

ISIDOR MĂRTINCĂ

E T I C A
DOCTRINEI SOCIALE CREȘTINE



EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

ISIDOR MĂRTINCĂ

ETICA DOCTRINEI SOCIALE CREȘTINE

ISIDOR MĂRTINCĂ

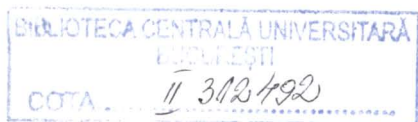
*Profesor la Universitatea din București
și la Institutul Teologic Romano-Catolic*

ETICA DOCTRINEI SOCIALE CREȘTINE

CURS PENTRU STUDENȚI



Editura Universității din București
2004



152/05

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 1288/2004
la Tipografia Editurii Universității din București

© Editura Universității din București

Șos. Panduri, 90-92, București – 050663; Telefon/Fax: 410.23.84

E-mail: editura@unibuc.ro

Internet: www.editura.unibuc.ro

Toate drepturile sunt rezervate autorului

Tehnoredactare computerizată: Meri Pogonariu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MĂRTINCĂ, ISIDOR

Etica doctrinei sociale creștine/Isidor Mărtincă – București:
Editura Universității din București, 2004

Bibliografie

ISBN 973-575-957-8

329.3:28

B.C.U. Bucuresti



C20050514

PREFAȚĂ

Problemele privind viața omului începând cu zămislirea în sânul matern până la moarte, nu pot fi discutate fără a ține seama de dimensiunea lor etică și de valorile umane proprii omului. Este vorba de a tutela și a promova **binele comun** (*bonum hominis*), binele omului întrucât este om, cum spune Sf. Toma de Aquino în *Summa Theol. I-II*, q.55, a.3, bine concretizat într-o creștere continuă în moralitate, în libertate, în armonia facultăților și energiilor imanente ființei care lucrează în vederea unui scop superior, pe care rațiunea o întrezărește și religia o revelează și anume: **plinătatea vieții în Dumnezeu**.

Fără această referire și această măsură la **binele adevărat și integral al omului**, și în materia problemelor vitale cum sunt: zămislirea, nașterea și aplicarea științelor biologicogenetico-medicale în rezolvarea acestor probleme conform planului lui Dumnezeu, repet, fără această referire la **binele omului**, valoarea lui ar scădea și omul ar fi tratat ca un obiect.

De aceea în mod tradițional s-a vorbit de o lege morală sau o lege care are în vedere comportamentul (mos, ethos), care depinde de judecăți și alegeri interioare, ce include deci rațiunea, libertatea și responsabilitatea, comportament ce trebuie să urmeze un prim criteriu și definitiv în ceea ce privește **viața omului ca om** începând de la izvoarele sale.

Este vorba de o lege morală fundamentală care are în vedere toate proprietățile naturii umane – omul compus fiind din trup și spirit, și anume:

- ființa “a fi”: conservarea și creșterea vieții;
- reproducerea: conservarea și creșterea speciei umane;
- cunoașterea: cultura spiritului – ca o datorie de educație și înălțare personală și de cooperare la progresul intelectual, moral și spiritual al umanității prin cunoașterea lumii, a omului și a lui Dumnezeu care are drept urmări directe cunoașterea sub toate aspectele *a vieții omului trăite omenește* în toate formele sale: “a

fi", ființa vie, reproducerea ei, a face, a avea, a intra în raport cu alții, *a constitui* grupări și societăți, a-L căuta, a-L recunoaște și cinsti pe Creatorul și Domnul omului și al tuturor lucrurilor, pe Dumnezeu, după cum spune atât de frumos Sf. Toma de Aquino.

În lumina celor spuse aici voi încerca să răspund conform legilor divine și ale Magisteriului Bisericii, la anumite probleme ale doctrinei sociale ale Bisericii creștine și anume: persoana umană, omul ființă socială și viața lui socială care se bazează pe universalitatea iubirii aproapelui și practicarea virtuților sociale, mai ales a muncii. Nu s-a trecut cu vederea obligația secretului profesional pentru un asistent social.

