă asupra sexualității nu implică faptul că forța reproductivă a omului este cu desăvârșire rea. Ea poate fi folosită într-un mod pozitiv, spiritual. Elementele masculin și feminin nu sunt menite să dispară, ci doar să fie subsumate principiului naturii umane.

Diviziunea între bărbat și femeie, care este depășită prin mijlocirea dublă a lui Hristos și a omului, se referă la sexualitate, nu la gen. În același mod, când Sfântul Maxim vorbește despre aspecte care „nu au fost de la început create ca elemente ale naturii umane”, el numește plăcerea și durerea, dorința și frica, și cele ce derivă din acestea. Încă o dată, el se referă la pasiuni, sexuale sau de alt tip, și nu la gen.

Încercând să demonstreze că toți Sfinții Părinți (și nu doar Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim) învață că genul este „un element adăugat umanității numai datorită preștiinței lui Dumnezeu cu privire la căderea omului”, Dr. Karras face referire la punctul de vedere al Sfântului Ioan Damaschin în tratatul său despre feciorie și viață conjugală: „Ioan Damaschinul rezumă întreaga tradiție patristică afirmând că Dumnezeu, prin preștiința Sa, a creat umanitatea împărțită în genuri în scop procreativ”. Sfântul Ioan susține că fecioria era o calitate originală, înnăscută, a naturii umane în starea ei dinainte de cădere. Abia după ce moartea a fost introdusă ca o consecință a păcatului, procrearea sexuală a devenit necesară, în scopul de a conserva rasa umană. Este, de asemenea, adevărat că Sfântul Ioan prețuiește mai mult fecioria decât viața conjugală. Dar, încă o dată, aici este vorba de sexualitate. Nu se face nici o

referire la diferențierea sexuală care, așa cum afirmă atât el cât și majoritatea mărturiilor patristice, apare o dată cu crearea primului bărbat și a primei femei în condiția lor dinaintea căderii. Într-adevăr, în același capitol, Damaschinul afirmă că căsătoria este „bună” (chiar dacă fecioria e mai „bună”), citând binecuvântarea căsătoriei făcută de Iisus în Cana (In. 2), precum și porunca de la Evr. 13, 4: „Cinstită să fie nunta întru toate și patul nespurcat”. Chiar și aici, accentul cade pe curăție și castitate în relațiile conjugale. Prin urmare, Sfântul Ioan poate concluziona că „căsătoria este bună” atâta timp cât relațiile firești fac ca „nebulia dorinței” să nu se concretizeze în acte nefirești sau împotriva firii (anomos).

Nimic din acestea nu aduce vreo mărturie în sprijinul ideii că genul a apărut abia după Cădere sau că nu este un element constitutiv al naturii umane. Pe de altă parte, în concepția patristică, sexualitatea este în mod cert post – lapsariană, accentuând acest lucru pentru a evita ideea că concupiscenta și alte pasiuni sunt expresii ale naturii create, care este în mod esențial „bună”. Totuși, nu se poate afirma că sexualitatea este rea în sine sau că activitatea sexuală este păcătoasă. Combătând povestirile jidovești și noțiunile veterotestamentare de puritate și impuritate (curăție și necurăție), Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „toate lucrurile sunt curate. Dumnezeu nu a făcut nimic necurat, pentru că numai păcatul este necurat. Acela ajunge în suflet și îl pângărește... Puteți vedea câte feluri de necurății există (din punct de vedere omenesc). Totuși, Dumnezeu a făcut nașterea de prunci și sămânța împerecherii”. Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, nu funcția biologică este păcătoasă, ci greșita ei întrebuințare. De aceea, în aceeași omilie, el afirmă că adulterinul este necurat „nu din pricina relațiilor intime (pentru că din acest punct de vedere, fiecare bărbat care trăiește cu soția sa ar fi necurat), ci datorită răutății actului, și din cauza prejudiciului adus aproapelui”. Prin urmare, nu relația în sine face adulterul un păcat, ci intențiile ascunse și împrejurările ce însoțesc actul.

În orice caz, nici o exegeză rezonabilă a pasajelor citate mai sus (Gal. 3, 28; Mc. 12, 25) nu poate concluziona că genul va fi eliminat după înviere, așa cum textul de la Fac. 1, 26-27, nu poate fi interpretat în sensul că genul nu era un aspect esențial sau „natural” al omului înainte de Cădere (ce înseamnă, de fapt, că „i-a făcut bărbat și femeie”?). La fel stau lucrurile și în cazul afirmației că distincția sexuală a existat înainte de cădere doar pentru că Dumnezeu știa dinainte că omul va păcătuși și va aduce moartea, deci procreerea sexuală va fi necesară pentru a asigura continuitatea speciei umane. Această idee nu numai că nu apare în textele scripturistice, dar ea este contrazisă de referatul creației, care include diferențierea în activitatea creatoare „bună” a lui Dumnezeu, de binecuvântarea căsătoriei în Cana și de învățătura Sfântului Pavel despre trup ca „mădular al lui Hristos” (I Cor. 6, 15), care chiar în starea căzută este capabil de sanctificare (I Tes. 5, 23). Mult mai clară este afirmația lui Iisus care confirmă bunătatea genului și locul său în iconomia divină: **„Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu”**, astfel încât în cadrul căsătoriei, **„nu mai sunt doi, ci un trup” (Mc. 10, 6-8)**³.

Prin urmare, genul nu este o reflexie târzie și nici o concesie făcută răutății omenești. În cuvintele lui Thomas Hopho: „Diferențierea sexuală a făpturilor umane este un element esențial în capacitatea lor de a reflecta și de a participa la viața divină, al cărei conținut este dragostea. Numai ca bărbat și femeie, într-o comuniune strânsă, ființele umane se împlinesc ca și creaturi făcute după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”⁴.

Concluzia între termenii „carne” și „trup” pare să fie responsabilă în mare măsură de opinia gnostică potrivit căreia trupul – și, o dată cu el, genul – „nu are o dimensiune spirituală și nici vreo semnificație ontologică”⁵.

Această opinie se bazează pe (pornește de la) ideea că trupul căzut, fizic, nu reflectă chipul lui Dumnezeu și prin urmare, genul nu este un aspect esențial al umanității noastre. Am arătat că această

³ Într-o anumită măsură, problema este una metodologică. Mai exact, ea derivă dintr-o tendință spre *texte-probă*: selectarea unor pasaje din Scriptură – sau din Sfinții Părinți – și comentarea lor în afara contextului. Această ispită nu pândește pe toți, ea se ascunde în încercările noastre de a extrage din mărturiile biblice și patristice învățături sistematice care de fapt nu se află acolo. Datorită importanței argumentării Dr. Karras și a semnificației acestuia pentru antropologia ortodoxă, ar fi de folos să aruncăm o privire mai atentă la trimiterile patristice pe care le aduce în sprijinul tezei sale.

⁴ Dr. Karras citează acest pasaj și îl critică, dar își concentrează comentariul asupra întrebării dacă genul reflectă Persoanele Treimice. Aceasta este o problemă dificilă – pe care Thomas Hopho a tratat-o cu mare atenție – dar nu privește teza sa principală că genul este un „element esențial” al existenței umane, necesar pentru stabilirea comuniunii în dragoste între soți și apoi între aceștia și Dumnezeu.

opinie presupune un dualism trup-suflet care este stăin Scripturii și Tradiției ortodoxe. Ceea ce Dr. Karras numește „trupul în starea post-lapsiană (de după cădere)”, este în realitate acea orientare a trupului pe care Sfântul Pavel o numește „carnea” (sarx) sau „vechiul Adam”. „Carnea” se referă în primul rând la aspectul superficial al ființei noastre, locul pasiunilor în permanență supus ispitelor și păcatului. Termenul pe care Sfântul Pavel îl opune „cărnii” este nu „trupul”, ci „spiritul”. Deși limbajul biblic și patristic este fluid, termenul „trup” (sōma) arată în general întreaga ființă: inimă, minte, carne și spirit (sau suflet). La înviere, trupul va fi cu siguranță schimbat: transformat dintr-un „trup fizic” într-un „trup spiritual” (I Cor. 15, 44), dar va rămâne un trup unic, un singur ipostas, în continuitate cu existența sa terestră personală. (Să luăm, de pildă, arătarea lui Iisus înviat către Maria Magdalena și ucenicilor Săi: In. 20, Lc. 29, etc. Deși în primul moment nu e recunoscut, o dată ce se descoperă prin cuvânt sau prin „frângerea pâinii”, El este perceput ca ceea ce este El în identitatea Sa personală unică: Domnul înviat este același cu Iisus din Nazaret.)

E adevărat că literatura ascetică vorbește adesea despre trup în termeni negativi. Este vorba de fapt de lupta pe care monahii trebuie să o ducă pentru păstrarea castității și a purității gândului. Totuși, atunci când Părinții folosesc cuvântul „trup” în acest context, ei se referă de regulă la noțiunea paulină de „carne”, locul războiului spiritual. „Carnea” și „trupul” nu sunt componente separate ale persoanei umane care se află în opoziție față de „suflet”, așa cum „carnea” și „spiritul” sunt părți sau aspecte diferite ale ființei noastre ce se află permanent în război. Aceasta este părerea comună, susținută și de faptul că nici Scriptura și nici scrierile patristice nu folosesc termenii în mod sistematic. „Sarx” (carne) și „sōma” (trup) reprezintă totalitatea persoanei, dar sunt privite din perspective diferite. De asemenea, atunci când termenii „carne” și „spirit” sunt folosiți împreună în contextul dualismului etic al Sfântului Pavel, fiecare se referă la persoana întregă: „carne” pentru omul căzut și „spirit” pentru omul mântuit. Expresiile pauline: mintea spiritului și mintea cărnii, se referă deci la o orientare specifică a întregii ființe: spre viață și pace sau spre moarte (Rom. 8, 5-6).

Prin urmare, „carnea” vizează orientarea persoanei spre păcat și moarte, de vreme ce „mintea cărnii” se concentrează asupra lucrurilor acestei lumi, și nu asupra lui Dumnezeu. Pe de altă parte, „trupul” poate fi folosit în multe moduri. El poate reprezenta aspectul fizic sau psihologic al ființei noastre, fiind aproape sinonim în acest sens cu termenul „carne”. Dar el poate semnifica și întreaga persoană, care prin har se poate transfigura după chipul lui Hristos. Primul sens îl găsim în meditația Sfântului Pavel despre „trupul morții”, unde sinele (eul) este „carnal, vândut păcatului” (Rom. 7, 14-25). Cel de-al doilea sens, îl găsim în apelul său de a „prezenta trupurile noastre ca un sacrificiu viu, sfânt și plăcut lui Dumnezeu” (Rom. 12, 1) și în mustrarea făcută corintenilor (I Cor. 6, 18-20). Combinarea celor două sensuri apare în I Cor. 15, 38-39, unde sarx este sinonim cu sōma. În sfârșit, sensul normativ apare din nou în mod clar în pasajul ce urmează (15, 44): la înviere, trupul fizic pământesc (sōma psychikon) va fi transformat într-un trup spiritual ceresc (sōma pneumatikon). Apostolul se referă aici nu doar la carne, ci la întreaga persoană, la ființa întregă a omului.

Aceste reflecții ne duc la concluzia că umanitatea (adică „trupul” în stare prelapsariană) includea și genul, iar diferențierea sexuală, ca aspect esențial al existenței trupesti, va fi păstrată și la înviere⁶.

Diferențierea sexuală este inerentă naturii umane, ea fiind dăruită de Creator „de la început”. Prin urmare, nu putem accepta teza potrivit căreia genul nu are „nici o dimensiune spirituală, nici o semnificație ontologică”.

Ca funcțiune esențială a naturii umane, genul permite procrearea, care „de la început, și nu în urma căderii, este binecuvântată de Dumnezeu ca mijloc prin care persoanele care-i poartă chipul să poată participa la activitatea Sa creatoare (Gen. 1, 28; 2, 23-24). Dacă evităm să confruntăm genul cu sexualitatea (căzută), atunci este evident că genul are într-adevăr și „semnificație ontologică”, precum și o

⁵ Un bine cunoscut logion din Evanghelia gnostică a lui Toma (Log. 22) pare să susțină ideea că diferența de gen va dispărea în Împărăția lui Dumnezeu. Ca replică la întrebarea ucenicilor: „Noi, fiind copii, vom intra în Împărăție?”, Iisus răspunde: ” ”. Feministii au folosit această apocrifă în sprijinul ideii că diferențierea sexuală (și în special dominația masculină) va dispărea în Împărăție. Ironia este că teologia gnostică a lui ”single one”(monachos), în ciuda impresiei ce rezultă din acest logion, afirmă de fapt că femininul va fi absorbit de masculin. Noul ”chip” nu înseamnă androginia și nici lipsa sexului, ci ”dominația masculină”. Acesta este unul din motivele pentru care Biserica nu a acceptat această scriere gnostică drept Evanghelia a cincea.

profundă „dimensiune spirituală”. Prin el, bărbatul și femeia pot împlini porunca divină de a se înmulți și a umple pământul, dar se pot împlini și unul pe celălalt prin iubire.

Lăsând la o parte întrebarea dacă Sfânta Treime se poate oferi ca prototip, genul ca funcție a existenței trupești este dăruit de Dumnezeu și binecuvântat de El la creație. Deci, semnificația lui se extinde dincolo de plăcerea fizică și chiar dincolo de procreare. Pentru că, în cele din urmă, genul, care se exprimă în iubirea sexuală, este o imagine sau icoană a legăturii nuptiale ce-L unește pe Hristos cu toți cei care aderă la El prin credință. Totuși, acest lucru poate avea loc doar în contextul căsătoriei creștine, pe care am numit-o „unire conjugală monogamă, heterosexuală și binecuvântată”. Acesta este singurul context care permite genului și expresiei sale sexuale să primească o autentică valoare sacramentală. Unirea bărbatului cu femeia pentru a crea „un singur trup” este un mister profund (mystêrion, sacramentum) – ne spune Apostolul – și este legată de unirea mistică, sacramentală între Hristos și Trupul Său, Biserica. Chr. Saunaras vorbește de acest aspect sacramental astfel:

„În taina căsătoriei, Biserica intervine pentru a da iubirii sexuale dimensiunea ei completă, pentru a elibera puterea de iubire a omului de necesitatea naturală, și pentru a reflecta în unirea bărbatului și a femeii, imaginea Bisericii și darul vieții adevărate”.

În aceeași tonalitate, Ortodoxia privește căsătoria ca pe o vocație creștină, o unire în și cu Hristos⁷. Ținta finală a acestei vocații este identică cu a monahismului: theôsis sau participarea eternă la viața lui Dumnezeu. Ca și monahismul, căsătoria creștină presupune/implică o continuă asceză: o luptă spirituală, bazată pe permanenta pocăință. În cuvintele lui Iannaras, „La adevărata feciorie și adevărata căsătorie se ajunge pe același drum: negarea de sine a crucii, și dăruirea ascetică de sine”. Această Cale a Crucii e simbolizată în ceremonia ortodoxă a căsătoriei de coroanele nuptiale, care sunt coroane ale victoriei și martiriului în același timp. „O, Sfinților Mucenici” cântă Biserica în timpul procesiunii nuptiale „care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre”.

Căsătoria creștină angajează cuplul într-un război spiritual neîncetat, la fiecare nivel al vieții lor. Prin pocăință continuă și prin căutarea iertării, mândria se transformă în afecțiune, iar dorința egoistă în devoțiune jertfelnică. Pe de altă parte, această luptă îi unește pe cei doi într-un oficiu „preotesc”, întrucât ei se oferă pe ei înșiși și unul pe celălalt lui Dumnezeu ca o „jertfă a laudei”. Telos-ul sau ținta finală a unirii conjugale este deci mântuirea celui alt⁸. Dată fiind trivializarea/banalizarea căsătoriei din zilele noastre, chiar în cadrul cuplurilor creștine, aceasta este cu siguranță o „învățătură grea” pe care mulți ar ridiculiza-o. Dar ea trebuie rostită în bisericile noastre, dacă vrem să se concretizeze în experiența noastră. La fel trebuie afirmate consecințele acestei învățături pentru toate aspectele comportamentului sexual, inclusiv relațiile pre-conjugale, extraconjugale și homosexuale, precum și masturbarea și

⁶ Dr. Karras afirmă că acest lucru introduce inevitabil „un nivel ontologic intermediar între esență sau natură ... și manifestarea ei concretă în persoană sau ipostas, iar aceasta duce la „negarea libertății absolute a persoanei în relația ei cu Dumnezeu și cu celelalte persoane umane”. Dacă genul sau diferențierea sexuală este înțeleasă ca o „funcțiune” sau un „element esențial” al naturii umane, atunci nu se mai poate ajunge la o asemenea concluzie. În mod sigur, natura trebuie depășită: persoana, exercitându-și libertatea, trebuie să treacă dincolo de limitele necesității naturale pentru a atinge asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea. Totuși, natura și persoana nu sunt două principii opuse. În limbajul lui Leonțiu de Bizanț, natura este „emipostaziată”. Ea este „conținută de” sau proprie, „specifică” persoanei. În cuvintele lui Vladimir Lossky „natura este conținutul persoanei, iar persoana-existența naturii”. Dacă natura este „depășită” în creșterea dinamică spre asemănarea divină, ea nu este distrusă sau eliminată, ci este transformată în ceea ce trebuia să fie de la început. Ceea ce dispare este fragmentarea naturii în entități individuale. *Theôsis-ul* implică transformarea individului într-o *persoană* care exprimă complet și perfect natura umană, creată pentru a reflecta asemănarea cu natura divină. Deși Lossky poate afirma (împotriva lui Grigorie de Nyssa și a Sfântului Maxim) că „Eva luată din firea lui Adam, os din osul lui, carne din carnea lui, noua persoană umană a completat firea lui Adam, a fost o singură fire, o singură carne cu el. Prin urmare, el concluzionează: „Persoana devine chipul perfect al lui Dumnezeu prin dobândirea asemănării, care înseamnă desăvârșirea naturii comune tuturor oamenilor”. Din moment ce această natură comună aparține în aceeași măsură lui Adam și Evei înainte de păcat, se poate concluziona că genul este un element esențial al naturii umane, care va rămâne și în viața de după înviere.

⁷ Deci „căsătoriile” făcute în afara binecuvântării sacramentale a Bisericii sunt simple aranjamente sociale, consfințite din motive juridice (protecția copiilor, transferul de proprietate, etc.), dar fără vreă valoare spirituală. Faptul că cei mai mulți creștini văd în căsătorie puțin mai mult decât o convenție practică, explică rata mare a divorțurilor. Acesta este un subiect pastoral de importanță majoră ce trebuie abordat în fiecare comunitate parohială.

⁸ Vigen Guroian exprimă foarte clar acest lucru: „Căsătoria este o formă de martiriu ... o imagine și o experiență anticipatoare a Noii Creații în care erôs-ul, purificat prin castitate și eliberat de senzualitate, este transformat într-o dorință ne-egoistă și o preocupare activă pentru binele celui alt (de compasiune). De asemenea, sacrificiul de sine devine o comuniune liberă, neconstrânsă de păcat sau necesitatea naturală. Căsătoria devine o intrare în Împărăție prin crucificare (askêsis)”.

pornografia. În următorul capitol mă voi referi pe scurt la implicațiile morale ale fiecăruia din acestea⁹.

Ea încearcă să demonstreze că, ontologic, -la nivelul sufletului – bărbatul și femeia sunt creați la fel. Acest lucru este dincolo de orice dubiu, atât în Scriptură cât și la Sfinții Părinți. Dar se face apoi un salt de la egalitatea esențială, ontologică dintre bărbat și femeie, la dubla concluzie că trupul nu reflectă chipul lui Dumnezeu și că, prin urmare, diferențierea sexuală va dispărea în existența înviată. Raționamentul acesta presupune un dualism între „omul exterior” (trupul) și „omul lăuntric” (sufletul), riscând o îndepărtare de concepția biblică și patristică.

Atunci când distinge între omul „exterior” și cel „lăuntric” (literal, omul „manifest”, anthrôpos phainomenon, și omul „din lăuntru” sau „interior”, anthrôpos esô), Sfântul Vasile se referă la distincția Sfântului Pavel de la II Cor. 4, 16: „*Chiar dacă omul nostru cel din afară (esô anthrôpos) se trece, cel dinăuntru (esô hemôn) se înnoiește din zi în zi*”. Nu este vorba aici de trup, în contrast cu sufletul. Apostolul, preluând într-un context creștin o temă familiară din filosofia platonice, neoplatonică și stoică, pune în contrast viața interioară a persoanei -umplută și condusă de Duhul – și dimensiunea „cărnii”, care este supusă păcatului și ispitei (din context observăm că se are în vedere deteriorarea fizică ca urmare a persecuției).

Cu alte cuvinte, „omul lăuntric” reprezintă „noua creație” în Hristos, persoana umană umplută de Duh și întărită prin credință. De cealaltă parte, „omul exterior” este „vechiul Adam”: aspectul vizibil, vulnerabil al existenței umane, supusă păcatului și „trecerii”. Tensiunea nu este dualistă (trup-suflet), ci eshatologică. Este vorba de transformarea continuă a persoanei, ce va culmina la înviere. Sfântul Pavel arată că Mântuitorul, prin această transformare spirituală, „va schimba trupul(sôma) smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale” (Filip. 3, 21). Această metamorfoză eshatologică se referă la „trup”, adică întreaga persoană, în identitatea ei „ipostatică” originară.

Sfântul Vasile îl urmează pe Sfântul Pavel atunci când distinge „doi oameni” (duo gnôrizô anthrôpous): unul manifest și un altul ascuns, nevăzut. În unele privințe, spune el, noi suntem „dubli” sau „duali” (diploi), dar de fapt suntem în mod esențial o ființă „lăuntrică” (endon esmen). Dualitatea se referă la ceea ce este esențial: viața „interioară” a „noii creații în Hristos”, în contrast cu ceea ce trece: trupul (fizic), pasiunile. Ceea ce rămâne este „sufletul” (psyche), adaugă el, adică rațiunea umană ca aspect al chipului lui Dumnezeu.

Confuzia apare datorită faptului că Sfântul Vasile, alături de mulți alți Părinți greci, folosește în același timp limbajul biblic și cel filosofic. Luat în afara contextului, acest pasaj poate fi interpretat în sensul în care dorește Dr. Karras, sugerând un dualism fundamental în gândirea Sfântului Vasile între trup și suflet. Cuvântul „trup” se poate, într-adevăr, referi la aspectul coruptibil al existenței umane (deși mai potrivit ar fi termenul „carne”). În aceeași omilie, de pildă, Sfântul Vasile -urmând pe Platon, Filon și Origen – limitează sensul cuvântului sôma (trup) la aspectul tranzitoriu, schimbător al omului, care nu reflectă chipul lui Dumnezeu: „nu suntem după chipul lui Dumnezeu prin trup. Pentru că trupul este supus stricăciunii”. În acest sens, „trupul” este apropiat ca sens „cărnii”. Într-un alt loc, Sfântul Vasile folosește noțiunea de sôma în sensul ei larg, normativ, referindu-se la persoană în totalitatea ei.