Apoi s-au căutat răspunsuri corecte la diferitele probleme ale vieții și ale familiei în viziunea Bisericii și a sociologiei, și anume: familia, copilul, divorțul, viața umană, etica procreației, avortul, eutanasia, sănătatea și drogul, valoarea etică a comportamentului și a îmbrăcăminte, ecologia și religia, comportamentul juridic față de cei bolnavi psihic.

Sigur mai sunt și multe alte întrebări și probleme referitoare la viața omului în societate, relațiile politice, statale, etc., care ar putea constitui puncte de referință pentru un alt tratat. Mulțumesc lui Dumnezeu că am reușit să redactez aceste pagini folosindu-mă de învățăturile Sf. Scripturi și ale Bisericii, aduse la zi și comentate de autori creștini specialiști în domeniu. Sper, ca toți cei interesați, mai ales studenții în asistență socială, să aibă în mână un instrument pentru rezolvarea a cât mai multor probleme sociale cu care se confruntă societatea noastră în pragul celui de al treilea mileniu.

Isidor Mărtincă

OMUL – PERSOANĂ

Gândirea creștină antropologică obișnuiește să pornească de la analiza concepției grecești și biblice despre om, mai precis opunând concepția biblică celei grecești. O asemenea analiză poate genera o forțare unilaterală a celor două concepții și astfel să le deformeze în parte. De fapt, atât gândirea antropologică greacă cât și cea biblică, nu sunt monolite: ele conțin în sine și curente eterogene.

Mentalitatea biblică a cunoscut discontinuitate și inovații de la epoca lui Moise la cea alexandrină; și în cadrul aceleiași epoci intervin diferiți factori culturali (de exemplu tradiția iahvistă și elohistă).

Mentalitatea greacă s-a tradus apoi într-o istorie de gândire în continuă schimbare, de la cea preistorică la cea platonice, de la cea aristotelică la cea stoică și gnostică.

Chiar aspectele considerate tipice unei anumite culturi, sunt deseori atitudini comune trăite de om cu o intensitate deosebită. Cu toate acestea, analiza comparată a celor două mentalități are o utilitate didactică.

În *cultura greacă veche* cosmosul este un ansamblu compact și bine ordonat. Persoana umană devine adultă din punct de vedere spiritual dacă se armonizează cu ritmul și armonia universului. Introducând-se cu corectitudine în viața civilă și politică, omul își îndeplinește misiunea proprie în relație cu cosmosul, de a cărui perfecționare se face părtaș, și în același timp îi devine partea constitutivă.

După antropologia greacă, omul, considerat în sine, este un mic cosmos întrețesut din părți profund armonizate între ele într-o ordine ierarhică. El este o ființă compusă din suflet și trup: un suflet nemuritor care este forma trupului muritor. În timp ce partea corporală se realizează și se manifestă prin simțuri, cea spirituală - a sufletului - se realizează și se manifestă prin intelect și voință liberă. Concepția greacă este preocupată de enumerarea elementelor care compun omul și cum fiecare element se

coordonează cu totul, pentru ca să rezulte un ansamblu ordonat; astfel ne invită să contemplăm ordinea existentă în om și impune datoria de a o respecta ca expresie a însăși realității sale esențiale.

În cultura biblică, omul este descris nu în sine însuși, nici în raport cu cosmosul, ci în relația sa cu Dumnezeu. În mod obișnuit se folosesc trei moduri reprezentate de trei cuvinte, ce situează ființa umană integrală în raport cu Dumnezeu. Omul este *trup*, pentru a-l prezenta în contrapозиție cu Dumnezeu, care este spirit. Sub acest aspect omul este muritor, fragil, slab, capabil să săvârșească răul moral (cfr. Gal. 5,19-21). Apoi, omul este *spirit* capabil să participe la calificativele sale perfecte. Omul este *suflet*, adică ființă vie (cfr. Lc. 12,9): poate fi vie fără a gusta moartea (spirit) sau în mod limitat, numai pentru o viață provizorie (trup). Sintetizând, se poate spune: omul este o relație care se configurează potențial cu Dumnezeu sau împotriva lui Dumnezeu, în funcție de orientarea ființei sale.

Omul în istoria salvifică

După concepția biblică, omul nu a fost creat în forma sa ultimă. Fiind atât trup cât și suflet (spirit), a fost pus într-o situație intermediară, nici complet muritoare și nici absolut nemuritoare, dar capabil și de una și de alta (cfr. Teofil din Antiohia). Aceste potențe capabile să se realizeze într-un mod sau altul nu înseamnă independență morală. Prin vocația sa, omul este chemat la o viață nemuritoare, prin participarea la viața divină, pe care o atinge cu condiția să transforme ființa sa trupească într-una spiritualizată. Omul nu pășește singur spre această viață divină, dar într-o dimensiune comunitară tot mai altruistă; trebuie să meargă spre Dumnezeu comunicând cu alții așa cum Dumnezeu se comunică tuturor prin iubire.

Omul nu știe să-și atingă propriul scop, bazându-se numai pe propria voință liberă; el trebuie să-și integreze viața prin aportul determinant al Duhului Cuvântului Întrupat (cfr. In. 1,3). La începutul timpurilor omul a aderat cu entuziasm la voința de a se realiza ca spirit, destinat să trăiască în viața divină, dar a voit s-o facă singur, fără să se încredințeze ajutorului dat de Dumnezeu. Astfel, a început între oameni experiența păcatului originar: o situație care a făcut omul mai fragil, dar care nu l-a privat de vocația de a tinde spre viața divină.

Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup omenesc, pentru a permite omului decăzut să se realizeze în propria vocație de a deveni spirit înviat. Omul, înrădăcinat într-o *slăbiciune înnăscută după trup*, are posibilitatea de a se mântui (adică de a se realiza într-o viață de formă escatologică), nu atât prin dobândirea unor obișnuințe virtuozose, ci prin participarea sacramentală la Paștele Mântuitorului. Omul, născut slab în trup, trebuie să inițieze un *“metabolism”* radical în toată ființa sa; el trebuie să se renască (cfr. In. 3,3 ș.u.) pentru a deveni un *“altul”*, și astfel să fie asemănător lui Dumnezeu; trebuie să devină un om-spirit, adică să aibă capacitatea de a trăi cu Dumnezeu, participând la viața divină de cunoaștere și de iubire. *“Pentru ca toți să fie una, după cum Tu, Tată, în mine ești și eu în tine, ca și ei să fie una în noi, ca să creadă lumea că Tu m-ai trimis”* (cfr. In. 17,21). Omul trebuie să se realizeze în cadrul planului de mântuire.

Reflecții asupra mentalității grecești și a celei biblice

Mentalitatea greacă are în vedere omul stabilizat în sine însuși, în timp ce mentalitatea biblică îl consideră în devenirea sa; mentalitatea greacă vorbește despre entitatea statică substanțială a omului; cea biblică consideră omul în orientarea sa dinamică spre Dumnezeu; mentalitatea greacă propune adevărul antropologic format din corespunderea ideii de om cu concretizările sale reale; cea biblică consideră realizabil adevărul despre om numai dacă îl reprezintă în devenirea sa (cfr. In. 3,21; Ef. 4,15).

Se înțelege cum antropologia greacă dă naștere unei viziuni despre om total diferită de cea dictată de antropologia biblică.

Pentru gândirea greacă, criteriul etic constă în conformarea cu legea nescrisă în ființa umană, în armonie cu cosmosul. Problema binelui și a răului are o structură ontologică: este o exprimare în viața ierarhiei elementelor (trup și suflet) care compun ființa umană.

În gândirea biblică, omul nu este predeterminat de ființa sa biopsihică; el este chemat să iasă din starea sa pentru a se îndrepta spre Dumnezeu, pe calea mântuitoare ce i-a fost trasată. Persoana, negăsind înscrisă în mod suficient în ființa sa ontologică legea etică, se pune în ascultarea lui Dumnezeu, care este Păstorul său spiritual (cfr. Ex. 19,8; In. 1,12).

Din perspectiva biblică vetero-testamentară, chiar răul moral se prezintă ca un mod greșit și nedrept de a situa din punct de vedere istoric

raportul propriu cu Dumnezeu. Omul se poate considera mântuit dacă, în virtutea prezenței Duhului lui Cristos se simte repus în raportul de prietenie cu Dumnezeu.