Dr. Karras îl citează, de asemenea, pe Sfântul Grigorie Teologul (care laudă virtutea surorii sale Gorgonia) afirmând că „distincția între bărbat și femeie este una trupească, nu sufletească”. Scopul ei este de a dovedi convingerea Sfântului Grigorie că virtuțile morale ale femeii sunt egale sau chiar mai mari decât cele ale bărbatului. Sufletul este sediul virtuților, pe care bărbatul și femeia le împărtășesc în aceeași măsură, femeia fiind în unele privințe superioară. Totuși aceasta nu înseamnă că genul este strict fizic și va dispărea în viața de după înviere. Preocuparea ei laudabilă de a accentua „egalitatea ontologică” dintre bărbat și femeie o conduce la concluzia nefondată că deoarece o femeie poate întrece un bărbat în

⁹ În privința punctului de vedere expus de Karras, potrivit căruia diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere, trebuie să examinăm contextul în care apar textele ce vin în sprijinul acestei idei. Doamna Karras citează pasaje întregi din Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nazianz pentru a susține ideea că: „Părinții afirmă că trupul fizic nu reflectă chipul lui Dumnezeu”. „Sfântul Vasile -spune ea- este ferm în distincția pe care o face între persoana exterioară și cea lăuntrică. Omul adevărat este cel lăuntric; cel exterior, pur și simplu ține de omul lăuntric”. Ea adaugă apoi un citat din Sfântul Grigorie: „Natura femeii, depășind pe cea a bărbatului în lupta comună pentru salvare și demonstrând că distincția dintre masculin și feminin este una a trupului, nu a sufletului”.

problemele spirituale și deoarece verbul *andrizô* („a fi bărbătesc”) este folosit pentru a descrie femeile sfinte, urmează că diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere.

De fapt, tot ce poate fi spus aici e ceea ce chiar ea afirmă: faptul că *andrizô*, în limbajul patristic, „este folosit pentru a trece dincolo de diferențierea sexuală tradițională”. Putem accepta acest lucru dacă diferențierea sexuală tradițională o înțelegem nu în sens ontologic, ci în sensul unei discriminări, care o consideră pe femeie inferioară bărbatului (moral, spiritual și chiar fizic). Dacă prin aceasta înțelegem că genul în sine nu va fi o caracteristică a trupului înviat (*sôma pneumatikon* din I Cor 15, 44), concluzia pur și simplu nu rezultă din premise.

Același lucru îl putem spune despre un alt citat, luat dintr-un panegiric rostit de Sfântul Grigorie la moartea fratelui său, Sfântul Cezar. Punând alături Gal. 3, 28 și Col. 3, 11, Sfântul Grigorie afirmă că suntem una în Hristos, „că putem să nu mai fim bărbat și femeie, barbar, scit, sclav sau liber, ci putem purta în noi *forma* lui Dumnezeu” (*ton theion characktera*: „amprenta divină”). Trebuie să ne amintim că este vorba de o predică funerară, în care Sfântul Grigorie vorbește despre misterul morții și despre speranța învierii. În această viață, spune el, suntem legați atât de carne (*sarkos*), cât și de spirit (*pneumatos*). Trebuie să mă îngrop cu Hristos, să înviez cu Hristos, să fiu un împreună moștenitor(co-moștenitor) cu Hristos, să devin un fiu al lui Dumnezeu, chiar Dumnezeu însuși (*huion genesthai theon, theon auton*).

Totul trebuie privit din perspectivă eshatologică, inclusiv trimiterea de la Gal. 3, 28. Sfântul Grigorie distinge între pământesc și ceresc, muritor și nemuritor. În acest context funerar, el deplânge caracterul schimbător al existenței terestre. El mulțumește totuși că moartea lui Cezar i-a reamintit esența credinței sale, din moment ce l-a făcut „mult mai nerăbdător să părăsească lumea acesta”. Accentul său cade pe unitatea în Hristos, unde toate diferențele lumești vor fi depășite, inclusiv cele care separă sexele, grupurile etnice și clasele sociale. Prin urmare, accentul este pus pe eliminarea diviziunii, și nu pe particularitatea ontologică a persoanelor în cauză. Aceasta înseamnă că este greșit să se folosească acest pasaj (ca și cel al Sfântului Vasile) pentru a afirma că „trupul” nu reflectă chipul lui Dumnezeu sau că genul nu va fi o caracteristică a existenței personale în Împărăția lui Dumnezeu.

Mai putem adăuga un lucru, ne semnificativ în aparență: Sfântul Grigorie îl numește pe Cezar cu pronumele „el”! Pentru Sfântul Grigorie, fratele răposat nu este mai puțin „bărbat” decât atunci când era în viață; și nimic nu sugerează că „masculinitatea” va dispărea la înviere. Cei care progresează în theôsis, în asemănarea cu Dumnezeu, până când „devin Dumnezei” poartă aceeași identitate personală pe care au avut-o de la naștere. Ei nu devin androgini (și nici „neutri”). Această idee nu este contrazisă de Sfântul Grigorie care afirmă că în Dumnezeu vom „purta în noi numai amprenta divină” și vom fi modelați de Dumnezeu astfel încât vom fi recunoscuți numai prin aceasta. Pentru că persoana e cea care ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, iar genul este un semn distinctiv esențial al identității personale.

Responsabilitate și Comportament Sexual

„Păcatul este o încercare de a umple un gol”.

– Simone Weil

Egalitatea Sexelor

Din cele mai vechi timpuri a existat în mintea multor oameni un dezechilibru nedrept privind necesitatea fidelității sexuale și a responsabilității. Greutatea a atârnat mai mult pe umerii femeii, decât pe cei ai bărbatului. Aceasta se datorește în parte unei moșteniri neproporționale pe care am putea-o numi în limbajul modern „patriarhalism sexist”. Acolo unde soția e considerată proprietatea soțului ei, ea trebuie să rămână fecioară până la căsătorie, iar apoi „credincioasă” bărbatului ei. Cu puține excepții, bărbatul nu suferă de astfel de îngrădiri. Cel puțin în teorie, dacă nu în practică, lucrurile se schimbă o dată cu „schimbarea radicală” adusă de Iisus Hristos. Afirmția Sfântului Pavel – „în Hristos nu este nici bărbat, nici femeie” – are în vedere abolirea inegalității sociale și culturale între sexe. Ea se referă, de asemenea, la faptul că, în Hristos, bărbații și femeile poartă în aceeași măsură responsabilitatea pentru susținerea unui ethos moral necesar pentru păstrarea integrității vieții familiale. Bărbatul mai trebuie să împlinească, la fel ca soția, poruncile din Efes. 5. Dacă soția „se supune” bărbatului ca lui Hristos, această supunere o reflectă pe cea a Bisericii în relația ei cu Hristos. La fel, dacă bărbatul este capul familiei, acest lucru oglindește relația lui Hristos cu Trupul Său, Biserica. Bărbatul are datoria de a-și iubi soția așa cum „Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea” dintr-o dragoste jertfelnică și dezinteresată. Cheia acestei relații reciproce ne-o oferă versetul care introduce întregul pasaj: Efes. 5, 21: „Supuneți-vă unul altuia” din respect pentru Hristos, ca act de adorare a lui Hristos. Cu alte cuvinte, supunerea este reciprocă. Ea implică ambele părți, dar într-un mod diferit: soția prin acceptarea bărbatului ca și cap al familiei, iar bărbatul prin iubirea oferită soției sale.

Datoriile și obligațiile relației conjugale sunt reciproce și egale. Soțul și soția exercită *funcțiuni* diferite în sânul familiei, la fel cum preotul și laicul o fac în „familia” comunității parohiale. Totuși, aceste funcțiuni sunt complementare, fiind eficiente doar atâta timp cât se bazează pe egalitatea deplină și necondiționată a fiecărei părți implicate.

Autentica ierarhie, în cadrul Sfintei Treimi sau în Biserică, presupune o stare de egalitate. Ordinea în sânul Treimii depinde de originea și funcțiunea fiecărui ipostas: Tatăl este sursa, cauza și izvorul nenăscut al Fiului și Duhului, precum și al întregii creații; Fiul este născut din veci de Tatăl și are în iconomia divină rolul de (Descoperitor), Izbăvitor și Mântuitor; Duhul purcede din veci din Tatăl și e trimis, în cadrul aceleiași iconomii, de Tatăl prin Fiul să creeze, să inspire, să sfințească și să susțină Biserica. Totuși, această lucrare complementară este posibilă doar pentru că cele Trei Persoane împărtășesc aceeași ființă și voință divină.

În cadrul Bisericii, relațiile ierarhice sunt de asemenea stabilite: de origine – botezul și hirotonia oferite prin puterea divină, și de funcțiune – serviciul specific asumat de ierarhia formată din episcop, preot, diacon și laic. Episcopul este păstorul conducător și apărătorul unității, fiind chemat să rostească cu adevărat „cuvântul adevărului”; preotul e „părintele” comunității și oficiantul Sfintelor Taine; iar laicul e trimis spre a da mărturie ... lumii întregi. Dacă putem vorbi de hirotonie ca Taină ce oferă „harul divin”, putem de asemenea susține că acest har „vindecă ce e bolnav și oferă ceea ce lipsește”. El nu conferă însă vreun statut sau valoare ontologică specială. Ierarhia presupune și chiar reclamă egalitatea deplină a membrilor săi, egalitate ce derivă din statutul de persoane create după chipul lui Dumnezeu și chemate în aceeași măsură la asemănarea divină.

Același lucru se întâmplă în cadrul familiei. Dacă se poate vorbi de o ordine ierarhică între soț, soție și copii, acest lucru se face cu referire la originea lor, exprimată funcțional în termeni de roluri specifice de tată, mamă și copil. Așa cum se arată în Efes. 5, 21/ 6, 4 și Col. 3, 18-22, aceste roluri privesc

datoriile și responsabilitățile celor care se împărtășesc în mod egal de noua viață în Hristos. Nu se poate vorbi de vreo superioritate spirituală sau ontologică a unui rol anume.

Și totuși aceste roluri sunt specifice fiecăruia în parte. Chiar dacă soțul de azi este sau nu cel care întreține familia și chiar dacă soția se ocupă sau nu de problemele casnice, ei își pot împlini posibilitățile și responsabilitățile doar atâta timp cât își asumă rolul *patern* și, respectiv, *matern* în cadrul familiei. Desigur, există astăzi mai multă confuzie ca niciodată cu privire la conținutul acestor roluri. Motivul nu este însă vreo ambiguitate în funcțiunile stabilite în mod divin în sine, ci mai degrabă este vorba de o devalorizare a specificității de gen care s-a petrecut în societatea occidentală în ultimele decenii. Biserica privește critic „unisexismul” pentru că acesta promovează devalorizarea de care vorbeam sfârșind într-un amestec al rolurilor celor două sexe. Dacă mănăstirile noastre insistă ca femeile să poarte fustă în loc de pantaloni și dacă unele parohii îndeamnă încă femeile să-și acopere capul, aceasta se petrece în primul rând pentru a înțelege și respecta specificitatea de gen și pentru a evita orice confuzie. La fel, în sânul familiilor, Biserica îndeamnă cuplurile să-și împlinească rolurile specifice, recunoscute în toate culturile ca *patern* și *matern*, oricât de dificil ar fi să definim exact acești termeni.

S-a afirmat pe bună dreptate că problema teologică majoră a zilelor noastre o constituie problema sexualității și a genului. În această privință, există o dezbatere curentă ce vizează sensul paternității și al maternității. Pentru trasarea specificului celor două roluri, s-au folosit termeni ca „activ/pasiv”, „jertfelnic/receptiv”, „protector/educator” și „după chipul lui Hristos/după chipul Duhului”. Nici unul însă nu este potrivit, întrucât se poate ușor demonstra că fiecare expresie se referă atât la bărbat (soț) cât și la femeie (soție). Dezbateră, ce include căutarea unui limbaj teologic adecvat, este totuși necesară și folositoare. Așa cum afirma J. Potter Stewart referindu-se la pornografie, putem spune despre specificitatea de gen că nu o putem defini cu exactitate, dar o putem recunoaște. Acest lucru confirmă o intuiție veche precum narațiunea Genezei: genul este un element esențial și durabil al umanității noastre, o funcțiune a naturii noastre umane „personalizate”.

Am insistat atât de mult asupra acestui subiect, întrucât este foarte important în discuția privind comportamentul sexual. Dacă genul și expresia sa sexuală nu are nici importanță ontologică și nici una spirituală, atunci comportamentul sexual se reduce la viața pământească, fără nici un fel de consecințe viitoare.

În acest caz, moralitatea sexuală ar fi o simplă problemă psihologică sau sociologică, și nu una teologică. Pe de altă parte, dacă sexele sunt ontologic egale și complementare, împărtășind o natură comună, dar oglindind, în moduri adecvate genului lor specific, frumusețea și perfecțiunea naturii divine, atunci conduita sexuală influențează direct creșterea persoanei în asemănarea cu Dumnezeu. Tradiția ortodoxă susține acest punct de vedere. După ce am accentuat semnificația eternă a genului, ne-am referit și la egalitatea ontologică a sexelor, pentru a combate „sexismul” și exploatarea sexuală, dar și pentru a situa comportamentul sexual în cadrul legământului eshatologic și sacramental ce conferă soțului și soției o responsabilitate egală în atingerea prin har a îndumnezeirii existenței lor personale. Nimic din ceea ce putem spune despre sexul extra-conjugal sau homosexualitate – sau, de exemplu, despre avort și fertilizare *in vitro* – nu are vreo importanță teologică dacă nu afirmăm de la început că, în ochii lui Dumnezeu, bărbatul și femeia sunt (prin fire) ontologic egali și că fiecare gen posedă propria valoare eternă.

Virtutea Castității

Care este atunci semnificația teologică a comportamentului sexual în lăuntrul și în afara unirii conjugale? Într-un cuvânt, sexualitatea este criteriul care determină și descoperă angajamentul nostru în cadrul legământului făcut de Dumnezeu cu poporul Său. În mare măsură, angajamentul nostru și fidelitatea față de acest legământ se măsoară prin sexualitate. De notat faptul că vorbele lui Iisus cu privire la angajamentul de neîncălcător al căsătoriei sunt urmate de cel privind celibatul voluntar: „sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărăția cerurilor” (Mt. 19, 8-12). În Biserică există două vocații esențiale: celibatul non-clerical și laic, dar consacrat și unirea conjugală binecuvântată. Deși mulți Sfinți Părinți preferă castitatea, Ortodoxia a afirmat în general că cele două vocații sunt egale în privința valorii spirituale și a posibilităților de a conduce pe om la mântuire. Biserica îi cheamă pe cei necăsătoriți la celibat din același motiv pentru care îi cheamă pe unii la viața monahală: ca prin harul Duhului să transforme pofta în iubire, eroticul în *erôs*. Totuși, Biserica învață că căsătoria are aceeași finalitate: iubirea purificată și sanctificată este oferită liber partenerului și copiilor.

Sexualitatea are deci o semnificație spirituală și teologică profundă, ca și calvarul în care lupta ascetică conduce către transcendența naturii umane decăzute.

Dacă tradiția apostolică condamnă „păcatele cărnii”, este pentru că drumul spre Împărăție trece prin castitate, fie în cadrul căsătoriei, fie al vieții celibatate. Prin autentica feciorie, omul se depășește și nu se neagă pe sine. Ca disciplină a spiritului, ea promovează plinătatea, integritatea și stabilitatea persoanei concentrând energia sexuală din direcția sinelui și a nevoilor sale spre Dumnezeu.

Deși este pe deplin compatibilă cu sexualitatea conjugală, castitatea în cadrul căsătoriei va impune limite exprimării sexuale (împotriva expresiei hedoniste că „totul trece”), dirijând în același timp iubirea cuplului astfel încât să-i cuprindă pe amândoi partenerii în devoțiune, atenție și bucurie reciprocă. Pe de altă parte, castitatea ca feciorie este o vocație specială care în primul rând reflectă puritatea personală, abandonul de sine și fidelitatea față de Dumnezeu Pururea Fecioarei Maria. Este o vocație eclesială în care se reflectă fidelitatea necompromisă cerută de la fiecare creștin de relația stabilită de legământul pecetluit de Dumnezeu cu poporul Său. Totuși fidelitatea ambelor vocații este aceeași: primirea în viața cuplului căsătorit sau a călugărului solitar a iubirii pe care Dumnezeu o numește iubire *nupțială*.

De aceea, literatura ascetică abundă în imagini aparent contradictorii ale soților, al căror legământ conjugal și comuniune cu Dumnezeu sunt adâncite prin castitate, și ale călugărului care se raportează la Dumnezeu prin ceea ce este virtual o unire nupțială. Prima imagine care descrie ambele vocații – conjugală și monastică – este cea a *căsătoriei*: căsătoria înțeleasă ca angajament etern al fidelității iubitoare între Hristos și Biserică. La fel, telos-ul sau împlinirea ambelor vocații constă în participarea lor eternă la ospățul conjugal al celui care este atât Mielul jertfit, cât și Mirele. (Apoc. 19, 9; 21, 2; 22, 17).

Sexualitatea preconjugală

Acest tip de reflecție ne oferă bazele trasării unor concluzii concrete cu privire la activitatea sexuală preconjugală și extraconjugală, precum și la homosexualitatea activă. Întâia binecuvântare a sexualității o găsim în procreare, care până nu demult a fost universal recunoscută ca avându-și locul potrivit în cadrul uniunii familiale create de soț și soție. Presiuni actuale privind crearea unor familii surogat conduse de iubiți homosexuali sau părinți singuri violează înțelegerea fundamentală a Bisericii asupra a ceea ce Dumnezeu numește „familie”: un bărbat și o femeie care devin „un singur trup” pentru adâncirea iubirii lor reciproce prin creșterea „fructului trupului lor”.

Prin urmare, valoarea unitivă a căsătoriei este în mod esențial legată de potențialul ei procreativ. Dacă un soț și soția sa nu pot avea copii dintr-un motiv anume, unirea lor conjugală nu este diminuată. Dar, așa cum arată suferința unui cuplu steril, căsătoria și sexualitatea își găsesc împlinirea și își ating scopul aducând la lumină o nouă viață.

De aceea, Ortodoxia – ca și Romano Catolicismul – insistă asupra faptului că, la fiecare act al relației sexuale, cuplul trebuie să accepte posibilitatea concepției. În cazurile în care sunt luate măsuri pentru evitarea zămisirii, dar aceasta are totuși loc, cuplul va trebui să primească această viață nouă cu recunoștință și bucurie. Ei o vor primi ca un dar al lui Dumnezeu, o vor prețui, proteja și hrăni pe toată perioada gestației. Dar, mai ales, vor fi conștienți că orice decizie de a avorta acea viață nu poate fi privită de Biserică decât ca cel mai mare păcat, echivalent cu crima. Spre deosebire de echivalenții lor catolici, episcopii și preoții ortodocși de azi, sunt de acord de obicei că cuplurile căsătorite ar trebui să practice o formă de *planning familial*, incluzând unele metode de contracepție. Totuși, nu toți sunt de aceeași părere. Acest dezacord ne arată că în Ortodoxie procrearea e înțeleasă ca principalul scop și justificarea esențială pentru activitatea sexuală. Prin urmare, aspectul unitiv al iubirii sexuale este doar un corolar binecuvântat al procreerii, care este un dar pentru care trebuie să ne bucurăm și să aducem mulțumire, cu atât mai mult cu cât principalul scop al căsătoriei creștine este participarea directă la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, prin creșterea de prunci.

Relațiile sexuale preconjugale și extraconjugale (adulterele) violează angajamentul legământului pe care căsătoria e menită să-l stabilească. Dincolo de actele criminale violente – ca violul sau incestul – sexul preconjugal ia cele două forme cunoscute: una a relației întâmplătoare între cunoștințe, și cealaltă a relației mai adânci între două persoane care vor să se căsătorească. În primul caz, singurul scop este plăcerea – pentru distracție și satisfacție – cu accentul pe sine și pe nevoile și dorințele personale. Pentru că lipsește angajamentul personal și prin urmare, responsabilitatea personală, actul respectiv echivalează cu exploatarea celuilalt, chiar și atunci când dorința este reciprocă. De aceea nu poate fi considerat decât – în limbaj catolic – un „rău moral”. În concepția Bisericii, cu alte cuvinte, actul sexual în afara angajamentului conjugal este păcat.

Mai dificil de abordat este cazul relațiilor sexuale. Aceasta nu pentru că atitudinea Bisericii ar fi ambivalentă, ci întrucât există în societatea contemporană o frecvență ridicată a cuplurilor necăsătorite care trăiesc împreună, chiar dacă ei consideră că acest aranjament este de probă sau nu. În urma acestui fenomen, un cuplu logodit dorește să-și exprime dragostea și angajamentul în mod sexual. De ce ar fi ei obligați să aștepte, mai ales dacă situația financiară sau alte motive nu le permit să se căsătorească imediat? De ce să împărtășească practic totul ca un cuplu logodit, dar să nu se bucure de plăcerile sexului, mai ales în aceste vremuri în care contracepția este atât de facilă și eficace?

Întrebarea aduce răspunsul cu sine. Acolo unde deschiderea de către procreere este în mod sistematic respinsă, sexualitatea nu-și poate împlini scopul divin. La fel se întâmplă în cadrul unui mariaj în care cuplul refuză să aibă copii. Nu discutăm situațiile în care cuplul întârzie acest lucru pentru o anumită perioadă de timp sau chiar acelea în care, după nașterea a mulți copii, părinții se decid pentru metodele contraceptive cu scopul de a menține familia la un număr rezonabil. Este vorba de situația în care procrearea e respinsă în principiu, în cadrul, sau în afara unirii conjugale. Prin însăși natura sa, această atitudine este păcătoasă. Intenționalitatea sa o face un rău moral, și nu numai unul „ontic”.

Cu privire la viitorii soți, există o problemă teologică esențială ce trebuie abordată. În *I Cor. 7*, Sfântul Pavel sfătuiește cuplurile care nu-și pot asuma lupta abstenenței să se căsătorească „de vreme ce e mai bine să te căsătorești, decât să arzi (de poftă)”. Tonul ezitant al acestei concesiuni poate fi înțeles în lumina convingerii Apostolului că *parusia*, a doua venire a lui Hristos, este aproape. Deci este mai bine ca cineva să rămână în starea actuală, căsătorit sau singur, sclav sau liber. Astăzi, în mod tragic, am pierdut această speranță eshatologică. Prin urmare, perioada dinaintea căsătoriei poate fi apăsătoare atunci când e secundată de decizia cuplului de a se abține de la relațiile sexuale.

Totuși întreaga existență creștină, inclusiv sexualitatea trebuie privită în această perspectivă eshatologică. De aceea, Sfântul Pavel leagă admonestările sale privind puritatea sexuală – respingerea concubinajului, adulterului, homosexualității și a tot ce implică *porneia* – de apelul asumării noii vieți în Hristos și în Duhul. „Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre poftă” (Rom. 13, 13-14). „Zic dar: În Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului. Căci trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi. Iar de vă purtați în Duhul nu sînteți sub Lege. Iar faptele trupului sînt cunoscute, și ele sînt: adulter, desfrînare, necurăție, destrăbălare, ...” (Gal. 5, 16-19).

În această perspectivă eshatologică, căsătoria are o importanță teologică fiind martor al noii creații a lui Hristos, susținută de Sfântul Duh. Există un singur răspuns la întrebare. De ce să aștepti până la căsătorie pentru a te bucura de relațiile sexuale? Răspunsul: pentru că sexualitatea este modul în care se realizează legătura sacramentală a „unui singur trup”. Ea este singurul semn al acestei legături și singurul mod prin care este pecetluită, așa cum oficierea Euharistiei este semnul și întâia expresie a preoției. Ca Taină a Bisericii, căsătoria trebuie oficiată în public. Ea trebuie celebrată ca martor al harului coborât atât peste cuplu, cât și peste comunitatea credinței. Taina Căsătoriei, ca și cea a Preoției, inițiază persoanele într-o viață a angajamentului plin de dragoste și a slujirii sacrificatoare, și face acest lucru în și pentru viața Bisericii ca întreg.

Limbajul contractual, propriu slujbei căsătoriei în Apus, a obscurat caracterul esențial sacramental al căsătoriei. De asemenea, a fost uitat caracterul de legământ al vocației conjugale. Ca taină și legământ, căsătoria trebuie oficiată prin ritualul liturgic al Bisericii, de vreme ce slujba în sine este cea prin care este exprimat public angajamentul reciproc al cuplului, iar unirea lor e pecetluită de binecuvântarea lui Dumnezeu.