Atât criteriul etic grec cât și cel biblic, se bazează pe creația divină a omului, dar în concepția greacă, Dumnezeu a creat omul; în cea biblică Dumnezeu creează încontinuu omul prin istoria salvifică. Totuși, nu în mod necesar cele două perspective culturale (greacă și biblică) se află în opoziție. Ele pot fi considerate ca două moduri de a privi ființa umană, capabile să se integreze într-o viziune superioară, care le poate sintetiza. Etica are menirea să armonizeze valorile între ele, chiar dacă ele apar enunțate separat.

Antropologia creștină de astăzi acceptă în mod fundamental atât concepția greacă cât și cea biblică, armonizându-le, chiar dacă manifestă o oarecare preferință pentru cea biblică. În special, ea subliniază, în moduri noi mai conștiente, prezența unor forțe dispartate în om, care totuși converg spre a forma personalitatea unitară. Forțele contrastante sunt prezente nu ca două părți ale omului, dar ca dimensiunile sale generale. Această configurare, rezultanta întrepătrunderii diferitelor aspecte contrastante, va fi analizată acum mai detaliat:

Omul, în calitate de ființă spirituală, are o individualitate pozitivă: nu este o simplă singularitate rezultată dintr-un element universal repetat. Eu-l (sinteză a esenței și singularității persoanei) este chemat să se realizeze în toată bogăția personală proprie. În același timp, omul nu-și atinge plinătatea (perfectiunea) decât în deschiderea spre un altul (Dumnezeu, Cristos, aproapele, lumea). Mântuirea este atinsă personal, dar în cadrul unei perspective comunitare. Pentru faptul că este un "eu" care se deschide și primește un "tu", omul participă mai bine la imaginea lui Dumnezeu; el se bucură de o capacitate permanentă dispusă spre Dumnezeu și spre semenii săi.

Omul este spirit și trup. Are exigențe spirituale și, în același timp, exigențe contingente, materiale. Experiența pe care omul o are despre sine, oscilează totdeauna între a fi și a avea un trup: este un trup și are un suflet. Omul face experiențe de sine ca o entitate care se identifică cu propriul trup și, în același timp, este un spirit care are acel trup la dispoziție.

Omul este un mic cosmos bine organizat și unitar; se manifestă în continuitate cu sine însuși și din punct de vedere moral. În același

timp, nu este niciodată o persoană pe deplin unitară în sens spiritual, din cauza concupiscentei care îl disociază în partea sa intimă (cfr. DB 792). Omul este chemat să devină progresiv unit în partea sa intimă.

Omul este o “natură culturală”; este o ființă existentă care se realizează în istorie; este o ființă creată, angajată să devină o creatură nouă; este o ființă-dar, angajată într-o progresivă devenire. Natura și cultura nu sunt suprapuse între ele; fiecare din ele privește totalitatea omului. Omul a fost creat de Dumnezeu și are un trup și un suflet și în același timp, trebuie să se realizeze în planul său ontologic participând din Duhul lui Cristos. El trebuie să respecte ființa sa în orice atitudine a ei, și în același timp să tindă să se uniformizeze după planul divin înscris în ființa sa creată și să inventeze noi forme cu decizie responsabilă după o nouă formulă.

De la început, omul a fost creat “după imaginea lui Dumnezeu”, dar în același timp are certitudinea de a nu fi încă desăvârșit în mod suficient (cfr. Col. 3,9-10; Ef. 4,22; Rm. 8,29). În calitate de creștin, este fiu în Fiul lui Dumnezeu și, concomitent trebuie să devină în fiecare zi, dat fiind faptul că nu este încă în întregime (cfr. Rm. 8,15; 8,23). Aceasta vrea să spună că omul este creat ca spirit-trup pentru a deveni în totalitate pneumatizat (pătruns și perfecționat de Duhul Sfânt).

Omul, considerat în limitele timpului, se prezintă inițial prin conflicte infantile; chiar în dezvoltarea sa succesivă este influențat de prima sa experiență infantilă (S.Freud). În același timp, ca rezultat al unor decizii prezente îndreptate spre scopuri succesive, el este profund orientat spre viitor (G.W.Allport). În persoană, “inconștientul” (subconștientul), izvor de conflicte, coexistă cu conștiința unificatoare a unor alegeri libere, așa cum trecutul conflictului generează o posibilă maturizare responsabilă. Persoana este un tot organic, care se inserează între trecutul personal și propriul viitor.

Această devenire a noastră ca noi creaturi este o operă realizată mai întâi de toate de Duhul lui Cristos. După cum se exprimă Sfinții Părinți, noi suntem “un instrument de coarde mânuite de Duhul Sfânt”; numai El poate scoate de aici armonii divine. Pe de altă parte, Trupul înviat al Mântuitorului, tot după modul de exprimare al Sfinților Părinți, este un “cărbune aprins”, pătruns în întregime de focul necreat al divinității și care contagiază orice ființă care vine în contact cu el prin credință. În

același timp, Dumnezeu nu ne mântuiește dacă noi nu ne angajăm la mântuire. Duhul Sfânt descoperă în noi roadele realizate la mântuire. Duhul Sfânt descoperă în noi roadele realizate prin libera noastră angajare.

Viața umană este dominată de un plan inițial al lui Dumnezeu-creatorul, plan concretizat în Cristos și formulat în legi universale. În același timp, orice moment este oferit omului ca un har deosebit. Termenul biblic *"kairos"* exprimă o ocazie unică și irepetabilă de mântuire; indică o prezență activă, mereu nouă, a lui Dumnezeu. Normele universale și a-temporale (întemeiate pe planul divin) sunt insuficiente pentru a măsura dimensiunile kairos-ului, să-l dirijeze pe om pentru realizarea vieții de comuniune cu Dumnezeu.

Mântuirea este o chemare comună din partea lui Dumnezeu în Cristos: *"Dacă vrei să fii desăvârșit, i-a zis Isus, du-te, vinde tot ce ai, dă la săraci și vei avea o comoară în cer"* (cfr. In. 11,28; Mc. 10,21; Mt. 19,21). În același timp, fiecare răspunde la chemarea mântuitoare în mod personal, nu numai după propriul criteriu, caracter și propriile situații existențiale, dar și după carismele particulare care sunt oferite de Duhul lui Cristos. Carisma ridică propriul răspuns la Dumnezeu, conformând modurile personale în cadrul planului mânturii și în același timp le coordonează pentru a coopera la realizarea globală a mântuirii.

Dacă etica exprimă modul de realizare al ființei personale, ea își va propune manifestarea autentică a demnității noastre ontologice și a modului de a deveni oameni cu o demnitate mai înaltă. Va fi o potolire a exigențelor intime profunde și, în același timp, o purificare și re-ordonare a impulsurilor deviate din noi. Etica va fi un mod de a ne arăta responsabili față de noi înșine și în același timp, un mod de a ne face total disponibili inițiativelor divine. Un mod de dezvoltare a potențelor existente în noi și, la fel, calea pentru a deveni în mod radical oameni noi; un mod de a ne recunoaște *"vița aleasă, preoție regească, națiune sfântă, popor pe care și l-a dobândit Dumnezeu"* (cfr. 1Pt.2,9) și, totodată, indicație a unei angajări pentru a deveni tot mai profund familia lui Dumnezeu.

Antropologia de astăzi, dacă prezintă conflictul latent în toate forțele și aspectele persoanei umane, amintește și modul cum toată viața spirituală este îndreptată spre unificarea tot mai profundă a întregii ființe, a fiecăruia cu Cristos, cu sine însuși și cu alții. Același Duh al lui Cristos, făcându-ne părtași de misterul pascal al lui Cristos, orientează și partea noastră intimă spre o unitate armonioasă cu sine și cu alții.

OMUL, FIINȚĂ SOCIALĂ

Omul este creat din natură să trăiască nu ca individ izolat, dar în colectivitatea celor de aceeași natură cu el. *“Nu este bine ca omul să fie singur”* – a spus Dumnezeu la crearea primului om, Adam, – *“îi voi face un ajutor pe măsura lui ”* (cfr. Gen. 2,18).

Aristotel a exprimat mai clar ideea despre natura socială a omului, spunând că este *“o ființă socială”*, idee dezvoltată apoi de filozofia stoică și de creștinism, care au adăugat la ea elementele specifice luate din revelație.