Această binecuvântare crează singură o unire conjugală, ce oferă unicul context în care sexualitatea genitală poate fi exercitată în acord cu voia lui Dumnezeu. Persoanele necăsătorite angajate în relații sexuale se aseamănă copiilor noștri care se joacă „de-a preotul”. Copiii pot citi din cărțile de cult, pot face fiecare gest și pot consuma pâine și vin. Totuși, ei nu sunt preoți, iar jocul lor nu e o taină, de vreme ce nu sunt hirotoniți, iar dimensiunea eclezială lipsește. Pentru ca oficiul preoțesc să fie nu numai „valid”, ci și real, Biserica trebuie să primească și să consfințească pe cel chemat la hirotonie, și să asigure contextul sacramental în care Dumnezeu a ales să-și reverse harul Său. Același lucru se întâmplă în cazul celor chemați la viața unirii conjugale. Fără acel context și acea binecuvântare sacramentală, nu există nici preoție, nici căsătorie. Nu este decât, în cel mai bun caz, actorie, iar în cel mai rău, blasfemie.

Paralela trasată adesea între relațiile sexuale și celebrarea euharistică nu este nici prea romantică și nici frivolă. Ambele acțiuni presupun consacrarea sacramentală și culminează în consumarea care aduce comuniunea cu cel iubit. Mai mult, ambele acțiuni se bazează pe jertfa care pecetluiește relația: jertfa lui Hristos reactualizată în Euharistie și jertfa cuplului, simbolizată de cununile nuptiale, prin oferirea unuia celuilalt și lui Dumnezeu. Așa cum nimeni nu poate participa la Sfânta Împărtășanie fără să fi fost botezat, iar preotul nu poate oficia o Liturghie reală fără să fi fost hirotonit, cuplul nu poate beneficia de harul pe care Dumnezeu îl trimite prin unirea sexuală fără ca relația lor să fie binecuvântată de El, așa cum Biserica a învățat și a practicat dintotdeauna. Dragostea lor poate fi adâncă, iar angajamentul reciproc autentic, dar fără harul dobândit prin Taina Căsătoriei, nu se poate vorbi de o comuniune reală între cei doi. Relațiile lor sexuale nu fac decât să hrănească „dorințele și plăcerile

cărnii”, iar ei sunt incapabili să ajungă la comuniunea eternă și la bucuria inefabilă a *erôs-ului* divin care îi unește cu Dumnezeu, precum și pe unul cu celălalt.

Dacă preotul trebuie hirotonit pentru a primi „harul divin” care să-i împlinească oficiul, bărbatul și femeia care doresc să trăiască ca „un singur trup” trebuie să fie căsătoriți pentru a-și împlini chemarea lor personală. Altfel, ei trăiesc în minciună, iar sarcina este un accident regretabil, pe când angajamentul divin ce realizează mântuirea reciprocă nu există. Prin urmare, numai în contextul unei uniri conjugale binecuvântate, sexualitatea însăși poate fi privită ca mijloc esențial al împlinirii voinței lui Dumnezeu în privința vieții și mântuirii cuplului.

Cum vor reuși însă tinerii să abordeze tensiunile firești ce sunt asociate cu sexualitatea adolescentină? Aceasta este o problemă dificilă, de vreme ce căsătoria este adesea amânată în zilele noastre până ce cuplul a ajuns în jurul vârstei de treizeci de ani. Pe de altă parte, posibilitatea procreerii precum și energia sexuală există încă de la pubertate. Se ridică astfel problema expresiilor sexuale adecvate în timpul „prieteniei” sau pe toată perioada logodnei.

Anumite culturi încearcă să evite problema prin interzicerea „întâlnirilor” și prin impunerea „căsătoriilor aranjate”. În funcție de etosul cultural respectiv, această atitudine poate sau nu să se sfârșească bine. Unii creștini ortodocși din S.U.A., îngrijorați de presiunile sexuale și promiscuitate, au încercat de asemenea să-i oprească pe copiii lor „să se implice în jocul întâlnirilor”. Uneori, acest lucru a avut un rezultat pozitiv. Totuși, pericolul constă în izolarea tinerilor de perechile lor și de cultură ca întreg. O abordare mult mai eficientă ar fi să-i învățăm pe copiii noștri încă din copilărie adevăratul sens al sexualității, sădind în ei un simț al respectului și responsabilității în toate relațiile lor personale. În orice caz, încercările adulților de a controla comportamentul sexual al adolescenților – în loc să-i conducă și să-i ghideze – sunt sortite eșecului, exceptând rarele cazuri în care copiii chiar își doresc un asemenea control. Motivația pentru un comportament responsabil trebuie să vină din lăuntru al tânărului. Ea nu poate fi în mod artificial impusă de alții, fie ei părinții, fără să creeze resentimente și înstrăinare.

Una din cele mai dificile decizii pe care trebuie să o ia un cuplu necăsătorit este „până unde să meargă”. Când tinerii încep să se gândească la această problemă, ei au de obicei în minte un număr de comportamente concrete de la ținutul de mâini, la sărut și pipăit, și până la relațiile intime. Preocuparea lor ar putea fi determinarea dinainte a nivelului implicării sexuale pe care și-o vor permite. Totuși, în lumina a ceea am spus despre natura și scopul sexualității, această abordare este cu totul inadecvată. În primul rând, este foarte greu de stabilit dinainte limite precise. De exemplu, cuplul poate decide să nu se angajeze în relații intime, iar jocurile sexuale care duc la acestea să fie evitate. Emoțiile sunt însă atât de nestatornice, iar pasiunea tinde să domine rațiunea, încât limita propusă este călcată. Aceasta până ce unul îl convinge pe celălalt să se oprească, sau celălalt capitulează în fața dorințelor interioare și a presiunilor exterioare. În asemenea circumstanțe au loc atât de frecventele abuzuri cunoscute sub numele de „*date rape*” (viol la întâlnire).

Poate suna ciudat astăzi, dar singura călăuză morală în conformitate cu învățătura Bisericii privind sexualitatea preconjugală este abstinența. Fecioria are o valoare emoțională și spirituală întotdeauna recunoscută și prețuită printre creștini, iudei și alții cu un angajament religios solid. Se pare că mulți tineri de azi redescoperă această valoare. Lupta lor trebuie recunoscută și sprijinită de către parohie, dar și de familiile lor. (Din păcate, cu puține excepții, școlile publice nu pot oferi nici un fel de ajutor sau asistență privind acest aspect. Este mai ușor să distribui prezervative decât să te confrunți cu problemele morale și psihologice care se ridică vis-a-vis de fascinația adolescentină pentru sex. Oricum, profesorii preocupați se confruntă cu teribilul adevăr că peste jumătate din băieții și fetele din țara noastră au relații intime de la vârsta de aproximativ 18 ani).

Singura speranță pentru a-i ajuta pe copiii noștri să-și păstreze virginitatea sau chiar să se protejeze în mod eficient de SIDA, este aceea de a-i încuraja să se abțină de la relațiile sexuale până la căsătorie. Această încurajare trebuie dublată de programe educaționale sponsorizate de comunitatea parohială, programe în cadrul cărora responsabilitatea este în primul rând a preotului. Asemenea

programe ar trebui să-i implice și pe părinți pe cât posibil, învățându-i semnificația adâncă a sexualității și sfătuindu-i să facă același lucru cu copiii lor, încă din primii ani de școală.

De asemenea, este important ca tinerii să fie sensibilizați asupra necesității de a redirecționa energia sexuală dinspre sine spre ceilalți și, mai ales, către Dumnezeu. Convertirea eroticului în erôs nu este un simplu exercițiu monastic, ci implică folosirea adecvată a sexualității de către fiecare creștin, bărbat sau femeie, căsătorit sau singur. Prin urmare, o regulă importantă pentru cei necăsătoriți ar fi abținerea de la activitatea care ar putea produce un nivel de stimulare sexuală ce ar conduce la orgasm. Pe măsură ce cele două persoane se cunosc, se bucură și se prețuiesc unul pe celălalt, este natural ca ei să treacă de la gesturile timide de afecțiune la săruturi și mângâieri. Totuși ei ar trebui să-și amintească de fiecare dată că „naturalul” este căzut și – cu precădere pe tărâmul sexualității – este în mod constant deschis spre demonic. Raționalizarea, sau pasiunile „raționalizate” pot trece ușor de la un grad de intimitate la altul, până când cele mai bune intenții s-au pierdut, iar cuplul a cedat poftelor. Așa cum mulți tineri recunosc la spovedanie: când se întâmplă acest lucru, ei se simt murdari și ieftini, nu din pricina sexului în sine, ci pentru că s-a spulberat un ideal și, mult prea des, cineva este iremediabil rănit. E de prisos să spunem că, în asemenea momente, sensibilitatea pastorală este indispensabilă. Ea trebuie însoțită de fermitate, dar trebuie să dăruiască iertare și compasiune.

Este imposibil să impui limite – deci răspunsuri concrete la întrebarea „până unde...” – pentru că este dificil să le observi când ele par să fie legale și arbitrare. Abordarea cea mai eficace este încurajarea tinerilor, începând cu preadolescența, să mediteze și să vorbească despre sensul vieții lor ca și copii ai lui Dumnezeu, ca purtători ai chipului Său, și ca persoane a căror singură valoare vine din fidelitatea față de Dumnezeu și mărturia dată despre El înaintea oamenilor. Din această perspectivă trebuie abordată sexualitatea, în mod ferm și deschis, cu respect deplin pentru puterile ei, cât și pentru frumusețea și puterea ei creatoare.

Adulterul

Aceste concluzii privind relațiile sexuale preconjugale țin *a fortiori* pentru relațiile extra-conjugale, care constituie adulterul. Termenul adulter se referă în general la relațiile sexuale între o persoană căsătorită și un partener de sex opus care nu-i este soț sau soție. Conceptul trebuie totuși lărgit, pentru a include orice tip de sexualitate genitală împărțită de 2 persoane care nu sunt unite prin căsătorie, inclusiv relațiile homosexuale. De pildă, un bărbat căsătorit care practică homosexualitatea nu e mai puțin un adulter decât bărbatul care face dragoste cu altă femeie decât soția sa.

Scriptura este clară în privința problemei adulterului, de la porunca a 7-a până la învățătura lui Iisus. Una din marile „antiteze” ale Predicii de pe Munte arată că păcatul trupesc implică în aceeași măsură mintea și inima (Mt. 5, 27-28).

Aceasta este în esență chemarea de a ne feri de la idolatrie. Prin însăși natura sa, pofta este obsesivă. Ea se concentrează într-un mod nesănătos (disfuncțional, am spune azi) asupra unei persoane reduse în acest fel la un simplu obiect, și care devine astfel un „idol”. Dar, ca și orice idol și acesta este ireal; el este produsul imaginar al fanteziei.

Pofta care aduce cu sine adulterul, rupe legătura creată între soți prin Taina Căsătoriei. De aceea, Iisus adaugă la cuvintele despre adulter sfatul ferm de a ne tăia mai bine madularul bolnav decât să meargă trupul întreg în iad (Mt. 5, 29-30). Legătura conjugală poate fi durabilă numai dacă e construită pe încredere și fidelitate. Întrucât adulterul subminează în mod cert aceste valori, Iisus (potrivit tradiției lui Matei) permite faimoasa „excepție” de la interzicerea divorțului (Mt. 5, 31; Mt. 19, 9).

Fie că porunca se referă în acest context explicit la adulter, fie că înseamnă mai mult decât atât, ideea este clară. În afara unirii conjugale, activitatea sexuală distruge legătura intimă a încrederii și fidelității, care este conditia sine qua non a căsătoriei. Ea violează relația dintre soți și îndepărtează pe Dumnezeu, întrucât Acesta este ultima sursă și finalitatea acelei relații. De aceea, Dumnezeul Vechiului Legământ condamnă idolatria ca o formă de adulter, așa cum Iisus condamnă adulterul ca opunându-se scopului divin de a face din bărbat și femeie „un singur trup” (cf. Mc. 10, 4-9).

Canoanele Bisericii prescriu adesea excomunicări pentru cazuri de adulter, atât ca pedeapsă, cât și ca mijloc de conștientizare a penitentului asupra gravității faptei sale. Sinodul de la Ancira, de pildă, prescrie o pedeapsă de 7 ani (de penitență) pentru soțul sau soția care au comis adulterul. Chiar con-locuirea cu o soție adulteră este suficientă pentru a opri un laic de la Taina Preoției sau pentru a depune un cleric. Sfântul Vasile îi pune pe adulteri la un loc cu criminalii și sodomiții (homosexualii), propunând aceeași pedeapsă pentru toți. Canonul său 58 (a treia epistolă canonică) stipulează: *Adulterul „în patru ani va fi tânguindu-se, iar în cinci ascultând, în patru prosternându-se, în doi împreună stând”* înainte de a i se permite primirea Sfintei Împărtășanii.

Ispita sexului extra-conjugal este mai puternică acolo unde este singurătate și frustrare, fiind legată mai ales de criza vârstei de mijloc. Înafară de bărbații divorțați sau separați de soțiile lor, clientul tipic al unei prostituate este bărbatul alb de vârstă mijlocie care are o „căsnicie fericită” și o stare materială acceptabilă. El plătește pentru sex fie pentru a compensa faptul că soția nu-i mai satisface dorințele, fie din pricina stresului provocat de cariera sa. Nici clericii nu sunt imuni la astfel de sentimente și dezamăgiri. Dacă ei cad cu bună știință în păcatul trupesc, îndeosebi cu o femeie căsătorită, ei spulberă încrederea sufletelor de care sunt responsabili și prin aceasta își trădează vocația. De aceea, Canonul 25 Apostolic spune: *„Episcopul, prezbiterul ori diaconul, prinzându-se în desfrânare sau în jurământ strâmb sau în furtișag, să se caterisească”*.

Iar Canonul 1 al Sinodului din Neocezareea (începutul sec. IV) afirmă clar: *„Prezbiterul dacă se va însura, să se scoată din trepta sa, iar de va fi desfrânat, sau va comite adulter, să se excludă cu desăvârșire și să se supună penitenței”*.

Este un lucru îngrozitor ca membrii clerului să distrugă relațiile conjugale prin săvârșirea adulterului, iar canoanele reflectă acest lucru.

Cum rămâne însă cu dimensiunea pastorală a acestei probleme? Dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajată să intențeze divorț? Dacă unul din soți săvârșește adulterul, este în acest fel distrusă legătura creată între ei prin Taina Căsătoriei?

Pe scara valorilor morale, adulterul este în mod evident mult mai grav decât activitatea sexuală pre-conjugală, întrucât violează un legământ conjugal real: legătura dragostei și a încrederii dintre două persoane. Totuși, nici sexul pre-conjugal și nici cel extra-conjugal nu sunt păcate de neiertat. În cazul adulterului, există o singură posibilitate de reconciliere: **pocăința** din partea celui care a greșit și **iertarea** oferită de partener. Nu există probabil nici o altă situație care să provoace resursele emoționale și spirituale ale unui cuplu ca și în cazul în care unul din ei comite adulter. Partenerul ofensat se va simți trădat, respins, umilit. Acestea sunt sentimente puternice care trebuie înfruntate, exprimate și depășite - adesea cu sprijinul unei terțe persoane – pentru ca vindecarea să aibă loc.

Dar, ca și în cazul celorlalte păcate, adulterul nu afectează doar persoanele implicate direct, ci întreaga comunitate eclesială. Noi suntem „mădularul unuia altuia”, uniți într-un singur Trup, al cărui cap este Hristos. Avem față de fiecare mădular responsabilitatea de a aduce împăcarea și pacea atunci când este posibil. Pentru păstrarea confidențialității, preotul trebuie uneori să reprezinte comunitatea, încercând să împace și să vindece cuplul rănit. Dar toți cei care cunosc situația – partenerul, prietenii, preotul – pot și trebuie să participe la acest proces prin **rugăciunea continuă** a fiecăruia pentru cei doi.

Un lucru esențial în astfel de cazuri este păstrarea confidențialității de către preot, dar și de către ceilalți implicați, mai ales atunci când este vorba de confesiunea unui penitent. Totuși, există unele cazuri care ar putea cere ruperea acestei tănuiri, în primul rând cazurile de pedofilie, incest sau viol. Dacă preotul este obligat să spună tot ce știe autorităților sau să se confrunte cu făptașul, el trebuie să ia toate măsurile de precauție pentru a păstra confidențialitatea confesională. Afară de situațiile în care păcatul mărturisit pune în pericol alte vieți – pedofilia, violul în serie sau crima premeditată – confidențialitatea trebuie să rămână absolută. Preotul se poate trezi că trebuie să rezolve singur situația. El poate fi ajutat de alte persoane din cadrul sau din afara parohiei care cunosc cuplul și în care se poate avea deplină încredere. În orice caz, scopul urmărit trebuie să fie pocăința sinceră a celui care a păcătuit și iertarea partenerului. Dacă cea de-a treia persoană este deschisă unui astfel de proces, preotul îi va oferi de asemenea îngrijirea pastorală cuvenită.

Chiar dacă preocuparea principală a preotului este persoana adulterului (mai ales dacă îi este prieten sau dacă e un alt preot) el trebuie să fie sensibil mai ales la nevoile și sentimentele părții ofensate. Adesea apare ispita de a salva pe cel care a greșit, neglijând partenerul. Amândoi însă trebuie să se bucure de aceeași atenție din partea preotului. Problema este și mai complexă, cerând o și mai atentă sensibilitate pastorală atunci când cea de-a treia persoană face parte din aceeași comunitate parohială. Prioritatea trebuie să se dea păstrării și întăririi familiei, mai ales când sunt și copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârșit adulterul să-i împărtășească secretul partenerului său de viață - să deschidă rana pentru a o putea trata – și va face tot ce este necesar pentru ca acesta să se vindece prin pocăință și asistență adecvată.

În opera asistenței pastorale, preotul trebuie să expună în predicile sale învățătura Bisericii privind sexualitatea în general și păcatele legate de ea, în particular. Este important să se evite accentuarea valorilor spirituale și teologice ale sexualității. Accentul se va pune pe importanța **ascezei** în viața credinței. Obiectivul nu este doar prevenirea păcatelor sexuale, ci angajarea în războiul spiritual care duce la viața transfigurată.

Lupta împotriva gândurilor păcătoase, ca și cea împotriva manifestărilor sexuale exterioare, este una profund spirituală. Iisus și Scripturile în general condamnă aceste păcate atât de vehement, pentru că ele distrug relațiile interumane, reducând persoana la o caricatură a adevăratei umanități. Încă o dată, sexualitatea trebuie privită din perspectiva eshatologică. Pentru că în cele din urmă, moralitatea sexuală este justificată atâta timp cât trasează drumul care duce la Împărăția lui Dumnezeu.

Pornografia

Din această perspectivă, putem să ne dăm seama care este punctul de vedere ortodox privind pornografia. Fenomenul constituie o afacere uriașă în S.U.A., iar eforturile de a-l controla au avut puțin succes. Una din probleme este dificultatea de a o defini cu exactitate. Imagistica sexuală prezintă valori diferite în diferitele civilizații. Francezii, de pildă, sunt de acord cu nuditatea parțială sau chiar totală la T.V. și pe plajă, dar cei mai mulți ar fi ofențați de senzualitatea ieftină ce constituie hrana obișnuită a tinerilor americani. Totuși, sunt anumite intuiții generale în privința subiectului („îl recunoaștem când îl vedem”) care ne permit să facem câteva distincții și să sugerăm unele soluții.

Facem o primă distincție între pornografia *totală* („hard-core”) și cea *ușoară* („soft core”). Prima, incluzând imagini sadomasochiste și pedofile, duce la exploatare și abuz de cel mai rău soi. Datorită urmărilor distructive, părintii, educatorii și publicul întreg ar trebui să facă orice efort pentru a lupta împotriva acestora. Pornografia „hard-core” este o năpastă pe care nici o societate civilizată nu ar trebui să o tolereze. Răspândirea sa și enorma influență economică în această țară tind să confirme, din păcate, morbida observație a lui Georges Clemenceau, că S.U.A. este singura națiune din istorie care trece de la barbarism la decadentă fără a traversa o perioadă de civilizație.

Pentru o trecere în revistă fugară a impactului pornografiei „hard-core” asupra etosului american, e de ajuns să ne aruncăm o privire asupra subiectului din 10 febr. 1997 al revistei U.S. News&World Report. Lângă imaginea unui cunoscut star porno, citim pe copertă că „America este de departe principalul producător de filme porno în lume, cu o incredibilă rată de 150 de titluri noi pe săptămână”. Urmează o statistică: „Un club striptease profitabil câștigă 5 milioane de dolari pe an; starurile porno de primă mărime câștigă 20.000\$/săptămână dansând. Aproximativ 8 miliarde de dolari au fost cheltuiți anul trecut în afacerile porno”; numărul închirierilor de casete video „hard-core” a crescut de la 75 milioane în 1985 la 665 milioane în 1996, la un preț de peste 8 miliarde de dolari etc.; reportajul începe cu prezentarea producătorului de filme porno aflat în top, a cărui companie se numește sugestiv „*Evil Angel Videos*”. Se arată apoi că industria respectivă a redus femeia la un obiect dezumanizat al dorințelor/obsesiilor altora. Este o cronică remarcabilă despre depravarea pe care mulți cititori, probabil, o întâmpină cu un zâmbet și o ridicare din umeri. Iar exploatarea continuă implacabil.

Pornografia „soft-core” este atât de agresivă încât cu greu o mai putem recunoaște. De la blajinele cataloage Victoria's Secret, la revistele și filmele mai explicite, pornografia „soft-core” umple casele noastre, locurile de muncă dar și școlile noastre. Și aici avem o problemă de definit: relațiile sexuale explicite într-o sumă „R” sunt „hard” sau „soft”? Și, până la urmă, oare mai contează? Problema este care sunt efectele saturării mediei și a obsesiei publicului de sex? Ce se întâmplă cu mințile și sentimentele celor care privesc telenovele zilnic, sau talk-show-uri cu subiecte sexuale? Ce impresie își fac copiii noștri când văd sex și violență în desenele animate de sâmbăta dimineața?

Potrivit majorității cercetărilor, încă nu există o dovadă clară a faptului că pornografia duce la creșterea criminalității sexuale. Totuși, prevaleta acesteia în casele celor care săvârșesc viol, abuz infantil sau alte fapte violente legate de sex, sprijină teoria că pornografia stimulează comportamentele deviate. Este fără dubiu faptul că îi rănește și îi degradează pe cei pe care îi înfățișează, fie ei bărbați, femei sau copii. De asemenea, goleşte cel mai intim comportament uman de orice sens al iubirii, fidelității ori responsabilității și, în același timp, obiectivează și relativizează sexul prin accentul pus pe imagine – o fantezie – care prin definiție nu are substanță, realitate. (Manualele sexuale care sfătuiesc cuplul să-și imagineze că partenerul este o persoană mai arătoasă, nu fac altceva decât să incite la adulter). Astfel, ea degradează și depersonalizează sexualitatea într-un mod abuziv. Dată fiind această influență, e greu să înțelegem cum oameni sănătoși din punct de vedere moral cer ca pornografia, mai ales cea „hard-core”, să fie protejată de primul Amendament.

Filosoful german ateu Ludwig Feuerbach afirma: „Man ist was man ißt!” – „Suntem ceea ce mâncăm!”. Pr. Alexander Schmemmann preia această frază într-un mod genial, demonstrând că principalul nostru scop în viață este să consumăm Sfânta Euharistie și în acest fel „să devenim euharistici”. Rostul

iconografiei în Biserică este de a hrăni mintea și inima cu mâncare cerească, mâncarea purității, binecuvântării și sfințeniei. Pornografia este o iconografie demonică. Ea înzestrea mintea cu imagini corupte care provoacă stricăciune în adâncimile sufletului. Pornografia creează dependență. Cei care se folosesc de ea – fie pentru a-și elibera tensiunea ori neliniștea, fie pe post de stimul sexual – vor simți inevitabil nevoia să mărească doza pentru a obține același efect. În cele din urmă, pornografia este abuzivă. Ca industrie, ea exploatează și manipulează pe cei care o folosesc pentru stimularea sexuală. Oricât de mult ar contribui la GNP, puține se pot spune pentru a o justifica. Dacă, într-adevăr, „suntem ceea ce mâncăm”, pornografia este evident o otravă pentru sistem. Ca și antiteza perversă a iconografiei autentice, ea reclamă tratamentul pe care Iisus îl recomandă pentru orice păcat legat de privire (Mt. 5, 29). O soluție mai puțin radicală, dar poate la fel de eficace, este renunțarea la materialele pornografice.

Un canon al Sinodului Trulan („Quinisext”, 692) spune în legătură cu acest subiect: *„Ochii tăi să privească cele drepte și cu toata paza tinereții inima ta poruncește Înțelepciunea (Prov. 4; 232-25) căci simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor. Poruncim așadar ca de acum înainte, în nici un chip să nu se mai zugrăvească, fie pe tablouri, fie altcumva înfățișate, chipuri care amăgesc vederea și care strică mintea și împing spre ațâțările plăcerilor rușinoase” (Canonul 100).*

Tradiția ortodoxă și intuițiile creștinilor condamnă pornografia tocmai pentru că „simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor”. Pornografia îi corupe atât pe cei care o produc, cât și pe cei care o folosesc. De aceea, ea este o problemă socială și morală de mari proporții. Și pentru că dezumanizează prin deformarea chipului lui Dumnezeu din om, ea este și o problemă profund spirituală.

Masturbarea

Strâns legată de problema pornografiei este practica masturbării. În ultimii ani, părerile s-au împărțit referitor la această problemă, trecând de la o extremă la alta. De la teama fără teme că masturbarea provoacă boli mentale și deformări fizice, s-a ajuns ca mulți medici, și chiar clerici, să o prezinte ca pe o activitate fără urmări negative ce trebuie încurajată ca mijloc de a rezolva tensiunile sexuale în cadrul căsătoriei sau în afara ei.

În copilărie, anumite forme de „explorare a sinelui”, numite adesea cu termenul „masturbare”, sunt perfect normale. Pe măsură ce copilul crește și se apropie de pubertate, schimbările sexuale creează nevoi ce fac parte din creșterea biologică normală. Unele astfel de explorări și stimulări sunt inevitabile la această vârstă și chiar inofensive. Primejdia apare în momentul în care acest comportament este dublat de sentimente puternice de vină sau rușine, care sunt de regulă consecința dezaprobării exprimate de părinți sau alte persoane importante din viața copilului. Este esențial, prin urmare, ca atitudinea față de copiii noștri să fie bazată atât pe Tradiția Bisericii, cât și pe realitatea biologică. Părinții care au dificultăți cu propria sexualitate sau practică masturbarea – și o fac având sentimentul de jenă – e probabil să transfere aceste dificultăți și sentimente copiilor lor. Sexualitatea, ca și cea mai mare parte a comportamentului uman, este puternic influențată de pasiuni și atitudini proprii „sistemului familial”. Dacă aceste atitudini sunt sănătoase și realiste, iar pasiunile sunt înlocuite de o călăuzire înțelegătoare există toate șansele ca un copil să-și păstreze sănătatea sexuală și să se apropie de maturitatea sexuală.

Dacă nevoia care duce la masturbare este în esență una biologică și este întărită de influențe externe, de ce majoritatea moralistilor ortodocși „împreună cu episcopii și cu preoții noștri afirmă că această practică este greșită” sau cel puțin nesănătoasă? Răspunsul este complex, dar el include aceiași factori pe care i-am menționat în legătură cu relațiile preconjugale și pornografia.

În primul rând, masturbarea este de obicei însoțită de imagini care sunt în esență pornografice. Fie că aceste imagini sunt interne (imaginația) sau externe, ele implică exploatarea și devalorizarea altor persoane. Până la urmă, masturbarea este caricatura unei relații conjugale adecvate. Ea se concentrează exclusiv asupra propriei persoane și a satisfacției personale. Elementele de bază ale dragostei și angajamentului, caracteristice relațiilor conjugale autentice lipsesc cu desăvârșire. Din acest motiv, bazându-se pe teologia Legii naturale, Romano-Catolicii consideră că masturbarea este contrară scopului „natural” pentru care Dumnezeu a creat sexualitatea la început. Îi lipsește finalitatea – procreerea –, dăruirea de sine reciprocă și încalcă porunca de a duce o viață virgină. Pentru a-și împlini scopul, sexualitatea trebuie să formeze comuniunea între două persoane, unirea durabilă a unui „singur trup”.

În plus față de aceste obiecții teologice trebuie să adăugăm faptul că masturbarea creează foarte ușor dependență. Vor trebui găsite tot mai mari doze de stimulante, indiferent de natura lor, pentru a produce același nivel de excitație. O dată devenit un viciu, comportamentul este greu de înfrânt.

Dacă un penitent își mărturisește în mod repetat păcatul masturbării, preotul ar trebui să înțeleagă că se află în fața unui caz de dependență. Simplul sfat de a-și schimba atitudinea nu va da roade în majoritatea cazurilor. Soluțiile ar trebui să fie includerea persoanei în cadrul unor programe de terapie în acest sens, precum și rugăciunea și perioade scurte de abținere totală, pentru ca dependența să fie înfrântă.

Este important, totuși, ca persoana în cauză să fie tratată ca suferind de o boală, iar nu ca un păcătos. Cei care se luptă cu dependența sexuală admit de regulă că este o cruce dureroasă, rușinoasă și adesea imposibil de purtat. Indiferent de manifestarea lui exterioară, un dependent sexual nu va avea mai multă plăcere decât un star porno care reia de mai multe ori aceeași scenă erotică. De fapt, masturbarea devenită viciu este însoțită adesea de sentimente de rușine, mânie sau dezgust față de sine. La nivelul la care aceste sentimente sunt mai degrabă cauza decât consecința comportamentului auto-erotic, este necesară o formă de terapie adecvată.

Grija pastorală pentru o persoană care se confruntă cu o astfel de problemă trebuie să se manifeste prin iertare și suport moral, și nu judecare și condamnare. Preotul va trebui de asemenea să însoțească persoana respectivă, cu dragoste, înțelegere și rugăciune, pe parcursul întregului drum al vindecării.

Scurgerile Nocturne

Trebuie să facem câteva scurte referiri la secrețiile nocturne și la modul greșit în care acestea au fost înțelese. De multe ori vin la spovedanie tineri care poartă un sentiment de vină pentru aceste secreții. Dacă ele au loc sâmbăta sau în ajunul unei sărbători, problema este dacă ei pot primi Sfânta Împărtășanie.

Adesea bărbatul este preocupat de faptul că a săvârșit „păcatul lui Onan” (Gen. 39, 9) și se simte responsabil pentru a-și fi „risipit sămânța”. Deși în limbajul zilelor noastre, „onania” se referă la masturbarea masculină, sensul său original era legat mai degrabă de *coitus interruptus*. (Păcatul lui Onan nu constă în faptul că el se masturbează, ci în aceea că refuză să împlinească responsabilitatea leviratului, a cărui datorie era să o însămânțeze pe văduva fratelui său în scopul de a asigura continuitatea neamului acestuia. Cu alte cuvinte, păcatul nu constă atât în „împrăștierea sămânței pe jos”, cât în refuzul de a se supune legii leviratului). Dacă sperma este risipită prin masturbare, aceasta este rezultatul unei acțiuni păcătoase. Totuși, nu se poate spune același lucru despre secrețiile nocturne.

Trebuie să înțelegem că aceste secreții sunt un aspect normal și sănătos al funcționării trupului. Ca și multe altele, ele pot fi cauza păcatului dacă sunt însoțite de sentimente și imagini corespunzătoare și, mai ales, dacă duc la masturbare. Chiar sentimentele senzuale ce însoțesc și provoacă adesea secrețiile, sunt produsul biologiei noastre și cu greu pot fi calificate drept un rău moral.

Epistola Sfântului Atanasie către călugărul Ammus merită citată în acest sens:

„Poluțiile nocturne involuntare nu sunt un păcat: căci ce fel de păcat sau necurăție poate avea în sine un excrement natural? Gândește-te ce absurd e să consideri un păcat ceara din urechi sau scuipatul din gură. Mai mult, am putea spune și alte lucruri: am putea explica de pildă cum excrețiile stomacale sunt necesare pentru viața animalelor. Dar dacă credem că omul este lucrul mâinilor lui Dumnezeu, cum ne învață Scriptura, cum am putea în mod necesar să producem ceva impur?”

Atanasie se referă aici la F. Ap. 10, 15: „*Cele ce Dumnezeu a curățit tu să nu le numești spurcate*”. Deși este folosit termenul peiorativ „poluție”, în acest context, el înseamnă pur și simplu „secreție”. Ideea este clară: secrețiile nocturne, ca și alte „risipe” trupești, sunt rezultatul funcțiilor naturale create și binecuvântate de Dumnezeu. Ele nu sunt în ele însele un impediment la primirea Împărtășaniei. În același fel, epistola canonică a lui Dionisie al Alexandriei către episcopul Vasilide (canonul 4), sfătuiește: „*Cei care au avut poluții nocturne involuntare să facă precum vor voi (să se împărtășească sau nu)*”. Răspunsul canonic al lui Timotei al Alexandriei (întrebarea 12), face o distincție importantă între pofta omenească și ispita demonică: „*Cum va fi sfătuit cel care vrea să se împărtășească după ce a avut poluții nocturne? Răspuns: Dacă au venit din dorința pentru o femeie, se va opri, dar dacă au fost o ispită a diavolului, se va împărtăși pentru că ispitiitorul îl va munci când va dori să se împărtășească*”.

La fel ca și în cazul „gândurilor”, pe care părinții deșertului le considerau atât de periculoase, sentimentele și emoțiile care însoțesc secrețiile pot duce ușor la păcat, deși ele nu sunt în sine decât „ispite”. Totul depinde de răspunsul nostru. Ca și toate „gândurile”, ele ar trebui văzute așa cum sunt, iar apoi înlăturate. Într-un cuvânt, să le predăm în mâinile lui Dumnezeu și să adormim din nou.

Homosexualitatea

În final, ne vom referi la problema dificilă și delicată a homosexualității. Subiectul este delicat întrucât implică comportamente care au fost condamnate de societate și de autoritatea biblică pe parcursul istoriei, iar specialiștii susțin că cel puțin 10% din populație este angajată într-o formă oarecare de homosexualitate sau ar dori să facă acest lucru, în timp ce 3-4% sunt de orientare exclusiv homosexuală. Subiectul este dificil pentru că a implicat atâtea controverse. În ultimii ani am fost martorii unei polarizării între cei care confundă „orientarea” homosexuală cu comportamente specifice, alături de condamnarea persoanei respective, și cei care afirmă că homosexualitatea este neutră din punct de vedere moral și, prin urmare, ea este „alternativ un mod de viață viabil”. Cei care se consideră ca făcând parte din mișcarea homosexual-lesbiană sunt într-un conflict adânc cu cei care apără valorile tradiționale (exclusiv unirea heterosexuală în cadrul mariajului). Conflictul s-a lărgit în sfera publică prin cererile homosexualilor și ale lesbienelelor, care-și doresc o legislație specială care să permită căsătoriile „homosexuale”, adopțiile în cadrul acestora și un acces fără restricții la cazare și angajare. În cadrul Bisericii, problema esențială a dezbaterii este legată de accesul homosexualilor activi la serviciul divin (la Taina Preoției). Conflictul este sporit de limbajul folosit de „homofobi” (epitete care îi denigrează pe homosexuali și acuză comportamentul homo-erotic) și „homofili” (acuze de „homofobie” și „heterosexism patriarhal” aduse fără discriminare celor care nu sunt de acord cu ei).

Homosexualitatea este definită de regulă ca o „atracție psihosexuală predominantă și persistentă față de membri ai aceluiași sex”. În general, termenul desemnează atât dorința sexuală pentru o persoană de același sex, cât și comportamentul legat de această dorință. Unele studii clinice recente au arătat că homosexualitatea este condiționată de factori multipli: fiziologici, psihologici, genetici și sociali. Este încă greu de precizat relația reală între „natură” și „educație” (între modul în care datele genetice și mediul influențează orientarea homosexuală). Homosexualii militanți insistă asupra componentei genetice, pentru a apăra teoria conform căreia homosexualitatea este înnăscută și ireversibilă și pentru a se putea constitui legal ca grup minoritar. Alții accentuează rolul factorilor de mediu, în general problemele de relație care apar în sânul familiei.

În 1991, neurobiologul Simon Le Vay a descoperit că un mic grup de neuroni din hipotalamusul creierului bărbaților homosexuali este doar a treia parte dintr-o jumătate din mărimea celui întâlnit la bărbații heterosexuali și aproape de aceeași mărime cu cel al femeilor heterosexuale. Întrucât atât bărbații homosexuali cât și femeile heterosexuale sunt atrași de bărbați, s-a ajuns la concluzia că mărimea nucleului hipotalamic este legată de orientarea sexuală. (Hipotalamusul reglează temperatura corpului, somnul, foamea, ritmul cardiac și alte activități autonome, incluzând-o pe cea sexuală). Totuși, întrebarea care se pune este dacă mărimea redusă a nucleului este cauza sau consecința homosexualității. În 1992, psihologul J. M. Bailey și psihiatrul R. C. Pillard au adus alte dovezi care sprijină ideea că factorii genetici sunt semnificativi în formarea orientării sexuale. Alte cercetări au sprijinit, dar nu au stabilit definitiv justetea teoriei că genele ar juca un rol în preferințele sexuale. Oricum, toți specialiștii insistă să se ia în considerare și factorii sociali și psihologici. Așa cum a arătat John F. Harvey, faptul că aproape jumătate din gemeni nu au orientarea sexuală a celuilalt întărește ideea că dezvoltarea psiho-sexuală depinde într-o oarecare măsură de mediul în care crește copilul.

Distincția între actele homosexuale și orientarea homosexuală este una recentă, bazată pe opera lui Freud și a altor cercetători din aria sexualității umane. Această distincție era necunoscută în vremurile biblice, când se afirma că comportamentul homosexual este o pervertire voită și păcătoasă a posibilităților sexuale dăruite de Dumnezeu. Întrebarea este în ce fel trebuie revizuită această judecată acum când „orientarea” sexuală este un fapt stabilit? Pe de altă parte, realitatea „orientării” implică considerarea faptelor ce decurg din ea ca fiind juste din punct de vedere moral?

Poziția Bisericii Ortodoxe este că **toate faptele homosexuale sunt inacceptabile din punct de vedere moral**: ele denaturează scopul și funcțiunea firească a organelor trupești, nu au nici o valoare

procreativă și reprezintă o parodie a unirii „într-un singur trup”. Caracterul de promiscuitate al comportamentului homosexual în genere îl arată ca fiind un păcat, în timp ce actele specifice – incluzând relațiile anale și stimularea oral-genitală și oral-anală – provoacă multora repulsie și dezgust. Aceste sentimente sunt oglindite în multe pasaje biblice și scrieri patristice care condamnă activitatea homosexuală.

Textele scripturistice principale sunt:

Gen. 19, 4-11 – bărbații Sodomei încearcă să violeze musafirii lui Lot

Lev. 18, 22: „Să nu te culci cu bărbat ca și cu femeie; aceasta este spurcăciune” și *Lev. 20, 13*: „De se va culca cineva cu bărbat ca și cu femeie, amândoi au făcut nelegiuire și să se omoare, că sângele lor asupra lor este”.

Rom. 1, 26-27: bărbații au renunțat la relațiile naturale cu femeile, „săvârșind rușinea și luând în ei răsplata cuvenită rățăcirii lor”.

I Cor 6, 9-11: între cei care nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu se numără idolatrii, adulterii și sodomiții (*arsenokoitai* – se referă la homosexualitatea masculină).

I Tim 1, 8-11: legea este pusă pentru cei fără de lege și păcătoși, ca și **pentru pornois, arsenokoitais și andrapodistais** (desfrânați, homosexuali și vânzători de oameni).

Iuda 7: se referă la imoralitatea sexuală și pofta nefirească (*ekporneusasai...sakos heteras*) a Sodomei și Gomorei. La aceasta am mai putea adăuga *Dt. 23, 17* care interzice prostituția feminină și cea masculină în Israel *I Regi 14, 24 și 22, 46* care includ prostituția masculină între „spurcăciunile” săvârșite în fața lui Dumnezeu.

Unii reputați bibliști și alții alături de ei au făcut eforturi considerabile pentru a arăta că aceste pasaje nu pot fi citite ca o condamnare fără echivoc a homosexualității. O parte a acestor eforturi au fost rodnice, dar cea mai mare parte a fost motivată de un plan al „corectitudinii politice”, care a produs o exegeză înșelătoare. Conform acestei exegeze, bărbații sodomiți sunt vinovați nu de „sodomie”, ci de nerespectarea ospitalității orientale; prescripțiile levitice se referă la „curăția cultică”; în Epistola către Romani, Sfântul Pavel critică idolatria, alături de pofta care-i urmează; iar în Epistola către Corinteni și Timotei, referirea trebuie înțeleasă ca o condamnare exclusiv a pederastiei greco-romane și nu a homosexualității în sine. (Din informațiile mele nimeni nu a construit un argument rezonabil împotriva sensului din prima facie din Iuda 7). Dacă aceste texte sunt citite în context – și mai ales când sunt privite în lumina învățaturii lui Iisus despre căsătorie și unirea conjugală – este puțin probabil ca ele să nu condamne actele homosexuale.

O atitudine similară întâlnim în literatura patristică. În *Didahii 2,2* se spune: „să nu săvârșești crimă, adulter, pederastie (*paidophthoreseis*), păcat trupesc..”.. Teofil al Antiohiei, Clement și Atanasie ai Alexandriei, Ioan Damaschin și mulți alții condamnă *paidophthoria*, dar aceasta s-ar putea limita la ceea ce numim pedofilie (sau abuz sexual infantil).

Mai puțin ambigue sunt scrierile Sfântului Vasile cel Mare și mai ales ale Sfântului Ioan Hrisostom. Canonul 7 al Sfântului Vasile din prima Epistolă canonică, precizează: „Stricătorii de parte bărbătească și stricătorii de animale, și ucigașii, și fermecătorii, și adulterii și idolatri sunt vrednici de aceeași pedeapsă, iar în privința celor ce 30 de ani s-au curățit pentru necurățirea pe care au făcut-o întru neștiință, nu se cuvine nici a ne îndoii de primirea lor”. Canonul 62 din a treia Epistolă canonică afirmă: „Cel ce a arătat imoralitate în cele bărbătești, i se va hotărî timpul de penitență ca celui ce nelegiuiește întru adulter” (15 ani de excomunicare – Can. 58), iar Can. 63 adaugă: „La fel și cel ce își arată păgânătatea sa între cele necuvântătoare..”. Canonul 61 Apostolic consideră păcatul trupesc, adulterul și homosexualitatea ca impedimente pentru Taina Preoției: „Dacă împotriva unui credincios se face vreo învinuire de desfrânare, de adulter sau de o altă oarecare faptă oprită inclusiv actele homosexuale și s-ar dovedi, acela să nu devină cleric”.

Cel mai riguros dintre toți este Sfântul Ioan Hrisostom, mai ales în Omiliile sale la Romani cap. 1 și 4. Comportamentul homosexual este numit „o nebunie monstroasă”, o pasiune nefirească a celor care „L-au părăsit pe Dumnezeu”. Această nebunie, care este mult mai rea decât desfrânarea,

degradează pe om, coborându-l mai jos ca animalele. Retorica lui Hrisostom trebuie explicată, cel puțin în parte, prin convingerea sa că activitatea homosexuală este pur voluntară: o pervertire voită a heterosexualității comune tuturor bărbaților. Acest punct de vedere nu mai este valabil, de vreme ce există o „orientare” sexuală condiționată psihologic și genetic, și care este în multe cazuri ireversibilă. Acest fapt stabilit clinic i-a făcut pe moralști să redefină relația dintre orientare și comportament, ca și semnificația morală a actelor homosexuale în sine.

Conducerea Bisericii Romano-Catolice, exprimată prin Congregația Sacră pentru Doctrina Credinței, a solicitat acordarea unui suport pastoral celor care sunt de orientare homosexuală, considerând în același timp că această condiție este în sine „disfuncțională” sau cel puțin incompletă. Mulți moralști catolici (McCormick, Curran, Cahill ș.a.) s-au întrebat dacă este adecvată expresia *disfuncție obiectivă* pentru a descrie condiția homosexuală, pretinzând că aruncă o pată neagră asupra persoanei, și nu doar asupra comportamentului. Adepții termenului au replicat că aceasta nu înseamnă că „homosexualul este rău în sine”. În timp ce condamnă ca fiind inacceptabilă din punct de vedere moral orice activitate genitală homosexuală, aceștia cer să se recunoască faptul că homosexualitatea în sine – chiar dacă este „disfuncțională” – nu este neapărat un păcat. Distincția, precum și terminologia, se sprijină pe teologia catolică despre natură.

De la o extremă la alta, răspunsurile creștine la problema homosexualității se împart precum urmează:

1. O atitudine „*nefavorabilă-puritivă*”, condamnând atât actele, cât și orientarea ca „deviante”, perverse etc.

2. O atitudine „*nefavorabilă-non-puritivă*” care consideră homosexualitatea ca o disfuncție, condamnă totuși păcatul, dar nu și pe păcătos.

3. O acceptare prudentă, limitată, înțelegând homosexualitatea și actele sale ca un rău ontic și totuși în cazurile ireversibile sunt acceptate relațiile stabile, iar actele homosexuale în aceste relații sunt considerate permise și chiar responsabile.

4. „Acceptarea deplină” considerând orientarea homosexuală ca fiind înăscută (deci dăruită de Dumnezeu), iar comportamentul care o însoțește ca adecvat din punct de vedere moral, și chiar de dorit.

Numeroși eticiști catolici sunt pentru cea de-a treia abordare (deși au fost etichetați drept „revizioniști” de mai mulți catolici conservatori, care reprezintă atitudinea „nefavorabilă-non-puritivă”). Poziția lor are la bază o importantă reflecție asupra naturii actelor în sine. Se pune întrebarea: împrejurările particulare modifică numai relația cuiva cu o faptă anume, sau și valoarea morală a faptei în sine?

În studiul său din 1977 – „Moralitatea sexuală. O abordare catolică”, Philip S. Keane răspunde afirmativ. El afirmă că există o prioritate și o normativitate a actelor și relațiilor heterosexuale ce nu pot fi eludate de nici o teologie a homosexualității. Totuși, el se folosește de o metodologie care privește anumite fapte obiectiv grave, dar subiectiv necondamnabile. El spune: „sunt cazuri în care răul ontic al faptelor homosexuale nu devine un rău moral obiectiv, întrucât în împrejurările respective *it is truly proportionate for the homosexual acts to be posited*”. Prin urmare, concluzia este: „persoana rămâne membru al Bisericii și este liberă să primească Sfintele Taine”.

Aceeași poziție o adoptă Lisa Cahill și Richard McCormick. Pentru Cahill, actele homosexuale sunt „ne-normativ dar obiectiv justificabile în situații excepționale”, în care două persoane de același sex formează o relație permanentă și exclusivă. McCormick conchide că sunt două criterii după care relațiile homosexuale pot fi considerate ca permise (și nu justificabile, de vreme ce orientarea și actele heterosexuale rămân normative).