Caracterul social al ființei umane poate fi dedus, în primul loc, din tendința înăscută după asociere: fiecare cum simte o atracție firească spre alții. O continuă izolare devine insuportabilă pentru un om și este negativă pentru dezvoltarea sa. De aceea instinctul de asociere cu ceilalți oameni se asociază și cu tendința de a comunica altora propriile bogății sufletești, de a căuta mângâiere în suferință și de a împărtăși altora bucuriile proprii. Ca mijloc de comunicare a ideilor, dorințelor și necesităților proprii omului, se folosește de limbaj, graiul articulat, proprietatea lui exclusivă, care constituie, de asemenea, o dovadă a caracterului social.

Caracterul social al omului rezultă și din imperfecțiunea naturii omenești. Omul, ca orice ființă creată, este limitat în capacitățile, aptitudinile și posibilitățile sale. Izolat, el nu-și poate atinge perfecțiunea corespunzătoare firii sale, așa cum nu-și poate da singur nici existența. Pentru o dezvoltare armonioasă – din punct de vedere trupesc și spiritual – omul are nevoie de cooperarea celorlalți. Pe măsură ce el se asociază cu semenii săi, cresc și posibilitățile de progres și de perfecționare. Așadar, omul este pus să trăiască în societate cu ceilalți oameni pentru a se ajuta reciproc.

Faptul că omul este o ființă socială generează o serie de datorii și obligații, care reglementează și caracterizează comportamentul său în fața celorlalți oameni. (cfr. *Teologia morală ortodoxă*. Vol. II. *Morală specială*, București, 1980)

Aspectul etic: a exista înseamnă a iubi

Omul este creat pentru comuniune; binele său nu este singurătatea, dar *“un ajutor pe măsura lui”*; putem spune așadar că omul *“există”* întrucât *“există pentru”* și *“cu”* alții. Această tendință spre comunicare și inter-

relație nu este, însă o constatare sau un element întâmplător, ci o dobândire traptată și un scop spre care se aspiră. În acest sens este necesară asocierea libertății, care are un rol determinat în trecerea de la egocentrism la promovarea comuniunii și edificarea comunității. Aceasta arată că omul trăiește “existența” și “coexistența” sa în funcție de alții, față de care are o serie de obligații și datorii.

În primul rând se cere trecerea de la individualitate la intersubiectivitate: rezistența în fața ispitei individualismului și egocentrismului, pentru a promova comuniunea și a construi comunitatea.

Aceasta înseamnă că omul trăiește modul său de “coexistență” și de “manifestare a iubirii”: intersubiectivitatea se bazează pe iubire. Iubirea este exigentă și iradiere a ființei proprii: “a iubi înseamnă a fi”.

În iubire și prin iubire persoana descoperă că modul său de a fi este o existență “pentru” și “cu”. “A fi pentru” înseamnă a ieși din inerție și non-sens; înseamnă deschidere, disponibilitate, angajare în slujba iubirii creatoare a lui Dumnezeu în lume; “a fi pentru” înseamnă a dăruia”. “A fi cu” înseamnă a ieși din izolarea sufocantă; înseamnă a întâlni, a comunica, a împărți ceva cu cineva, a con-divide, a trăi împreună; “a fi cu” înseamnă a primi.

A iubi înseamnă a dăruia și a primi. De aceea egoismul e păcat împotriva iubirii: refuzul dăruirii, iar mândria tot păcat împotriva iubirii: refuzul de a primi.

Iubirea dă vieții sensul dăruirii, al bucuriei dăruirii care, tocmai pentru că e bucurie, este cu totul altceva decât micșorare sau sărăcire: din contra, este cea mai înaltă formă de îmbogățire; se traduce cu acel “a pierde viața pentru a o regăsi”, despre care vorbește Evanghelia: *“Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi”* (cfr. Mt.10,39).

Egoistul în schimb, este unul care nu are bucuria dăruirii sau a pierdut-o. Poate în viață reușește să dea, dar dăruirea sa nu-l implică în actul său; este un mod de a da interesat, calculat. Dar “calcul” și “iubire” sunt incompatibile: se exclud reciproc. În schimb, în iubire eu-l “dăruindu-se dăruiește”. Avem aici caracterul oblativ al iubirii.

Apoi iubirea este și creatoare: o iubire sterilă, care nu creează nimic, nu există, nu este adevărată iubire. În și prin iubire “eu sunt” deoarece “tu

ești”. În actul însuși al dăruirii, primesc un altul: a iubi înseamnă a primi. Este bucuria de “a fi cu”, de a fi “noi”.