1. Dacă persoana în cauză este ireversibil homosexuală.

2. Dacă persoana în cauză nu este chemată la celibat pentru Împărăție.

El insistă că aceste judecăți constituie responsabilitatea persoanei înaintea lui Dumnezeu și, în scopul unei abordări pastorale adecvate, ele ar trebui respectate de Biserică.

Încă o dată problema esențială este cea ridicată de Philip Keane: „circumstanțele legate de o faptă schimbă relația morală a unei persoane cu fapta respectivă, sau și caracterul moral al faptei în sine?”. Referindu-ne la criteriile lui McCormick, ne vom întreba dacă sensul moral al unei fapte depinde de circumstanțe sau fapta posedă în ea însăși o valoare morală?

Ortodoxii, împreună cu alți creștini, recunosc că anumite împrejurări pot diminua răul sau gravitatea unor fapte, cum ar fi omorul în timp de război sau avortul în cazul unei sarcini ectopice. Totuși, unde vom așeza limita? Justifică oare grija pastorală acceptarea relațiilor homosexuale până acolo încât îi vom primi la Sfânta Împărtășanie, îi vom privi ca pe un cuplu și le vom permite să adopte copii? Cu alte cuvinte există circumstanțe care să prezinte actele homosexuale ca „acceptabile”, deși ne-normative? Sau vom putea spune că aceste împrejurări schimbă natura faptei în sine, astfel încât să o putem considera „obiectiv gravă”, dar „subiectiv necondamnabilă”?

Răspunsul ortodox este că faptele posedă în sine valoare morală „independent de împrejurări”. (Punctul de vedere expus de Philip Keane este un exemplu de proporționalism extrem, care ar putea ușor aluneca în relativismul situației sau etica contextuală). Faptele în sine și nu doar intențiile, atitudinile, consecințele sunt bune sau rele, juste sau greșite.

Abordarea conservatoare și foarte nepopulară astăzi a creștinilor ortodocși față de această problemă este sau ar trebui să fie bazată teologic pe principiile morale și nu pe reacțiile emoționale la fenomenul homosexual în sine. Acest principiu care susține întreaga antropologie ortodoxă – afirmă că unicul scop al vieții omenești, incluzând existența trupească, este slăvirea lui Dumnezeu. Același principiu stă la baza poruncii lui Iisus: „*Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este*” (Mt. 5, 48) și a avertismentului Sfântului Pavel: „*slăviți pe Dumnezeu în trupul vostru*” (I Cor. 6, 20).

Actele homosexuale (genitale) prin însăși natura lor violează acest principiu, din motive pe care le-am menționat mai devreme. Homosexualii deviază acțiunea naturală a organelor sexuale în încercarea de a-și satisface pofta egoistă și parodiază legătura unui singur trup pe care numai un bărbat și o femeie o pot avea, căutând să compenseze patologic lipsa unei identități din copilărie (cu părintele de același sex, potrivit lui Elisabeth Moberly).

Mult mai important din punct de vedere pastoral este un aspect menționat adesea în literatura de specialitate: faptul că actele homosexuale sunt în mod evident dăunătoare celor angajați în ele. În loc să repare sau să vindece ruptura din relațiile personale care la un anumit nivel le susține (în plus față de componenta genetică posibilă), actele respective nu fac decât să mențină boala sau disfuncția. Deși afecțiunea a doi homosexuali este adesea adâncă și autentică, ea este inevitabil viciată de un erotism narcisist, produsul a ceea ce Basil Zion numea „robia dublului narcisist”.

Puterea acestei robii pare să stea în aspectul de stare de dependență a homosexualității, care împiedică persoana să se raporteze la un altul ca „persoană”, prin oferirea unei iubiri jertfelnice și dezinteresate. Sunt desigur și excepții: cazuri în care relațiile între homosexuali reflectă o asemenea iubire într-o măsură mai mare decât multe căsătorii. Dar acestea sunt excepții care întăresc regula.

Acestea fiind spuse, este necesar să menținem clară distincția dintre act și orientare. Dacă este cauzată genetic sau de către mediu, ori (mult mai probabil) de amândouă la un loc, orientarea homosexuală nu este nici un păcat, nici un rău. Persoanele care au această orientare sunt în sensul cel mai deplin „persoane”, purtătoare ale chipului lui Dumnezeu și chemate să crească, alături de ceilalți, spre asemănarea divină. Mai ales atunci când încearcă să-și schimbe orientarea sexuală – sau pur și simplu continuă în lupta lor de a-și păstra castitatea – ele au nevoie de sprijinul, sfatul și dragostea Bisericii (episcopi, preoți și laici).

Totuși, este clar faptul că condiția homosexuală este adesea ireversibilă: orientarea este permanentă. În ciuda acestui fapt, Biserica Ortodoxă nu poate scuza manifestările exterioare ale acestei orientări, chiar în cadrul unei relații stabile. Datorită faptului că aceste relații sunt un păcat și distrug persoana, teologia morală ortodoxă se opune ferm „căsătoriilor” homosexuale. Dintr-o grijă pastorală pentru sănătatea spirituală, psihică și fizică a membrilor săi – „normali sau homosexuali” – Biserica

trebuie să respingă astfel de relații, așa cum trebuie să se opună adopțiilor în cazul unor cupluri homosexuale. Ireversibilitatea orientării homosexuale nu justifică instituționalizarea ei și ridicarea căsătoriilor de acest gen la gradul de mariaje autentice, acceptate de voința divină. Acest lucru nu justifică nici expunerea copiilor la un „stil de viață homosexual” sub pretenția că un copil poate crește la fel de bine cu „două mămici” sau „doi tătici” ca și cu părinții săi biologici. Problema nu este dacă un copil e mai bine să nu fie crescut de un cuplu homosexual decât de un singur părinte sau un orfelinat. Adevărata problemă se referă la natura actelor homosexuale și efectul lor asupra celor implicați. Dacă este adevărat – și credem acest lucru – că asemenea acte sunt un păcat și sunt în detrimentul persoanelor implicate, atunci singurul mod în care un cuplu homosexual poate crește un copil într-un mod sănătos și responsabil este să rămână celibi.

„A-L slăvi pe Dumnezeu în trup” înseamnă a reduce activitatea sexuală genitală la unire conjugală heterosexuală, binecuvântată de Dumnezeu. Biserica nu poate să-i binecuvinteze mai mult pe homosexualii care doresc să trăiască și să-și exprime sexualitatea împreună, decât poate s-o facă în cazul adulterilor sau a desfrânaților. Chiar și acolo unde promiscuitatea nu este prezentă iar relația pare să fie bazată pe o grijă și dragoste autentică, stilul de viață homosexual rămâne în antiteză cu chemarea pe care o adresează Evanghelia oamenilor. Homosexualii trebuie să facă o alegere: fie să se abțină de la activitatea sexuală genitală, fie – în virtutea refuzului lor – să se rupă de comuniunea deplină cu Trupul lui Hristos.

Acest lucru înseamnă că persoanele de orientare sexuală care își asumă crucea abstenenței sexuale pot primi Sfânta Împărtășanie ca oricare alt membru al Bisericii. De asemenea, nu mai există în acest caz nici un impediment la Taina Preoției. Din punct de vedere moral, un bărbat sau o femeie de orientare homosexuală care acceptă celibatul nu este cu nimic diferit de un heterosexual celib sau care își limitează experiența sexuală la sfera mariajului. Dacă, totuși, homosexualii aleg să se manifeste și în exterior, ei se fac vinovați moral ca și cum ar persista în desfrânare sau adulter.

Din punct de vedere pastoral, cedarea lor în fața ispitei ar trebui tratată ca și în cazul altor păcate sexuale: chemarea fermă la pocăință, dublată de asigurarea unei iertări plină de dragoste pentru momentul căinței. Dacă preotului i se aduce la cunoștință existența unui credincios al parohiei sale care este activ homosexual și refuză să se căiască – să renunțe la activitatea sexuală și să caute vindecarea – preotul va trebui, cu sfatul și sprijinul episcopului, să-l excomunică temporar pe cel vizat. Această pedeapsă sună destul de aspru în vremurile noastre. Totuși, este crucial ca persoanele implicate să fie conștientizate de seriozitatea și nocivitatea comportamentului lor. Excomunicarea trebuie însă aplicată cu o grijă pastorală autentică: ea este o măsură temporară, menită să aducă persoana respectivă la pocăință.

Cu privire la criteriile lui McCormick notate mai sus, avem un singur lucru de spus: din perspectiva ortodoxă, fiecare persoană care nu e chemată la unirea conjugală este chemată la celibat pentru Împărăție. Este un ideal greu de îndeplinit, dar miile de sfinți din istoria Bisericii dovedesc că nu este imposibil. Mulți din ei, fără să-i știe nimeni, doar înaintea lui Dumnezeu, au ajuns la sfințenie prin lupta lor înflăcărată împotriva ispitei sexuale. Motivația lor ar trebui împărtășită de toți credincioșii creștini, fără excepție. Este evident faptul că fiecare gând și gest al nostru, sexual sau nu, reflectă credința și fidelitatea noastră față de Dumnezeu și arată până unde mergem cu răspunsul nostru la dragostea pe care El ne-o oferă.

Atunci când cerem cuiva să-și asume crucea castității, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că viața conjugală are nevoie adesea de anumite limite în expresia ei sexuală, mergând uneori până la abstenența totală, și această cruce trebuie acceptată, dacă persoana sau cuplul dorește să-și împlinească vocația cu fidelitate. Pentru că țelul ambelor vocații – viața conjugală și celibatul – este asumarea vieții și a condițiilor particulare cu mulțumire, și predarea lor ca o jertfă a laudei spre slava lui Dumnezeu.

3. Procrearea și începutul vieții

*„A fost necesar pentru om să fie creat;
iar mai apoi, creat fiind, să crească; și crescut
fiind, să devină matur; și devenind matur, să se
înmulțească; și înmulțindu-se, să devină puternic;
și devenind puternic, să fie glorificat;
și fiind glorificat, să privească la Dumnezeu”.*
– Sf. Irineu

*„Dumnezeu a creat omul, dând naștere
trupului său din materia preexistentă,
pe care El a însuflețit-ocu propriul Său Duh”.*
– Sf. Grigorie de Nazianz

*„Începutul existenței este unul și același
pentru trup și suflet”.*
– Sf. Grigorie de Nyssa

Despre sensul „concepției”

„Când începe viața omului?”

Răspunsurile variate propuse la această problemă îndelung discutată exprimă adesea **a political or social agenda as much as they do current knowledge of embryo development**. Sugestiile se referă, pe rând, la momentul în care mama simte pentru întâia oară copilul mișcându-se în pântecul ei; la momentul în care fetusul poate supraviețui în afara uterului (de obicei după 24 de săptămâni); la momentul nașterii, când copilul începe să respire singur, sau la o perioadă de câteva zile după naștere, o dată ce nou-născutul și-a demonstrat dreptul la viață (aceasta însemnând, printre altele, absența oricărei boli sau dereglări psiho-somatice). Cu cât mărim distanța între „începutul vieții umane” și momentul fertilizării, cu atât se dilată și deschiderea pentru avorturi, infanticid și experimente embrionare.

Pe de altă parte, Biserica a afirmat dintotdeauna că viața umană începe cu conceperea, care face frontieră comună cu fertilizarea. Cu mult timp înainte ca medicii specialiști să descopere celulele embrionare și cromozomii, scriitorii creștini condamnau avortul în orice stadiu al sarcinii, pe temeiul că fetusul „format sau neformat”, este într-un tot și poartă în el „chipul lui Dumnezeu”.

Problema este din nou ridicată azi dintr-o perspectivă diferită, care încearcă să fundamenteze reflecția teologică pe datele biologice. Urmându-i pe embriologii britanici, câțiva moralisti creștini au făcut o distincție între embrion și așa numitul „pre-embriion”. Acesta din urmă e descris ca o masă de celule nediferențiate, de la zigotul uni-celular și până la dezvoltarea „primei trăsături” sau a primului „ax” al trupului în timpul săptămânii a treia a sarcinii.

În acest punct, după implantarea în peretele uterului, el suferă o transformare radicală numită „singularitate” și se poate spune astfel că posedă suflet omenesc sau individualitate umană. Potrivit acestei scheme, „conceperea” nu trebuie înțeleasă ca un moment (e.g. la încheierea fertilizării), ci ca un proces. Trecerea de la „pre-embriion” la „embriion”, adică de la existența potențială la cea actuală, are loc doar la finalizarea acestui proces. Se afirmă, totuși, că viața umană „începe cu conceperea”. Dar definiția „concepției” este modificată, pe baza recentelor descoperiri din cadrul embriologiei, ea însumând „singularitatea” prin implantarea conceptus-ului în membrana uterină, lucru care se întâmplă la

aproximativ două săptămâni după fertilizare. Cu alte cuvinte, conceperea și fertilizarea nu mai sunt înțelese ca fiind simultane. Fertilizarea marchează începutul procesului conceperii, proces care durează 12 – 14 zile. Abia la sfârșitul acestei perioade se poate vorbi de o nouă „viață umană” și de existența unui „suflet omenesc” unic.

Cercetările și discuțiile pe această temă au fost conduse de o reală preocupare pastorală. În confuzia morală cauzată de proliferarea avorturilor legale în S.U.A. și în alte țări dezvoltate, dată fiind sensibilitatea la traumele produse de violuri și incesturi, mulți teologi caută sincer un mijloc care să permită victimelor violenței sexuale să pună capăt unei sarcini nedorite într-un mod „licit”, care să fie conform învățaturii morale tradiționale a Bisericii.

Dacă distincția între pre-embriion și embriion este legitimă, atunci întreruperea unei sarcini înainte de implantare – adică înainte de finalizarea procesului conceperii și de însuflețire, nu va fi considerat „avort”, așa cum este definit termenul în mod tradițional de diferitele Biserici. Mai mult, distincția medicală și morală între pre-embriion și embriion implică faptul că primul reprezintă mai degrabă viața umană potențială, decât cea actuală, și este în acest fel mai puțin îndreptățit să beneficieze de drepturile și protecția socială acordate individualităților umane sau „persoanelor”. O consecință majoră a acceptării acestei distincții constă în eliminarea obiecțiilor morale privind proceduri ca fertilizarea in vitro sau cercetările și experimentele pe embriion în scopuri terapeutice.

Dacă astfel de preocupări pastorale și terapeutice sunt laudabile și sincere, ele presupun totuși o perspectivă științifică a dezvoltării embriionului, care este departe de a fi unanim acceptată de specialiștii în domeniu; de asemenea, ei se opresc asupra problemei teologice a însuflețirii și a calității de persoană ce derivă de aici, care din perspectivă ortodoxă ridică serioase obiecții. Vom încerca în acest capitol să schițăm argumentul formulat de trei din cei mai mari eticiști romano-catolici care au abordat acest subiect, și vom arăta de ce credem că punctul lor de vedere ar trebui schimbat, în baza recentelor cercetări embriologice. Vom concluziona cu o evaluare a implicațiilor teologice ale pozițiilor lor, din perspectivă ortodoxă.

Shannon, Wolter and McCormick on the „Pre-Embryo”

Pe baza ultimelor descoperiri în domeniul embriologiei, putem schița următoarele stadii în dezvoltarea „pre-embriionului”.

Multe celule din corpul omenesc sunt celule „somatice”, fiecare conținând în nucleul său 46 de cromozomi. Sperma masculină și ovulele feminine (vocilele sau ouăle), sunt celule embrionare sau „gameți”, fiecare cu câte 23 de cromozomi. Unirea acestor gameți într-o singură celulă zigot (într-un zigot unicelular) care conține 46 de cromozomi dispuși în 23 de perechi, se petrece prin procesul fertilizării. Fertilizarea are loc la capătul trompei uterine, lângă ovare. Sperma depozitată în traiectul reproductiv feminin are nevoie de aproximativ 7 ore până ce enzimele sale penetrează peretele exterior al ovulului. Vor mai trece apoi trei ore până ce sperma își va face „călătoria” spre locul unde va avea loc fertilizarea. Din milioanele de spermatozoizi, unul singur va penetra protecția (*zona pellucida*) ovulului și își va face loc prin citoplasmă pentru a se uni cu nucleul haploid (care conține un singur set de cromozomi nepereche). Acesta va produce ceea ce se numește „singamie”: unirea a doi gameți în vederea formării unei individualități unice din punct de vedere genetic. Nucleul diploid rezultat conține acum un aranjament unic al materialului genetic (ADN) care determină sexul conceptus-ului și crează condițiile pentru mitoză : divizarea celulelor individuale (blastomeri). Procesul începe cu o celulă dublă, o celulă triplă a-cronică, apoi o celulă cvadruplă, după care progresează prin multipli de 2 (8, 16, 32, etc.), până când embrionul se implantează în membrana uterină, spre finalul săptămânii a doua a sarcinii.

Timpul desfășurării acestui proces este bine determinat: aproximativ șapte ore de la relația intimă la fecundare, încă trei ore până ce sperma va ajunge la ovul, și încă doisprezece pentru penetrare. Fuziunea celor două celule, singamia, mai durează încă o zi. Prin urmare, întregul proces ce duce la fertilizare durează între 36 – 48 de ore. În ziua a patra, embrionul numără circa 16 celule și este localizat lângă gura (intrarea) uterului. Stadiul „blastocit” este atins atunci când celulele care se divizează (continuu) formează o sferă sau un disc, al cărui înveliș exterior (trofoblast) va da naștere structurilor nutritive, inclusiv placenta, în timp ce masa internă (embrioblast) constituie embrionul însuși. În acest moment, zona pellucida se rupe, iar embrionul, pentru a se atașa peretelui uterului.

În timpul acestei perioade de 10 – 12 zile, anterioară implantării, are loc fenomenul impropriu numit „pierdere”. Se estimează că între jumătate și 2/3 din ovulele fertilizate sunt date afară din uter. Ele nu reușesc să se implanteze și sunt avortate (fără ca mama să știe), dintr-o mulțime de motive, cum ar fi dezechilibre chimice în sistemul reproductiv sau gene defectivă purtate de embrion. Dacă embrionul se implantează cu succes, el suferă o restructurare numită „gastrulație” sau „organogeneză”, rearanjare a celulelor în ectoderma, endoderma și mezoderma embrionară. O dată cu aceasta se conturează și trăsătura primitivă sau primitive *body axis*, care duce la dezvoltarea inițială a sistemului nervos embrionic.

La sfârșitul săptămânii a opta, sistemul nervos este pe deplin alcătuit, iar copilul în creștere, numit acum fetus, se poate mișca și poate simți durerea.

Apelând la noile descoperiri din domeniul embriologiei, Thomas Shannon și Allan Wolter afirmă alături de alți embriologiști sau teologi, că trebuie făcută o distincție clară între pre-embriion și embrionul propriu-zis. Pre-embriionul, susțin ei, este compus dintr-o masă de celule nediferențiate (blastomeri), fiecare din acestea posedând totipotență. Asemenea hologramei, fiecare blastomer este înzestrat cu aceeași informație genetică, pe care o posedă întregul. Aceasta înseamnă că de la zigot la formarea primei trăsături, fiecare celulă a morulei are capacitatea de a se dezvolta singură într-o individualitate umană. Această capacitate este totuși „potențială”, atâta timp cât concept-usul trebuie să primească informație genetică adițională de la mamă după implantare, pentru a ajunge la „singularitate” și a se dezvolta într-un embrion adevărat. Acest lucru este evidențiat de faptul că pre-embriionul se poate în două entități identice din punct de vedere genetic (dând naștere la doi gemeni), apoi în cazuri rare, cele două se pot reuni pentru a produce o individualitate unică. Se mai afirmă că această capacitate de împărțire și reunire persistă până la „gastrulație” numită și „restricție”, atunci când începe diferențierea celulelor, iar totipotența se pierde. Cu alte cuvinte, zigotul nu poate deveni un embrion uman până ce nu primește informație genetică

suplimentară de la gazda maternă, și nu de la gameți. Altfel se poate transforma într-o „aluniță hidatidiformă” canceroasă, compusă din țesutul placental.

Prin urmare, afirmă aceiași moraliști, este impropriu (incorect) să se vorbească despre existența embrionului înainte de implantare. De-a lungul primelor două săptămâni, în timp ce se finalizează procesul conceperii, concept-usul trebuie numit „pre-embriion”, ceea ce nu implică o „individualitate ontologică” sau a fortiori, calitatea de persoană.

Această indicație, alături de fenomenul „risipirii” (wastage) i-a condus la concluzia că pre-embriionul nu posedă suflet imaterial și rațional. Mergând mai departe, ei susțin teoria „animației mediate” și nu a celei imediate, afirmând că însuflețirea nu poate avea loc înaintea „singularității” și a rearanjamentului structurii celulare necesare apariției embrionului. Pre-embriionul devine estfel, prin definiție, un candidat pentru avortul licit din punct de vedere moral și pentru experimentele științifice (deși Shannon și Wolter nu merg atât de departe în mod explicit).

O abordare la fel de atentă și informată științific o face Richard Mc Cormick în articolul său „Cine sau ce este Pre-embriionul ?” El afirmă că termenul „pre-embriion” a fost adoptat de Societatea Americană pentru Fertilitate și de B. V. L. A., „întrucât primele stadii de dezvoltare a mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embriionic, și nu formarea embrionului”. Vom vedea îndată că această problemă este pusă la îndoială de recente cercetări embriologice.

Articolul lui Mc Cormick prezintă diferite opinii romano-catolice care presupun că începutul individualității umane coincide cu începutul calității de persoană a omului. El vrea să demonstreze, asemenea lui Shannon și Wolter, că individualitatea umană nu este determinată de fertilizare, ci de întregul proces care duce la singularitate și la formarea primei trăsături (după care formarea gemenilor nu mai e posibilă). El face în acest sens o distincție importantă între „individualitatea genetică” și „individualitatea de dezvoltare”. Prima există într-adevăr de la fertilizare, dar aceasta nu înseamnă că conceptus-ul a primit calitatea de persoană sau că poate fi considerat „o persoană umană însuflețită”. Și aceasta pentru că trebuie să existe o anumită stabilitate biologică în organism înainte de a fi posibilă calitatea de persoană. Această stabilitate nu apare înainte de stadiul organizării embriionare primare, adică înainte de apariția primei trăsături. Deși concluzia este că pre-embriionul trebuie tratat ca o persoană, întrucât el este într-un sens „persoană în devenire”, el menține totuși termenul „pre-embriion” datorită totipotenței sale caracteristice și a capacității de a se diviza în două părți egale (de a da naștere unor gemeni). Prin urmare, „pre-embriionul” nu este un „cine”, ci este un „ce”, care e unic din punct de vedere genetic și are „posibilitatea de a deveni adult”. Dar această potențialitate se poate realiza numai prin dobândirea „individualității de dezvoltare”, după apariția primei trăsături. El conchide că pre-embriionul trebuie tratat ca o persoană, dar numai întrucât are un „potențial intrinsec” de a deveni persoană și întrucât întreaga problemă e înconjurată de „multe incertitudini”, încheie el.

Fr. Mc Cormick nu exclude nici experimentele non-terapeutice, întrucât pentru el pre-embriionul nu poate fi considerat o persoană umană însuflețită în realitate. Totuși, el ar aproba cercetările pre-embriionare numai atunci când criteriile pentru aceste cercetări sunt stabilite la nivel național. Deși nu abordează problema avorturilor pre-implantatorii, implicațiile punctului său de vedere sunt că acestea sunt permise din punct de vedere moral în cazul sarcinilor cauzate de abuzuri sexuale.

Jérôme Lejeune and the „Concentration Can”

Cum vom aprecia aceste argumente în favoarea distincției între pre-embriion și embriion, sau între individualitatea genetică și cea de dezvoltare? Problema se reduce practic la acuratețea evidenței științifice care susține „totipotența” blastomerilor și la afirmația lui Mc Cormick că „primele stadii ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului nonembriion, și nu formarea embriionului”.

Deși au fost aduse mărturii solide în favoarea ambelor idei, alte studii recente aduc concluzii diferite.

Totuși, înainte de a nota aceste considerații, e nevoie să accentuăm faptul că știința embriologiei e într-o stare de flux. Mai ales în S. U. A. și Franța, dezbaterea se concentrează acum asupra unor probleme precum rolul citoplasmei în transmiterea informației genetice spre ovulul proaspăt fertilizat, dar părerea specialiștilor asupra acestui subiect nu a ajuns încă la un consens.

Evidența care începe să se impună tinde totuși să sprijine teoria că viața umană – existența individuală și, prin urmare, cea personală, încep de fapt, nu odată cu implantarea, ci odată cu finalizarea fertilizării și singamia, sau, în cele din urmă, cu stadiul bi-celular al mitozei. Pentru a înțelege această problemă vom reaminti un caz recent care a atras atenția în mass-media, întrucât a adus disciplina arcană a embriologiei în sfera legii civile.

În aprilie 1989, *New York Times* relata despre divorțul în curs dintre Mary Sue Devis și Jr. Lewis Davis, din Maryville, Tennessee. Ceea ce făcea din această întâmplare un fapt unic și o *cause célèbre* internațională este faptul că cei doi apelaseră la fertilizarea *in vitro*, care a produs un total de 9 embriioni. Doi dintre aceștia au fost transferați în uterul doamnei Davis, dar nu au reușit să se implanteze. Ceilalți 7 au fost înghețați pentru o întrebuintare ulterioară. În timpul divorțului, d-na Davis a cerut custodie fie pentru a primi embriionii chiar ea, fie pentru a-i dona cuiva. Dl. Davis a afirmat, pe de-o parte, că nu poate fi obligat să-și asume responsabilitatea de părinte după divorț și prin urmare, a cerut și el custodie, pentru a distruge embriionii, ca o parte a proprietății comune a cuplului. Pe lângă problema conservării criogenice și posibilitatea ca embriionii să moară în **concentration can**, datorită întârzierilor sistemului juridic, adevărata problemă morală se reduce la un fapt esențial: erau embriionii persoane umane cu „drepturi” vrednice de protecția legii, sau erau o simplă proprietate comună care trebuia împărțită între cele două părți și folosită în consecință? Problema a fost în cele din urmă decisă la recurs. Jr. Davis a primit custodia și embriionii au fost, probabil, distruși.

Unul din martorii apărării (mama) a fost eminentul genetician francez Dr. Jérôme Lejeune, care își câștigase recunoașterea mondială pentru descoperirea trisomy 21, cauza sindromului Down.

Mărturia lui Lejeune este reprodusă în cartea sa *The Concentration Can, Când începe viața umană ?* Deși Lejeun, decedat între timp, a fost criticat pentru perspectiva sa „integristă” și pentru apărarea înflăcărată a învățaturii romano-catolice despre avort, mărturia sa se bazează pe cercetări făcute în Anglia, Franța și S. U. A. și care au fost acceptate de comunitatea științifică internațională. Foarte pe scurt, argumentarea sa este următoarea :

La sfârșitul anilor '80, cercetările geneticianului britanic Alec Jeffreys au confirmat unicitatea genetică a fiecărui ovul uman fertilizat, stabilind prin experiment științific că zigotul unicelular se caracterizează prin „individualitate genetică”. Alte cercetări întreprinse de grupuri ale Universităților Cambridge și Duke au arătat că procesul chimic numit „metilație” determină informația care va fi transmisă de anumite segmente de ADN în timpul fertilizării. S-a crezut mult timp că cromozomii gameților materni și corespondenții lor masculini care se unesc pentru a crea cele 23 perechi de cromozomi ai nucleului diploid, sunt identici. Descoperirea metilației a infirmat acest lucru, arătând că fiecare cromozom masculin și fiecare cromozom feminin aduce zigotului o informație unică. Adăugarea de metil (CH₃) peste baza **cytosine** a ADN-ului are un efect de sau de suprimare a activității genetice astfel încât, cu fiecare divizare succesivă, celulele devin tot mai diferențiate.

În exprimarea lui Lejeune, „oul fertilizat este cea mai diferențiată celulă de sub soare”. El conține toată informația necesară pentru a produce o ființă umană vie. Expresia primară a vieții umane derivă din alinierea unică a materialului cromozomic în nucleul acestei celule originare. Atunci când fertilizarea e încheiată, acea expresie începe să dirijeze funcționarea celulară.

Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că RNA-ul matern derivat din citoplasma ovulului dirijează dezvoltarea zigotului până la mitoza, când genomul embrionic este activat. Acest prim proces de dezvoltare are loc o dată cu singamia. Individualitatea unică din punct de vedere genetic care rezultă e formată din interacțiunea nucleului și a citoplasmei, care continuă chiar după ce genele embrionului sunt „activate”. Totuși, „expresia primară” care ar putea fi identificată cu „sufletul”, trebuie să fie prezentă de la singamie, pentru a crea condiții pentru interacțiune și pentru a dirija creșterea zigotului.

Pe parcurs, în timp ce zigotul unicelular suferă mitoză, anumite porțiuni din informația sa genetică sunt „dezactivate” de metilație. Astfel, diferențierea poate avea loc, permițând dezvoltarea organismului de-a lungul perioadei pre-implantării.

Dacă Lejeune are dreptate, diferențierea celulară este „programată” sau „înscrisă” în concept-us de la începutul existenței sale. Prin diferențierea inițială, informația genetică este transmisă de la prima celulă la a doua. Lejeune vorbește de un stadiu ipotetic tri-celular al mitozei și afirmă că la acest nivel are loc individualizarea. Aceasta (fie la stadiul tri-celular, fie la cel tetra-celular) e confirmată de faptul că dincolo de acest punct este imposibil să se creeze o himeră (o ființă care rezultă din amestecarea materialului neasemănător genetic, precum anomalia țapului „geep”). Pe măsură ce celulele continuă să se divizeze, o altă informație este „dezactivată”, și are loc o diferențiere și mai pronunțată. Aceasta înseamnă că diferențierea celulară începe nu cu implantarea, ci cu „singularitatea”, abia la sfârșitul primelor două săptămâni ale sarcinii. Ea începe cu zigotul unicelular, atunci când o „expresie primară” dirijează un proces continuu care, în condiții normale, va duce la nașterea unui copil. Prin urmare, în viziunea lui Lejeune, este greșit să se vorbească de „pre-embriion” ca o „masă nediferențiată de celule”. Diferențierea, care implică existența individuală, se petrece o dată cu încheierea fertilizării. Prin urmare, fertilizarea și conceperea trebuie recunoscute ca fiind simultane.

Pe de altă parte, chiar expresia „pre-embriion” se arată ca fiind una greșită, care trebuie abandonată. Dacă fertilizarea și conceperea sunt simultane, atunci distincția între „individualitate genetică” și „individualitate de dezvoltare” nu mai poate exista. Fertilizarea marchează în mod obișnuit începutul unui proces continuu, neîntrerupt, care implică „individuaizarea” progresivă prin diferențiere și de la stadiul „bi-” și „tri-” celular al dezvoltării embrionului. Viața umană începe mai degrabă cu fertilizarea, atunci când întregul „cod” sau „program” înscris în zigot începe să dirijeze diviziunea celulară și schimbul de informație genetică.

O evaluare ortodoxă

Problema esențială ridicată de această dezbatere se referă la „individualitate”, procesul prin care individualitatea de dezvoltare și cea ontologică – deci un individ uman distinct sau o „persoană” – se poate spune că există. În prezent, embriologiștii și eticiștii sunt împărțiți în două tabere în această privință. Pentru unii, totipotența și lipsa aparentă a diferențierii între blastomeri sau primele celule embrionare (alături de procentajul mare de ovule fertilizate respinse, sunt mărturiile ale „animației întârziate” și a legitimității caracterizării conceptus-ului pre-implantatoriu ca un „pre-embriion”. Pentru alții, individualitatea genetică (care există fără discuție de la singamie) și continuitatea dezvoltării de la fertilizare la implantare și mai departe, sunt argumente puternice în favoarea „animației imediate”. Aceasta înseamnă că de la fertilizare, embrionul este o individualitate umană, care poate fi numită „persoană”, cu drepturi de protecție deplină din partea legii.

Dilemele etice ridicate de această dezbatere sunt multiple. Dacă animația sau identitatea individuală apar o dată cu trăsătura primară la implantare, atunci s-ar putea vorbi de mai multe niveluri de protecție acordată conceptus-ului. Cei care acceptă acest punct de vedere vor fi de acord că „pre-embriionul” – ca individualitate umană potențială – are dreptul la respect și protecție împotriva manipulării nediscriminate. Ei nu vor accepta totuși, experimentele pe embrion în vederea obținerii unor rezultate care să îmbunătățească tehnicile pentru proceduri ca schimbarea genelor, reproducerea asistată prin FIV (fertilizarea *in vitro*) sau contracepție. De asemenea, ei vor socoti drept morală întreruperea sarcinilor rezultate din viol sau incest și poate chiar vor susține avorturile „selective”.

Dacă este definitiv dovedit faptul că diferențierea celulară începe de la fertilizare, i. e., că animația sau însuflețirea au loc o dată cu singamia, atunci, pentru mulți eticiști, fereastra de două săptămâni pretinsă de Shannon, Wolter ș. a. ar dispărea.

Totipotența ar apărea ea însăși ca o himeră: un concept hibrid născut din interese și dintr-o știință defectuoasă.

Fertilizarea *in vitro* și experimentele pe embrion ar însemna manipulare care violentează drepturile individului la protecție. Și indiferent de modul în care a fost conceput embrionul, a pune capăt intenționat unei sarcini în orice moment al ei ar implica un act ilicit de avort, întrucât el distruge o persoană umană în curs de dezvoltare.

Care este opinia Ortodoxiei față de această problemă? Antropologia Bisericii, fundamentată pe un principiu dublu al „sacralității și sfințeniei vieții”, cheamă la recunoașterea calității de persoană a omului din „momentul conceperii”. În timp ce embriologia modernă a demonstrat ambiguitatea inerentă acestei expresii, respingerea ortodoxă a avortului în orice stadiu, („indiferent că fetusul este format sau neformat”, în limbajul Sfântului Vasile), se aliază cu perspectiva mai conservatoare a Bisericii Romano-Catolice care susține animația imediată.

Opiniile celor două Biserici se despart în privința doctrinei catolice despre „însuflețire”, mai ales așa cum a fost exprimată ea în termeni aristotelici și tomiști. Expresii precum „însuflețire”, „infuzia unui suflet imaterial, rațional”, sau „un principiu al unei individualități materiale sau principiu al sinelui” sunt dualiste în viziunea ortodoxă, fiind o moștenire origenistă. Din perspectiva patristică răsăriteană (și cea biblică), sufletul sau nephesh-ul este chiar calitatea de persoană a individului (Facerea 1, 26 – 27 ; 2, 7) Prin urmare, este mai potrivit a spune: „Sunt un suflet” decât „Am un suflet”. De aceea, lunga controversă legată de animația imediată – mediată, își are obârșia într-o antropologie defectuoasă, care crede că trupul material este animat de un suflet rațional creat separat de el și infuzat în el la fertilizare, la implantare sau la un alt stadiu al dezvoltării sale.

Susținătorii teoriei animației întârziate argumentează de regulă cu două acte biologice: unul monozigotic „identical twinning” și „risipa” (wastage = respingerea ovulelor fertilizate înaintea implantării). Anthony Fisher a discutat ambele probleme în articolul său „Individuogenesis” și a adus argumente ce sunt compatibile cu punctul de vedere ortodox. În timp ce problema risipei poate fi rezolvată doar prin ideea de teodicee, cu privire la „twinning” putem afirma următoarele:

Este un lucru stabilit faptul că blastomerii au o anumită totipotență până la gastrulație și singularitate. Una sau mai multe celule ale morulei pot fi separate de masa principală și, întrucât grupul separat conține toată informația genetică a zigotului original, el se poate dezvolta într-un „geamăn identic”. De fapt, gemenii, posedând material genetic similar, nu sunt deloc „identici” în sensul strict al cuvântului, așa cum orice părinte al unor gemeni crede. Dacă fiecare se dezvoltă dintr-un genom comun, ei sunt – în virtutea metilației și a acțiunii citoplasmei oocite (RNA matern) – diferențiați genetic, de vreme ce blastomerii înșiși sunt diferențiați de la stadiul bi-celular al mitozei, când începe expresia genomică.

Prin urmare, celulele pre-implantatorii se pot despărți în gemeni. Problema spinoasă a existenței unui suflet sau a două suflete se rezolvă dacă privim fiecare entitate ca „fiind” un suflet și nu ca „având” un suflet, pentru că prin „suflet” înțelegem puterea dăruită de Dumnezeu sau dynamis (cea dintâi expresie a lui Lejeune) care actualizează existența umană personală. În cazurile de reunire, identitatea personală nu mai este exprimată de două existențe individuale, ci de una singură. Gemenii „identici” nu sunt deci ființe identice. Identitatea lor este genetică, dar este limitată de metilație astfel încât fiecare se dezvoltă într-o persoană unică și distinctă.

Fenomenul totipotentei, limitat cum este, nu se prezintă deci ca un impediment în calea ideii că embrionul pre-implantatoriu trebuie privit ca o ființă umană personală. Dacă formarea primei trăsături marchează sfârșitul totipotentei și a posibilității de a produce gemeni, diferențierea celulară începe nu în acest moment, ci aproape imediat după fertilizare, la stadiul bi-celular al divizării.

O asemenea diferențiere prematură pare să pună în discuție ideea lui Mc Cormick, că „stadiile primare” ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului. La acest stadiu, trofoblastul este un element și o condiție vitală în dezvoltarea embrionică la fel cum sunt „organele vitale” care se dezvoltă ulterior. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că placenta este înlăturată la naștere. Dinții de lapte, părul și fiecare celulă somatică a fiecărui organ înlăturată la un anumit punct al dezvoltării umane și este înlocuită de altele. Nu se poate spune atunci că organizarea și creșterea trofoblastului în stadiul pre-implantatoriu exclude ideea că embrionul este o viață umană individuală, pentru că, deși trofoblastul este manifestarea vizibilă a acestei noi vieți, „programul” sau „expresia primară” care va determina dezvoltarea sa ulterioară în organe vitale este deja activă (așteptând să ia expresie la momentul potrivit în ciclul vieții. În condiții normale, există o continuitate în dezvoltarea umană, de la formarea zigotului, la implantare și formarea sistemului nervos, și până la naștere. Singurul moment în cadrul acestui continuum în care se poate spune că începe viața umană este chiar începutul său.

Acest tip de gândire ridică întrebări esențiale privind moralitatea unor proceduri ca IVH (FIV) și avortul, fie terapeutice sau elective. Oricât de dezirabilă ar fi acea „fereastră” de două săptămâni, pentru a facilita reproducerea, pentru a pune capăt sarcinilor tragice și nedorite sau pentru a permite experimentele pe embrion, descoperirile recente în embriologie și genetică arată că o astfel de fereastră nu există. Dacă într-adevăr diferențierea celulară începe în stadiul bicelular, atunci numirea formei de viață embrionică primare ca „pre-embriion” este în cel mai bun caz amăgitoare. Această diferențiere – sugerată clar de fenomenul metilației, de imposibilitatea creerii de himere la stadiul tetra – celular al divizării și de însăși natura înțeleasă corect – confirmă părerea tradițională a Bisericii că viața umană începe cu fertilizarea și singamia ce-i urmează.

Totuși, chiar dacă embriologii ar demonstra în cele din urmă că o asemenea diferențiere nu există – că metilația nu se aplică la oameni și că pre-embriionul este o „masă de celule nediferențiate – aceasta nu ar schimba convingerea Bisericii Ortodoxe că viața umană începe cu concepția, adică fertilizarea. Acest lucru s-ar întâmpla nu datorită unui conservatorism încăpățânat, ci evidenței clare că „sufletul” omenesc este prezent chiar de la început, când „pro-nucleii” spermei și ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o ființă umană nouă și unică. Principiul vieții sau „expresia primară” care produce o dezvoltare continuă, ducând în mod normal la nașterea unui copil, este prezent de la primul

stadiu. Prin urmare, nu se poate face nici o afirmație rezonabilă privind moralitatea avortului, a reproducerii asistate și a experimentelor embrionare, fără să se țină cont de acest adevăr esențial.

Ne vom întoarce acum la problemele avortului, procreării asistate medical și a ingineriei genetice, pentru a ne întreba asupra moralității acestor proceduri, în lumina concluziei de mai sus: viața umană începe de la fertilizare și reclamă respect și protecție deplină din acel moment.

3. Procrearea și începutul vieții

“În privința omului, acesta se cuvenea ca întâi să fie creat; creat, trebuia să crească; crescut fiind, trebuia să devină adult; adult, să se înmulțească; înmulțindu-se, să se întărească; întărit, să fie slăvit și slăvit să vadă pe Dumnezeu Său.” - Sf. Irineu

“Dumnezeu a creat omul dând naștere trupului său din materia preexistentă, pe care El a însuflit-o cu propriul Său Duh.” - Sf. Grigorie Teologul

“Începutul existenței este unul și același pentru trup și suflet.” - Sf. Grigorie de Nyssa

Despre sensul “concepției”¹⁰

“Când începe viața omului?”

Răspunsurile variate propuse la această problemă îndelung discutată exprimă adesea atitudinea corespunzătoare ordinii de zi politice sau sociale și, de asemenea, cunoștințele culturale despre dezvoltarea embrionară. Sugestiile se referă, pe rând, la momentul în care mama simte pentru întâia oară copilul mișcându-se în pântecul ei; la momentul în care fetusul poate supraviețui în afara uterului (de obicei după 24 de săptămâni); la momentul nașterii, când copilul începe să respire singur, sau la o perioadă de câteva zile după naștere, după ce nou-născutul și-a demonstrat dreptul la viață (aceasta însemnând, printre altele, absența oricărei boli sau dereglări psiho-somatice). Cu cât mărim distanța între “începutul vieții umane” și momentul fertilizării, cu atât se dilată și deschiderea pentru avorturi, infanticid și experimente embrionare.

Pe de altă parte, Biserica a afirmat dintotdeauna că viața umană începe o dată cu concepția, care face frontieră comună cu fertilizarea. Cu mult timp înainte ca medicii specialiști să descopere celulele embrionare și cromozomii, scriitorii creștini condamnau avortul în orice stadiu al sarcinii, pe temeiul că fetusul “format sau neformat” este întru totul om și poartă în el “chipul lui Dumnezeu”¹¹.

Problema este ridicată astăzi din nou dintr-o perspectivă diferită, care încearcă să fundamenteze reflecția teologică pe datele biologice. Urmându-i pe embriologii britanici, câțiva moralisti creștini au făcut o distincție între embrion și așa numitul “pre-embriion”. Acesta din urmă e descris ca o masă de

¹⁰ Doresc să mulțumesc doctorilor Robert C. Cefalo, Germain Grisez și Paul Kimissis pentru materialele oferite și reflecțiile lor privitoare la acest capitol. Orice eventuală greșală în interpretarea materialelor, îmi aparține.

¹¹ Vezi *Didahia* 2, 2; 5, 2; Sfântul Vasile cel Mare, *Canonoanele* 2 și 8 (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 342 și 345-348). Jurământul lui Hipocrate avea aceeași bază, interzicând administrarea de otrăvuri sau avortul.

celule nediferențiate, de la zigotul unicelular și până la dezvoltarea “primei trăsături” sau a primului “ax” al trupului în timpul săptămânii a treia de sarcină.

În acest punct, după implantarea în peretele uterului, el suferă o transformare radicală numită “singularizare” și se poate spune astfel că posedă suflet omenesc sau individualitate umană. Potrivit acestei scheme, “concepția” nu trebuie înțeleasă ca un moment (de exemplu la încheierea fertilizării), ci ca un *proces*. Trecerea de la “pre-embriion” la “embriion”, adică de la existența potențială la cea actuală, are loc doar la finalizarea acestui proces. Se afirmă totuși că viața umană “începe cu concepția”. Dar definiția “concepției” este modificată pe baza recentelor descoperiri din cadrul embriologiei, ea cuprinzând și “singularizarea” prin implantarea conceptus-ului (produsului concepției) în membrana uterină, lucru care se întâmplă la aproximativ două săptămâni după fertilizare. Cu alte cuvinte, concepția și fertilizarea nu mai sunt înțelese ca fiind simultane. Fertilizarea marchează începutul procesului concepției, proces care durează 12 – 14 zile. Abia la sfârșitul acestei perioade se poate vorbi despre o nouă “viață umană” și despre existența unui “suflet omenesc” unic.

Cercetările și discuțiile pe această temă au fost rodul unei preocupări pastorale reale. În confuzia morală cauzată de proliferarea avorturilor legale în S.U.A. și în alte țări dezvoltate, dată fiind sensibilitatea la traumele produse de violuri și incesturi, mulți teologi caută sincer un mijloc care să permită victimelor violenței sexuale să pună capăt unei sarcini nedorite într-un mod “licite”, care să fie conform învățăturii morale tradiționale a Bisericii. Dacă distincția între pre-embriion și embriion este legitimă, atunci întreruperea unei sarcini înainte de implantare, adică înainte de finalizarea procesului concepției și de însuflețire, nu va fi considerat “avort” în accepția tradițională a termenului, cum este definit de către diferitele Biserici. Mai mult, distincția medicală și morală între pre-embriion și embriion implică faptul că primul reprezintă mai degrabă viața umană potențială decât cea actuală și este, în acest fel, mai puțin îndreptățit să beneficieze de drepturile și protecția socială acordate individualităților umane sau “persoanelor”. O consecință majoră a acceptării acestei distincții constă în eliminarea obiecțiilor morale privind proceduri ca fertilizarea *in vitro* sau cercetările și experimentele pe embriion în scopuri terapeutice.

Dacă astfel de preocupări pastorale și terapeutice sunt laudabile și sincere, ele presupun totuși o perspectivă științifică a dezvoltării embriionului, care este departe de a fi unanim acceptată de către specialiștii în domeniu; de asemenea, ei se opresc asupra problemei teologice a însuflețirii și a calității de persoană ce derivă de aici, care ridică serioase obiecții din perspectivă ortodoxă. Vom încerca în acest capitol să schițăm argumentul formulat de către trei dintre cei mai mari eticieni romano-catolici care au abordat acest subiect și vom arăta de ce credem că punctul lor de vedere ar trebui schimbat, datorită recentelor cercetări embriologice. În concluzie vom evalua implicațiile teologice ale pozițiilor lor, din perspectivă ortodoxă.

Shannon, Wolter și McCormick despre “pre-embriion”¹²

Pe baza ultimelor descoperiri în domeniul embriologiei, putem schița următoarele stadii în dezvoltarea “pre-embriionului”:

¹² Thomas A. Shannon și Allan B. Wolter, OFM, “Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo”, *Theological Studies* 51/4, dec. 1990, p. 603-625, retipărită în T.A. Shannon, ed. *Bioethics*, ediția a 4-a, Mahwah, NJ: Paulist, 1993, p. 36-60 și Richard A. McCormick, SJ, “Who or What is the Preembryo?”, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1/1, martie 1991, p. 1-15. Vezi de asemenea Joseph Donceel, SJ, “Immediate Animation and Delayed Hominization”, *Theological Studies* 31/1, 1970, p. 76-105, al cărui studiu a dat naștere la această dezbateră și răspunsurile date de Germain Grisez, “When Do People Begin?”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 63, 1989, p. 27-47, revizuită de Stephen J. Heaney, ed., *Abortion: A New Generation of Catholic Responses*, The Pope John Center, 1992, p. 3-27 și William E. May, “Zygotes, Embryos and Persons” partea I, *Ethics and Medics*, oct. 1991, p. 2-4 și partea a II-a, *Ethics and Medics*, ian. 1992, p. 1-3.

Multe celule din corpul omenesc sunt celule “somatice”, fiecare conținând în nucleul său 46 de cromozomi. Sperma masculină și ovulul feminin sunt celule embrionare sau “gameți”, fiecare cu câte 23 de cromozomi¹³. Unirea acestor gameți într-o singură celulă zigot (într-un zigot unicelular), care conține 46 de cromozomi dispuși în 23 de perechi, se petrece prin procesul fertilizării. Fertilizarea are loc la capătul trompei uterine, lângă ovare. Sperma depozitată în traiectul reproductiv feminin are nevoie de aproximativ 7 ore până ce enzimele sale penetrează peretele exterior al ovulului. Vor mai trece apoi trei ore până ce sperma își va face “călătoria” spre locul unde va avea loc fertilizarea. Dintre milioanele de spermatozoizi, unul singur va penetra zona de protecție (*zona pellucida*) a ovulului și își va face loc prin citoplasmă pentru a se uni cu nucleul haploid (care conține un singur set de cromozomi nepereche). Acesta va produce ceea ce se numește “singamie”: unirea a doi gameți în vederea formării unei individualități unice din punct de vedere genetic. Nucleul diploid rezultat conține acum un aranjament unic al materialului genetic (ADN), care determină sexul conceptus-ului și creează condițiile pentru mitoză : divizarea celulelor individuale (blastomeri). Procesul începe cu o celulă dublă, o celulă triplă a-cronică, apoi o celulă cvadruplă, după care progresează prin multipli de 2 (8, 16, 32, etc.), până când embrionul se implantează în membrana uterină, spre finalul săptămânii a doua de sarcină.

Timpul desfășurării acestui proces este bine determinat: aproximativ șapte ore de la relația intimă la fecundare, încă trei ore până ce sperma va ajunge la ovul și încă douăsprezece pentru penetrare. Fuziunea celor două celule, singamia, mai durează încă o zi. Prin urmare, întregul proces ce duce la fertilizare durează între 36 – 48 de ore. În ziua a patra, embrionul numără circa 16 celule și este localizat lângă intrarea uterului¹⁴. Stadiul “blastulă” este atins atunci când celulele care se divizează (continuu) formează o sferă sau un disc, al cărui înveliș exterior (trofoblast) va da naștere structurilor nutritive, inclusiv placentei, în timp ce masa internă (embrioblast) constituie embrionul însuși. În acest moment, *zona pellucida* se rupe, iar embrionul se “cuibărește”, se atașează de peretele uterului.

În timpul acestei perioade de 10 – 12 zile, anterioară implantării, are loc fenomenul impropriu numit “pierdere”. Se estimează că între jumătate și 2/3 din ovulele fertilizate sunt date afară din uter. Ele nu reușesc să se implanteze și sunt avortate (fără ca mama să știe), dintr-o mulțime de motive, cum ar fi dezechilibre chimice în sistemul reproductiv sau gene cu defecte purtate de embrion. Dacă embrionul se implantează cu succes, el suferă o restructurare numită “gastrulație” sau “organogeneză”, rearanjare a celulelor în ectoderm, endoderm și mezoderm embrionar. O dată cu aceasta se conturează și trăsătura primitivă sau *primitive body axis*, care duce la dezvoltarea inițială a sistemului nervos al embrionului. La sfârșitul săptămânii a opta, sistemul nervos este pe deplin alcătuit, iar copilul în creștere, numit acum făt (fetus), se poate mișca și simte durerea¹⁵.

Apelând la noile descoperiri din domeniul embriologiei, Thomas Shannon și Allan Wolter afirmă alături de alți embriologi și de unii teologi, că trebuie făcută o distincție clară între pre-embriion și embrionul propriu-zis¹⁶. Pre-embriionul, susțin ei, este compus dintr-o masă de celule nediferențiate (blastomeri), fiecare dintre acestea posedând totipotență. Asemenea hologramei, fiecare blastomer este

¹³ Cromozomii cuprind materialul genetic sau genele: unități ale acidului dezoxiribonucleic (AND) ce determină caracteristicile ereditare – forma fizică, comportamentul până la un punct, abilități, talentul sau malformațiile individului. Fiecare cromozom cuprinde aprox. 1 metru de material genetic, cca. 50.000 - 100.000 de gene individuale.

¹⁴ Este știut că la acest stadiu “morula” (din latină, cuvântul folosit pentru dudă, întrebuițat aici datorită formei embrionului) este o masă de celule adunate în ciorchine, ce formează embrionul.

¹⁵ Vezi ACOG *Committee Opinion* of the American College of Obstetricians and Gynecologists, No. 136, aprilie 1994: “Preembryo Research: History, Scientific Background and Ethical Considerations”.

¹⁶ O mare parte din discuția pe această temă a fost inițiată de Norman Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge University Press, 1988. Ford susține “însuflețirea întârziată” afirmând că, ontologic (și nu genetic), individul uman devine ființă numai la două săptămâni după fertilizare, o dată cu apariția primei trăsături. Antholy Fisher face o analiză amănunțită despre părerea lui Ford: “Individuogenesis and a Recent Book de Fr. Norman Ford”, *Revista di Studi sulla Persona e La Famiglia: Anthropotes*, 2, 1991, p. 199-244. Opinia romano-catolică este divergentă referitor la “individualizare”. Pentru o trecere în revistă a literaturii privitoare la acest subiect, vezi Lisa Sowle Cahill, “The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts”, *Theological Studies* 54/1, martie 1993, p. 124-142.

înzestrat cu aceeași informație genetică pe care o posedă întregul. Aceasta înseamnă că de la zigot la formarea primei trăsături, fiecare celulă a morulei are capacitatea de a se dezvolta singură într-o individualitate umană. Totuși, este o capacitate “potențială”, atâta timp cât conceptus-ul trebuie să primească informație genetică adițională de la mamă după implantare, pentru a ajunge la “singularizare” și a se dezvolta într-un embrion adevărat. Acest lucru este evidențiat de faptul că pre-embriionul se poate împărți în două entități identice din punct de vedere genetic (dând naștere la doi gemeni), apoi, în cazuri rare, cele două se pot reuni pentru a produce o individualitate unică. Se mai afirmă că această capacitate de împărțire și reunire persistă până la “gastrulație” numită și “restricție”, atunci când începe diferențierea celulelor, iar totipotența se pierde. Cu alte cuvinte, zigotul nu poate deveni un embrion uman până ce nu primește informație genetică suplimentară de la gazda maternă și nu de la gameți¹⁷. Altfel se poate transforma într-o “molă hidatidiformă” cancerosă, compusă din țesut placentar¹⁸.

Prin urmare, afirmă aceiași moraliști, este impropriu să se vorbească despre existența embrionului înainte de implantare. De-a lungul primelor două săptămâni, în timp ce se finalizează procesul concepției, conceptus-ul trebuie numit “pre-embriion”, ceea ce nu implică o “individualitate ontologică” sau, *a fortiori*, calitatea de persoană. Această indicație, alături de fenomenul “risipirii” (wastage), i-a condus la concluzia că pre-embriionul nu posedă ”suflet” imaterial și rațional¹⁹. Mergând mai departe, ei susțin teoria “însuflețirii mediate” și nu a celei ”immediate”²⁰, afirmând că însuflețirea nu poate avea loc înaintea “singularizării” și a rearanjamentului structurii celulare necesare apariției embrionului. Pre-embriionul devine astfel, prin definiție, un candidat pentru avortul licit din punct de vedere moral și pentru experimentele științifice (deși Shannon și Wolter nu merg atât de departe în mod explicit).

O abordare la fel de atentă și informată științific o face Richard McCormick în articolul său “Cine sau ce este pre-embriionul ?” El afirmă că termenul “pre-embriion” a fost adoptat de către Societatea Americană pentru Fertilizare și de către British Voluntary Licensing Authority, “întrucât primele stadii de dezvoltare a mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului”²¹. Vom vedea îndată că această problemă este pusă la îndoială de recente cercetări embriologice.

Articolul lui McCormick prezintă diferite opinii romano-catolice care presupun că începutul individualității umane coincide cu începutul calității de persoană a omului. El vrea să demonstreze, asemenea lui Shannon și Wolter, că individualitatea umană nu este determinată de fertilizare, ci de întregul proces care duce la singularizare și la formarea primei trăsături (după care formarea gemenilor nu mai e posibilă). El face în acest sens o distincție importantă între “individualitatea genetică” și “individualitatea de dezvoltare”. Prima există într-adevăr de la fertilizare, dar aceasta nu înseamnă că conceptus-ul a primit calitatea de persoană sau că poate fi considerat “o persoană umană însuflețită”, deoarece trebuie să existe o anumită stabilitate biologică în organism înainte de a fi posibilă calitatea de persoană. Această stabilitate nu apare înainte de stadiul organizării embrionare primare, adică înainte de

¹⁷ O afirmare clară a acestei poziții găsim la Carlos A. Bedate și Robert C. Cefalo, “The Zygote: To Be Or Not To Be A Person”, *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), 641-645. Ei ajung la concluzia că: “formarea embrionului depinde de o serie de evenimente din cursul ontogenezei, unele fiind în afara controlului programului genetic. Zigotul posedă suficientă informație, pentru a produce exclusiv țesut uman, dar nu pentru a deveni o ființă umană” (p. 644).

¹⁸ O molă hidatidiformă este o tumoră, formată în uter, ce rezultă din degenerarea oului fertilizat. Este adesea rezultatul fertilizării oului de către doi spermatozoizi cu cariotipul cromozomial de 69 în loc de 46 cât e normal. O asemenea anomalie nu poate fi considerată “om” (Chiar dacă cineva dorește să afirme că sufletul uman există imediat după fertilizare, asta nu înseamnă că o molă hidatidiformă este un om malformat. Deoarece nu are numărul de cromozomi ce determină o ființă umană, AND - ul unei mole hidatidiforme este, de la început, preparat să fie o molă și nu o ființă umană). Alte anomalii ca “Trisomia 21” (un cromozom 21 în plus) ce produce sindromul Down nu scade, nu afectează în vreun fel umanitatea individului.

¹⁹ Privitor la “risipire” (wastage), ei spun: “O asemenea pierdere mare de embrioni constituie un argument împotriva creării unui izvor al individualității imateriale la concepție”.

²⁰ “Mediate animation” (însuflețire mediată) este cunoscută ca “delayed hominization” (ominizare întârziată). Vezi Germain Grisez, “When Do People Begin?”, și William E. May, “Zygotes, Embryos and Persons”, partea a II-a, pentru critica acestei teorii.

²¹ *Art. cit.*, p. 1.

apariția primei trăsături²². Deși concluzia este că pre-embriionul trebuie tratat ca o persoană, întrucât el este într-un sens “persoană în devenire”²³, el menține totuși termenul “pre-embriion” datorită totipotenței sale caracteristice și a capacității de a se diviza în două părți egale (de a da naștere unor gemeni). Prin urmare, pre-embriionul nu este un “cine”, ci este un “ce”, care e unic din punct de vedere genetic și are “posibilitatea de a deveni adult”²⁴. Dar această potențialitate se poate realiza numai prin dobândirea “individualității de dezvoltare”, după apariția primei trăsături. El conchide că pre-embriionul trebuie tratat ca o persoană, dar numai întrucât are un “potențial intrinsec” de a deveni persoană și întrucât întreaga problemă e înconjurată de “multe incertitudini”, încheie el.

McCormick nu exclude nici experimentele non-terapeutice, întrucât pentru el pre-embriionul nu poate fi considerat o persoană umană însuflită în realitate. Totuși, el ar aproba cercetările pre-embriionare numai atunci când criteriile pentru aceste cercetări sunt stabilite la nivel național. Deși nu abordează problema avorturilor pre-implantatorii, opinia sa duce la acceptarea avorturilor din punct de vedere moral, în cazul sarcinilor cauzate de abuzuri sexuale²⁵.

Jérôme Lejeune și “cutia de concentrare”

Cum vom aprecia aceste argumente în favoarea distincției între pre-embriion și embriion, sau între individualitatea genetică și cea de dezvoltare? Problema se reduce practic la acuratețea evidenței științifice care susține “totipotența” blastomerilor și la afirmația lui McCormick că “primele stadii ale dezvoltării mamiferelor implică, în primul rând, stabilirea trofoblastului non-embriionic și nu formarea embriionului”. Deși au fost aduse mărturii solide în favoarea ambelor idei, alte studii recente duc la concluzii diferite.

Totuși, înainte de a nota aceste considerații, este nevoie să accentuăm faptul că știința embriologiei se află într-o stare de flux. Mai ales în S. U. A. și în Franța, dezbaterile se concentrează acum asupra unor probleme precum rolul citoplasmei în transmiterea informației genetice către ovululul proaspăt fertilizat, dar părerile specialiștilor asupra acestui subiect nu au ajuns încă la un consens. Evidența care începe să se impună tinde totuși să sprijine teoria că viața umană (existența individuală și, prin urmare, cea personală) începe nu o dată cu implantarea, ci o dată cu finalizarea fertilizării și cu singamia sau, în cele din urmă, cu stadiul bi-celular al mitozei. Pentru a înțelege această problemă, vom reaminti un caz recent care a atras atenția în mass-media, întrucât a adus disciplina secretă a embriologiei în sfera legii civile.

În aprilie 1989, *New York Times* relatează despre divorțul în curs dintre Mary Sue Devis și Jr. Lewis Davis, din Maryville, Tennessee. Ceea ce făcea din această întâmplare un fapt unic și un caz celebru pe plan internațional era faptul că cei doi apelaseră la fertilizarea *in vitro*, care a produs un total de 9 embriioni. Doi dintre aceștia au fost transferați în uterul doamnei Davis, dar nu au reușit să se implanteze. Ceilalți 7 au fost înghețați pentru o întrebuintare ulterioară. În timpul divorțului, doamna Davis a cerut custodie, fie pentru a primi embriionii chiar ea, fie pentru a-i dona cuiva. Domnul Davis a afirmat, pe de-o parte, că nu poate fi obligat să-și asume responsabilitatea de părinte după divorț și, prin urmare, a cerut și el custodie pentru a distruge embriionii, ca o parte a proprietății comune a cuplului. Pe lângă problema conservării criogenice și posibilitatea ca embriionii să moară în cutia de concentrare, datorită întârzierilor

²² *Ibid.*, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 13

²⁴ *Ibid.*, p. 3.

²⁵ Peter Steinfels, “Catholics Scholars, Citing New Data, Widen Debate on When Life Begins”, *New York Times* (13 ianuarie 1991) oferă o concisă analiză a articolelor lui McCormick și Shannon-Wolter ce prezintă corect criteriul frecvent propus al nașterii creierului (brain birth). Unii susțin că trebuie recunoscută o simetrie între începutul activității cerebrale (brain birth) și sfârșitul ei (brain death). Dacă moartea cerebrală înseamnă decesul persoanei, ei argumentează că nașterea sau originea persoanei ar trebui determinată de începutul activității cerebrale. McCormick notează că “Activitatea cerebrală fetală nu provoacă un proces de dezvoltare organică integrală, în același fel în care pierderea activității cerebrale determină sfârșitul ei”. Nu s-a ajuns la nici un consens referitor la punctul în care începe activitatea cerebrală (brain birth).

sistemului juridic, adevărata problemă morală se reduce la un fapt esențial: embrionii erau persoane umane cu “drepturi” vrednice de protecția legii, sau erau o simplă proprietate comună care trebuia împărțită între cele două părți și folosită în consecință? Decizia a fost, în cele din urmă, luată la recurs. Dl. Davis a primit custodia și embrionii au fost, probabil, distruși²⁶.

Unul din martorii apărării (ai mamei) a fost eminentul genetician francez Dr. Jérôme Lejeune, care își câștigase recunoașterea mondială pentru descoperirea trisomiei 21, cauza sindromului Down. Mărturia lui Lejeune este reprodusă în cartea sa *The Concentration Can, When Does Human Life Begin?*²⁷ Deși Lejeune, decedat între timp, a fost criticat pentru perspectiva sa “integristă” și pentru apărarea înflăcărată a învățaturii romano-catolice despre avort, mărturia sa se bazează pe cercetări făcute în Anglia, Franța și S. U. A. care au fost acceptate de comunitatea științifică internațională. Expunem pe scurt, în cele ce urmează, argumentarea sa.

La sfârșitul anilor '80, cercetările geneticianului britanic Alec Jeffreys au confirmat unicitatea genetică a fiecărui ovul uman fertilizat, stabilind prin experiment științific că zigotul unicelular se caracterizează prin “individualitate genetică”. Alte cercetări întreprinse de grupuri ale Universităților Cambridge și Duke au arătat că procesul chimic numit “metilare” determină informația care va fi transmisă de anumite segmente de ADN în timpul fertilizării. S-a crezut mult timp despre cromozomii gameților materni și corespondenții lor masculini, care se unesc pentru a crea cele 23 de perechi de cromozomi ai nucleului diploid, că sunt identici. Descoperirea metilării a infirmat acest lucru, arătând că fiecare cromozom masculin și fiecare cromozom feminin aduce zigotului o informație unică. Adăugarea de metil (CH₃) peste baza citozină a ADN-ului are un efect de întrerupere sau de suprimare a activității genetice specifice astfel încât, cu fiecare divizare succesivă, celulele devin tot mai diferențiate. În exprimarea lui Lejeune, “oul fertilizat este cea mai diferențiată celulă de sub soare”²⁸. El conține toată informația necesară pentru a produce o ființă umană vie. “Expresia primară” a vieții umane derivă din alinierea unică a materialului cromozomic în nucleul acestei celule originare. Atunci când fertilizarea e încheiată, acea expresie începe să dirijeze funcționarea celulară.

Afirmația este adevărată în ciuda faptului că ARN-ul matern, derivat din citoplasma ovulului, dirijează dezvoltarea zigotului până la mitoza, când genomul embrionic este activat. Acest prim proces de dezvoltare are loc o dată cu singamia. Individualizarea ce rezultă, unică din punct de vedere genetic, e formată din interacțiunea nucleului și a citoplasmei, care continuă chiar după ce genele embrionului sunt “activate”. Totuși, “expresia primară” care ar putea fi identificată cu “sufletul”, trebuie să fie prezentă de la singamie, pentru a crea condițiile necesare interacțiunii și pentru a dirija creșterea zigotului. Pe parcurs, în timp ce zigotul unicelular suferă mitoză, anumite porțiuni din informația sa genetică sunt “dezactivate” de metilare. Astfel, diferențierea poate avea loc, permițând dezvoltarea organismului de-a lungul perioadei pre-implantării²⁹.

²⁶ Embrionii congelați au o viață de 2 ani, deși tehnicile noi prelungesc acest timp până la 5 ani. Cu tehnicile moderne prin care ouăle nefecundate pot fi congelate pentru perioade mai mari de timp, se speră că crioprezervarea embrionilor fertilizați va fi, eventual, o practică ce ține de domeniul trecutului.

²⁷ San Francisco: Ignatius Press, 1992; originalul în franceză a fost publicat în 1990, înaintea ultimului apel judecătoresc al cazului. Primul verdict a fost dat de judecătorul Dale Young, în favoarea părâtului, afirmând umanitatea embrionilor din momentul fertilizării. Verdictul acesta a fost schimbat la apel. Vezi R. Smothers, “Embryons in a Divorce Case: Joint Property or Offspring”, *New York Times* (22 aprilie 1989); și “Frozen Embryos Fate Awaits L. I. Custody Battle”, *New York Times*, 25 iunie 1994. Ultimul articol se ocupă de o altă femeie care căuta să obțină controlul embrionilor ei congelați, într-un caz de divorț.

²⁸ *The concentration Can*, p. 44.

²⁹ Un nume important implicat în această cercetare este M. Azim Surani de la Departamentul de Embriologie Moleculară al Institutului de Fiziologie Animală și Cercetare Genetică, Cambridge, Anglia. El, împreună cu echipa de cercetători, s-au concentrat asupra procesului de metilare la embrionii de șoarece. Vezi Surani și alții, “Developmental consequences of imprinting of parental chromosomes by DNA methylation”, *Phil. Trans. R. Soc. Lond.* 1990, 313-327; și “Genome Imprinting and Development in the Mouse”, *Development 1990 Supplement* (1990), p. 89-98. Studiile lor demonstrează că și genomul matern și cel patern sunt necesari pentru dezvoltarea normală a embrionului de șoarece, indicând că genoamele diferă; și că întipărirea inițială a genomului are loc în linia genetică, înainte de fertilizare. Mai mult, citoplasma oocitului matern contribuie semnificativ la procesul de întipărire. Cuplată cu fenomenul de metilare, această dovadă susține puternic teoria potrivit căreia diferențierea celulară are loc, la embrionul șoarecelui, de la stadiul de două celule. Specialiștii în embriologie nu au căzut de acord dacă metilarea ADN-ului are loc și la oameni.

Dacă Lejeune are dreptate, diferențierea celulară este “programată” sau “înscrisă” în conceptus de la începutul existenței sale. Prin diferențierea inițială, informația genetică este transmisă de la prima celulă la a doua. Lejeune vorbește despre un stadiu ipotetic tri-celular al mitozei și afirmă că individualizarea are loc la acest nivel. Faptul e confirmat (fie la stadiul tri-celular, fie la cel tetra-celular) prin aceea că, dincolo de acest punct, este imposibil să se creeze o himeră (o ființă care rezultă din amestecarea materialului neasemănător genetic, precum anomalia oaie-țap numită “geep”). Pe măsură ce continuă diviziunea celulară, o altă informație este “dezactivată” și are loc o diferențiere și mai pronunțată. Aceasta înseamnă că diferențierea celulară începe nu cu implantarea, ci cu “singularizarea”, abia la sfârșitul primelor două săptămâni ale sarcinii. Ea începe cu zigotul unicelular, atunci când o “expresie primară” dirijează un proces continuu care, în condiții normale, va duce la nașterea unui copil. Prin urmare, în viziunea lui Lejeune, este greșit să se vorbească de “pre-embriion” ca o “masă nediferențiată de celule”. Diferențierea, care implică existența individuală, se petrece o dată cu încheierea fertilizării. Deci fertilizarea și concepția trebuie recunoscute ca fiind simultane.

Pe de altă parte, chiar expresia “pre-embriion” se arată ca fiind una greșită, care trebuie abandonată. Dacă fertilizarea și concepția sunt simultane, atunci distincția între “individualitate genetică” și “individualitate de dezvoltare” nu mai poate exista. Fertilizarea marchează în mod obișnuit începutul unui proces continuu, neîntrerupt, care implică “individuaizarea” progresivă prin diferențiere și specificitate, de la stadiul bi și tri-celular al dezvoltării embrionului. Viața umană începe deci, mai degrabă cu *fertilizarea*, atunci când întregul “cod” sau “program” înscris în zigot începe să dirijeze diviziunea celulară și schimbul de informație genetică.

O evaluare ortodoxă

Problema esențială ridicată de această dezbatere se referă la “individualizare”, procesul în urma căruia individualitatea de dezvoltare și cea ontologică – deci un individ uman distinct, sau o “persoană” – se poate spune că există. În această privință embriologiei și eticienii sunt împărțiți astăzi în două tabere. Pentru unii, totipotența și lipsa aparentă a diferențierii între blastomeri sau primele celule embrionare (alături de procentajul mare de ovule fertilizate respinse) sunt mărturiile ale “însuflețirii întârziate” și a legitimității caracterizării conceptus-ului pre-implantat ca un “pre-embriion”. Pentru alții, individualitatea genetică (care există fără discuție de la singamie) și continuitatea dezvoltării de la fertilizare la implantare și mai departe, sunt argumente puternice în favoarea “însuflețirii imediate”. Aceasta înseamnă că de la fertilizare, embrionul este o individualitate umană, care poate fi numită “persoană”, cu drepturi de protecție deplină din partea legii³⁰.

Dilemele etice ridicate de această dezbatere sunt multiple. Dacă însuflețirea sau identitatea individuală apare o dată cu trăsătura primară la implantare, atunci s-ar putea vorbi de mai multe niveluri de protecție acordată conceptus-ului. Cei care acceptă acest punct de vedere vor fi de acord că “pre-embriionul”, ca individualitate umană potențială, are dreptul la respect și protecție împotriva manipulării hazardate. Ei vor accepta totuși experimentele pe embrion în vederea obținerii unor rezultate care să îmbunătățească tehnicile pentru proceduri ca schimbarea genelor, reproducerea asistată prin FIV (fertilizarea *in vitro*) sau contracepția. De asemenea, ei vor socoti drept morală întreruperea sarcinilor rezultate din viol sau incest și poate chiar vor susține avorturile “selective”.

Dacă este definitiv dovedit faptul că diferențierea celulară începe de la fertilizare, adică faptul că însuflețirea are loc o dată cu singamia, atunci, pentru mulți eticieni, “fereastra” de două săptămâni, pretinsă de Shannon, Wolter ș. a. dispăre. Totipotența ar apărea ea însăși ca o himeră: un concept hibrid născut din interese și dintr-o știință defectuoasă. Fertilizarea *in vitro* și experimentele pe embrion ar însemna manipulare care violează drepturile individului la protecție. {i indiferent de modul în care a fost

³⁰ Pentru un argument elocvent privitor la “personalitatea” embrionului de la începutul formării, vezi Germain Grisez, “When Do People Begin?” și “Living a Christian Life”, Vol. 2 al *The Way of the Lord Jesus*, Quincy, IL: Franciscan Press, 1993, p. 489 - 498.

conceput embrionul, a pune capăt intenționat unei sarcini, în orice moment al ei, înseamnă un act ilicit de avort, întrucât el distruge o persoană umană în curs de dezvoltare.

Care este opinia Ortodoxiei față de această problemă? Antropologia Bisericii, fundamentată pe un principiu dublu al "sacralității și sfințeniei vieții", cheamă la recunoașterea calității de persoană a omului din "momentul concepției". În timp ce embriologia modernă a demonstrat ambiguitatea inerentă acestei expresii, respingerea ortodoxă a avortului în orice stadiu ("indiferent că fetusul este format sau neformat", în limbajul Sfântului Vasile), se aliniază cu perspectiva mai conservatoare a Bisericii Romano-Catolice care susține însuflețirea imediată.

Opiniile celor două Biserici se despart în privința doctrinei catolice despre "însuflețire", mai ales așa cum a fost exprimată ea în termeni aristotelici și tomiști³¹. Expresii precum "însuflețire", "infuzia unui suflet imaterial rațional", sau "un principiu al unei individualități materiale sau principiu al sinelui" sunt dualiste în viziunea ortodoxă, fiind o moștenire origenistă. Din perspectiva patristică răsăriteană, sufletul sau *nephesh*-ul este chiar calitatea de persoană a individului (Facerea 1, 26-27; 2, 7) Prin urmare, este mai potrivit a spune: "Sunt un suflet" decât "Am un suflet". De aceea, lunga controversă legată de însuflețirea imediată sau mediată (întârziată), își are obârșia într-o antropologie defectuoasă, care crede că trupul material este animat de un suflet rațional creat separat de el și infuzat în el la fertilizare, la implantare sau la un alt stadiu al dezvoltării sale.

Sușținătorii teoriei însuflețirii întârziate argumentează de regulă cu două acte biologice: multiplicarea monozigotică ("identical twinning") și "risipa" (wastage – respingerea ovulelor fertilizate înaintea implantării). Anthony Fisher a discutat ambele probleme în articolul său *Individuogenesis* și a adus argumente ce sunt compatibile cu punctul de vedere ortodox. În timp ce problema "risipei" poate fi rezolvată doar prin ideea de teodicee³², cu privire la multiplicarea monozigotică (twinning), noi putem afirma următoarele:

Este un lucru stabilit faptul că blastomerii au o anumită totipotență până la gastrulație și la atingerea singularizării. Una sau mai multe celule ale morulei pot fi separate de masa principală și, întrucât grupul separat conține toată informația genetică a zigotului original, el se poate dezvolta într-un "geamăn identic". De fapt gemenii, posedând material genetic similar, nu sunt deloc "identici" în sensul strict al cuvântului, așa cum orice părinte al unor gemeni știe. Dacă fiecare se dezvoltă dintr-un genom comun, ei sunt – în virtutea metilării și a acțiunii citoplasmei oocite (ARN matern) – *diferențiați genetic*, de vreme ce blastomerii înșiși sunt diferențiați de la stadiul bi-celular al mitozei, când începe expresia genomică.

Prin urmare, celulele pre-implantatorii se pot despărți în gemeni. Problema spinoasă a existenței unui suflet sau a două suflete se rezolvă dacă privim fiecare entitate ca "fiind" un suflet și nu ca "având" un suflet, pentru că prin "suflet" înțelegem puterea dăruită de Dumnezeu sau *dynamis* ("formula primară" a lui Lejeune) care actualizează existența umană personală. În cazurile de reunire, identitatea personală nu mai este exprimată de două existențe individuale, ci de una singură. Gemenii "identici" nu sunt deci ființe identice. Identitatea lor este genetică, dar este limitată de metilare, astfel încât fiecare se dezvoltă într-o persoană unică și distinctă.

³¹ Pe lângă studiul lui N. Ford, vezi W.E. May, *Zygotes, Embryos and Persons*, Partea a II-a; A. Fisher, *Individuogenesis* 202 p. 212-215; și Shannon și Wolter, *Reflections*, p. 614-618.

³² Așa cum am arătat și în capitolul I, teologia ortodoxă interpretează pasaje precum cel din *Epistola către Romani* 5, 12 în înțelesul că ceea ce noi moștenim de la Adam nu e vinovăție personală, ci mortalitatea. Ea nu împărtășește părerea școlii apusene potrivit căreia nou născuții nebotezați (inclusiv feteșii) sunt condamnați pentru vecie. Moartea prematură a embrionilor, cauzată de "pierderi naturale" ("natural wastage"), nu se deosebește, logic, de moartea prematură a copiilor, cauzată de boală ori accidente. Dacă accidentele sunt privit ca un eveniment tragic, este datorită pierderii legăturii cu un copil, resimțite de către părinți sau de către rude. Bineînțeles, o asemenea relație nu există încă între embrion și mamă. Dar această relație nu lipsește embrionul de "personalitate" din moment ce acea calitate derivă nu din infuzia unui suflet ci din relația pe care Dumnezeu o stabilește cu creatura în stadiul de embrion. Astfel, personalitatea nu depinde nici de "un suflet infuzat", nici de relația conștientă cu alții; depinde, mai degrabă, de dragostea lui Dumnezeu, Care-l îmbrățișează pe purtătorul chipului Său de la zămislire, prin moarte și dincolo, până pe celălalt tărâm. De aceea pacienții aflați în comă sau cei într-o stare vegetativă permanentă, rămân persoane în sensul deplin al cuvântului: ei sunt recunoscuți de Dumnezeu ca atare.

Fenomenul totipotenței, limitat cum este, nu se prezintă deci ca un impediment în calea ideii că embrionul pre-implantatoriu trebuie privit ca o ființă umană personală. Dacă formarea primei trăsături marchează sfârșitul totipotenței și a posibilității de a produce gemeni, diferențierea celulară începe nu în acest moment, ci aproape imediat după fertilizare, la stadiul bi-celular al divizării.

O asemenea diferențiere prematură pare să pună în discuție ideea lui McCormick potrivit căreia “stadiile primare” ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului³³. În acest stadiu, trofoblastul este un element și o condiție vitală în dezvoltarea embrionică, la fel cum sunt “organele vitale” care se dezvoltă ulterior. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că placentă este înlăturată la naștere. Dinții de lapte, părul și fiecare celulă somatică a fiecărui organ înlăturat la un anumit punct al dezvoltării umane, sunt înlocuite de altele. Nu se poate spune atunci că organizarea și creșterea trofoblastului în stadiul pre-implantatoriu exclude ideea că embrionul este o viață umană individuală, pentru că, deși trofoblastul constituie manifestarea vizibilă a acestei noi vieți, “programul” (sau “formula primară”) care va determina dezvoltarea sa ulterioară în organe vitale este deja activ, așteptând să ia expresie la momentul potrivit în ciclul vieții³⁴. În condiții normale, există o continuitate în dezvoltarea umană, de la formarea zigotului la implantare, apoi la formarea sistemului nervos, până la naștere. Singurul moment în cadrul acestui continuum în care se poate spune că începe viața umană nu este *altul decât chiar începutul său*.

Acest tip de gândire ridică întrebări esențiale privind moralitatea unor proceduri ca FIV și avortul terapeutic sau la cerere. Oricât de dorită ar fi acea “fereastră” de două săptămâni pentru a facilita reproducerea, pentru a pune capăt sarcinilor tragice și nedorite sau pentru a permite experimentele pe embrion, descoperirile recente în embriologie și genetică arată că o astfel de fereastră nu există. Dacă într-adevăr diferențierea celulară începe în stadiul bi-celular, atunci numirea formei embrionare primare de viață ca “pre-embriion” este în cel mai bun caz amăgitoare. Această diferențiere, sugerată clar de fenomenul metilării, de imposibilitatea creării de himere la stadiul tetra-celular al divizării, confirmă părerea tradițională a Bisericii că viața umană începe cu fertilizarea și singamia ce-i urmează.

Totuși, chiar dacă embriologii ar demonstra în cele din urmă că o asemenea diferențiere nu există – că metilarea nu se aplică la oameni și că pre-embriionul este o “masă de celule nediferențiate – aceasta nu ar schimba convingerea Bisericii Ortodoxe că viața umană începe cu concepția, adică o dată cu fertilizarea. {i nu datorită unui conservatorism încăpățânat, ci datorită evidenței clare că “sufletul” omenesc este prezent chiar de la început, când “pro-nucleii” spermei și ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o ființă umană nouă și unică. Principiul vieții sau “formula primară” care produce o dezvoltare continuă, ajungând în mod normal la nașterea unui copil, este prezent de la primul stadiu. Prin urmare, nu se poate face nici o afirmație rezonabilă privind moralitatea avortului, a reproducerii asistate și a experimentelor embrionare, fără să se țină cont de acest adevăr esențial.

Ne vom întoarce acum la problemele avortului, ale procreării asistate medical și ale ingineriei genetice, pentru a ne întreba asupra moralității acestor proceduri, în lumina concluziei de mai sus: viața umană începe de la fertilizare și reclamă respect și ocrotire deplină din acel moment.

Apendice 1

³³ *Who or What is the Preembryo ?*, p. 1.

³⁴ Profesorul Germain Grisez a scris referitor la această problemă: “Faptul că efortul principal de dezvoltare se îndreaptă la început spre trofoblast, nu arată deloc că această dezvoltare nu este a embrionului. Pentru că ceea ce se aruncă la naștere, reprezintă până atunci organe vitale ale individului nenăscut, nu mai puțin organe decât inima, plămânii, rinichii și stomacul tău”. *Natural, dezvoltarea produce mai întâi organe esențiale pentru primul stadiu al vieții (din corespondența personală, 7 septembrie 1994).*

Această declarație sumară despre avort a fost scrisă de către autor acum câțiva ani, ca o broșură pentru a fi distribuită în parohiile ortodoxe și nu numai. A fost publicată de către Departamentul Educației Religioase al Bisericii Ortodoxe din America și se poate obține prin DRE, PO Box. 675, Syosset, N. Y. 11791.

Ortodoxia și avortul

Avortul: poziția Bisericii

Fiecare ființă umană fiind creată de către Dumnezeu, poartă chipul lui Dumnezeu și primește darul vieții pentru a-L slăvi pe Dumnezeu și a se bucura de comuniunea veșnică cu El. Învățătura creștină insistă, așadar, asupra *sfînțeniei* vieții omenești din momentul concepției.

În cadrul dezbaterii asupra avortului se ridică următoarea întrebare : care anume este momentul începutului vieții? Când începe viața umană? Aceasta este o întrebare crucială, întrucât în societatea americană luarea voită a vieții omenești încă este considerată drept crimă. Cei care promovează avortul la cerere (“pro-alegera”) nu sunt, în mod rațional, “pro-crimă”, adică pentru crimă. Mai degrabă ei neagă faptul că fetusul este cu adevărat om.

Biserica Ortodoxă a învățat întotdeauna că viața umană începe la concepție, când un spermatozoid se contopește cu un ovul pentru a produce o ființă vie, unică din punct de vedere genetic. Acuzând avortul încă din secolul IV, Sfântul Vasile cel Mare spunea: “Cea care cu bună știință distruge fetusul, va fi pedepsită pentru crimă ... și la noi nu este după subtilitatea expresiunii de făt format și neformat” (Canoanele 2 și 8)³⁵. Consensul patristic susține că sufletul e creat la concepție. Noi exprimăm acest adevăr în chip liturgic, sărbătorind zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul (24 septembrie), cea a Maicii Domnului (8 decembrie) și a Mântuitorului însuși (Bunavestire, 25 martie). Ortodoxia conchide, așadar, că avortul făcut în orice moment al sarcinii este o formă de omucidere și atrage vina asupra celui care săvârșește acest lucru la fel de mult ca și asupra mamei.

Excepțiile și “cazurile grave”

Data fiind această poziție, poate vreodată Biserica să admită excepții? În acele cazuri, tot mai rare, în care alegerea medicală trebuie făcută între viața mamei și cea a copilului nenăscut, este admisibil moral să se acorde prioritate mamei. Aceasta nu pentru că ea ar fi o “persoană” integră, în timp ce copilul este doar o “viață potențială” – deoarece amândoi sunt oameni, în aceeași măsură – ci pentru că mama își are locul ei și responsabilitatea ei în familie, unde prezența sa iubitoare influențează direct viața soțului și a celorlalți copii ai săi.

Cu toate acestea, o mamă care își dă viața în mod voit, în favoarea copilului ei, săvârșește actul cel mai profund de binefacere creștină. “Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are – spune Iisus – ca viața lui să și-o pună pentru prieteni.” (Ioan 15, 13). Însă orice decizie de acest gen trebuie făcută în lumina nevoilor și dorințelor membrilor familiei, întrucât familia ca întreg, constituie un trup ce reflectă iubirea dintre Hristos și Trupul Său, Biserica (Efeseni 5). De aceea este recomandabil ca cei doi soți să discute deschis și cinstit împreună cu duhovnicul lor, o astfel de eventualitate încă din timpul fazelor primare ale sarcinii.

Cele două traume identice, ale violului și ale incestului, sunt adesea invocate ca justificare pentru avort. Ambele acte sunt, prin însăși natura lor, brutale și dezumanizante. Totuși, sunt foarte rare sarcinile ce au o asemenea cauză. Când o femeie devine victimă a violului sau a incestului, ar trebui să caute imediat un

³⁵ N. Floca, *Op. cit.*, p. 342.

tratament medical pentru oprirea concepției. Știința embriologiei a arătat că fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul ovulului, necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o “fereastră” de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenție, fără riscul de a avorta un *rod al concepției*, recunoscut de către Biserică drept o “persoană” umană, un “individ” uman.

De la o vârstă foarte mică, copiii ar trebui învățați cu grijă, dar deschis, despre locul și funcția sexualității în relația conjugală. Ei ar mai trebui să afle că violența sexuală există, și în interiorul și în afara familiei, și că nu ar trebui să se rușineze dacă devin victimele ei. Mai degrabă ar trebui să caute un tratament medical, spiritual și psihologic, pentru a vindeca urmările traumei, ca și pentru a evita concepția.

Dacă sarcina se produce ca rezultat al violului sau al incestului, atunci copilul ar trebui lăsat să se nască și, dacă mama nu poate accepta responsabilitatea pentru acesta, copilul ar putea fi oferit spre adopție. Aceasta e o “învățătură grea” cu siguranță, mai ales în societatea noastră unde avortul a devenit o formă de control al nașterii, acceptată și considerată legală. Este tragic faptul că femeile creștine, prea traumatizate de viol pentru a mai apela la medic, s-au sinucis deoarece un preot bine intenționat sau un membru al familiei le-a obligat să poarte copilul zămislit. “Sfințenia vieții”, principiul ei, se aplică în aceeași măsură mamei cât și copilului în astfel de cazuri, iar în situația rară în care trauma este atât de mare încât constituie un adevărat pericol pentru viața mamei, avortul după implantare (care are loc la șase sau opt zile după concepție) poate fi cel mai mic dintre două rele. Însă conceptul de “traumă” nu trebuie extins pentru a se referi la cazurile care implică simplul disconfort al mamei, anxietatea, problemele financiare, planurile referitoare la cariera mamei, etc. Nici nu ar trebui invocat în cazurile în care mama devine însărcinată ca rezultat al liberei angajări în relația sexuală.

Acceptă Biserica avortul în cazurile în care copilul este descoperit, prin investigație genetică, ca anormal, destinat să trăiască cu un grav handicap o viață întreagă? Dată fiind sfințenia inerentă fiecărei vieți umane, răspunsul nu poate fi decât că Biserica nu poate și nici nu o face. În unele cazuri, precum cazul sindromului Down, părinții sau îngrijitorii sunt cei care simt handicapul, iar nu copilul. În alte cazuri grave, precum cel de spina bifida, tehnologia medicală poate aduce o însemnată ușurare pacientului, ajutându-l să ducă o existență relativ fără durere și creație. În rarele situații de boli incurabile, care debilitază ființa umană, precum sindromul Lesch-Nyhan sau fibroza cistică, dilema pare mai acută, întrucât suferința fizică nealiniată și cea psihică pot să se adauge bolii, iar tratamentul prelungit poate impune o povară financiară insuportabilă asupra familiei. Totuși, nu există altă explicație pentru avortarea unor astfel de copii, decât aceea că se ucide un nou-născut “anormal”, care poate supraviețui cu îngrijirea medicală necesară și îngrijirea părintească plină de iubire. Dată fiind originea vieții în momentul concepției, avortul poate fi perceput ca infanticid. Tragedia epocii noastre este că acesta din urmă devine la fel de acceptabil ca și primul, în gândirea obișnuită. Dacă îl putem distruge pe cel nenăscut, de ce nu am face la fel și în cazul celui nou-născut nedorit? Întrebarea a fost pusă și este pusă în tonalități tot mai stridente, chiar și de către așa-zii eticieni creștini.

Un răspuns ortodox

Împotriva afirmațiilor făcute de către militanții pro-avort, sarcina nu implică doar femeia și propriul ei trup. Sarcina este o *relație* creată între mamă și ființa unică, personală care trăiește și se dezvoltă în ea. Fie că recunoaște sau nu acest lucru, propria ei viață îi aparține lui Dumnezeu și se află în întregime sub puterea Lui. Același lucru este adevărat, implicit și în mod necesar, și în ceea ce privește copilul cel nenăscut.

Creștinii ortodocși din S. U. A. trăiesc într-o societate în care 6 % din tinerele femei au făcut cel puțin un avort la vârsta de 15 ani, iar numărul acestora crește. Sarcina la adolescente nu constituie singurul motiv pentru avort, însă este unul major. Biserica trebuie să-i învețe pe cei tineri și pe cei bătrâni laolaltă însemnătatea sexualității și necesitatea responsabilității sexuale. Ea trebuie să facă tot posibilul pentru a convinge tinerii creștini că activitatea sexuală își are locul potrivit doar în contextul unei uniri

binecuvântate, heterosexuale și conjugale. Biserica mai trebuie să accentueze responsabilitatea tatălui, deplină și egală moral, spiritual și financiar, în orice situație în care este conceput un copil. O astfel de instruire nu ar trebui lăsată în seama școlilor sau a altor organizații din cadrul societății noastre, căci acestea au dovedit adesea că subminează valorile etice creștine. Răspândirea necontrolată a SIDA, datorată astăzi în mare parte opțiunii majoritare pentru așa numita “viață sexuală sigură”, în defavoarea principiului moral autentic.

Dar nu este de ajuns ca noi creștinii să mărturisim doar poziția tradițională a Bisericii față de problema avortului. Trebuie făcut orice efort pentru ajutarea copiilor nedoriți sau abuzați care nu pot sau nu ar trebui crescuți în familia lor de origine. Aceasta înseamnă oferirea de suport financiar unde e nevoie, și pentru mamă și pentru copil, și eforturi pentru ca legislația să faciliteze cu responsabilitate procedurile pentru adopție în toată țara. Pe scurt aceasta înseamnă că nu putem condamna avortul în chip rezonabil dacă nu vrem să ne asumăm responsabilitatea pentru bunăstarea copiilor nedoriți ce se nasc, indiferent de sănătatea lor, de capacitatea mentală sau de mediul rasial.

Vorbind de dimensiunile responsabilității creștine în Biserică și în întreaga lume creată de către Dumnezeu, Sfântul Pavel ne-a oferit o imagine ce se aplică atât responsabilității noastre față de cei ce aleg avortul, cât și față de cei care vor fi victimele lui: “Așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora” (Romani 12, 5).

Dacă refuzăm să aplicăm această imagine problemei avortului, îl trădăm nu numai pe cel nenăscut, dar și pe însuși Autorul vieții. {i invers, a oferi sprijin material adecvat și îngrijire iubitoare “unora ca aceștia”, înseamnă a-I arăta respect și a-I sluji Lui.

Alte lecturi:

Fr. Stanley S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian* (Minneapolis: Light & Life Publishing, 1983, partea a III-a , “Sex and Family Issues”.

Fr John Kowalczyk, *An Orthodox View on Abortion*, Minneapolis : Light & Life Publishing, 1979.

Al Zecelea Conciliu din Întreaga Americă al Bisericii Ortodoxe din America a lansat următoarea declarație, distribuită în toate parohiile, despre Duminica Sfințeniei Vieții, 18 ianuarie 1998:

Afirmația sinodală despre avort

Avortul este un act de crimă pentru care cei implicați, voluntar și involuntar, vor răspunde în fața lui Dumnezeu.

Cei care se găsesc în situații tragice – precum cele implicând violul, incestul și boala – în care viețile mamelor și ale copiilor nenăscuți sunt amenințate, și este nevoie să se ia hotărâri dureroase, de viață și de moarte, trebuie sfătuiți să ia atitudini responsabile în fața lui Dumnezeu, Care este drept și milostiv, Căruia îi vor da socoteală pentru faptele lor.

Femei și bărbați, inclusiv membrii familiei și prietenii femeii însărcinate, tentați să recurgă la avort, ar trebui încurajați să reziste acestui act rău și ajutați să-și nască copiii, să-i crească în condiții materiale și spirituale sănătoase.

Femeile care au recurs la avort, bărbații care erau părinții copiilor avortați și alte persoane implicate în cazuri de avort, ar trebui îngrijiți pastoral, incluzând aici recunoașterea gravității actului și încredințarea că există milă din partea lui Dumnezeu pentru cei care se căiesc de păcatele lor.

Creștinii ortodocși trebuie să contribuie la procesele legislative în funcție de cunoașterea, competența, abilitatea și influența lor, astfel încât să fie puse în aplicare legi care ocrotesc și apără viețile copiilor nenăscuți, ținând seama în același timp de complexitatea și de tragediile din societatea contemporană.