Eros sau agape? Dilemă frecventă, repropusă în diferite moduri; *amor concupiscentiae* sau *amor benevolentiae*?; Iubire de tip “satisfacere” sau iubire de tip “dezinteres”? (în acești termeni pune Sf.Toma alternativa, cfr. *S. Th. I-II, q.26, a.4*). Este clar că problema astfel pusă, e o problemă falsă. Ea nu se pune în termeni disjunctivi, dar în termeni conjunctivi: în sensul de integrare și de comprezență.

Orice iubire, tocmai pentru că e iubire, nu poate să nu fie o gratificare (cfr. *Dives in misericordia, 14*); dar cu o condiție; să fie adevărată sau să fie deprinsă prin dificila “artă de a iubi”; ceea ce presupune mai întâi de toate depășirea oricărei concepții utilitariste de a primi. Iubind, mai mult decât a primi de la altul, eu primesc pe altul, îl accept. De aceea modelul exemplar și revelator al iubirii este acela biblic: iubirea pentru cel străin, pentru văduvă, pentru copil, pentru cel sărac (cfr. Sf.Scriptură).

Cel mândru este incapabil să primească: este omul care – din cauza autoinsuficienței sau dintr-o atitudine de neîncredere – consideră că nu are nevoie de nimeni; este prea sigur de sine și are prea mare neîncredere în alții pentru a se considera că are nevoie de cineva. (cfr. Gabriel Marcel, *L'uomo contra l'umano*, Roma, 1963)

De aceea iubirea se bazează pe umilință, care au autoconștiința de *esse offerens* dă eu-lui conștiința de *esse indigens*.

Iubirea este astfel marea posibilitate de a realiza aspectul “uman” al vieții; omul este chemat să decidă în mod liber pentru iubire: trăirea vieții ca o misiune de iubire, aceasta este vocația sa și scopul său.

Aspectul teologic: caritatea

A iubi o persoană este totdeauna o experiență transcendentă: în semnificația dublă de transcendent: simplu element fenomenal și experiență a Transcendentului.

La baza oricărei iubirii adevărate se află totdeauna o condiție care trimite dincolo de sine și de propriile posibilități și anume la Dumnezeu și la iubirea originară și creatoare a lui Dumnezeu. El este în tot ceea ce e necondiționat și tot ceea ce e meta-empiric în orice iubire a creaturii față de creatură.

El este izvorul oricărei dăruiri prin iubirea și garanția oricărei fidelități; fie că e percepută ca rod al acelei siguranțe invincibile întemeiată pe Dumnezeu-Iubire în ființe capabile de credință sau ca palpitatie prenatală a acestei credințe în ființe în care nu s-au deschis încă la credință.

Nu există iubire din interes sau ca "hoby": la baza oricărei iubiri adevărate stă totdeauna o credință-mărturisită sau nemărturisită - care duce eu-l să iasă din sine, să se descentreze, să se dăruiască, să se piardă pentru altul. De aceea Sf.Ioan poate proclama: "*Cine stă în iubire, stă în Dumnezeu și Dumnezeu în el*" (cfr. 1In. 4,16; cfr. 1In. 4,12) și liturgia poate cânta: "*Unde e iubire, acolo este Dumnezeu*" (Liturgia din Joia Sfântă: *Missa in caena Domini*).

Iubirea la lumina credinței devine caritate: virtute prin excelență teologală pentru care iubirea aproapelui și iubirea lui Dumnezeu sunt în strâns raport, deoarece în definitiv "sunt unul și același lucru" – fără separare și fără amestec – (cfr. K.Rahner, *Amore, in Sacramentum Mundi*. Enciclopedia Teologica, vol. I, Brescia, 1974) .

Se poate vorbi despre o poruncă unică, de o singură caritate?

Însuși Isus ne-a amintit de unitatea celor două porunci: iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui (cfr. Mt. 22, 34-40; Mc. 12,28-34; Lc. 10,25-35): "*Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toate puterile tale, și pe aproapele tău ca pe tine însuși*"(cfr. Lc. 10,27).

Cele două porunci sunt intim legate astfel încât formează o singură poruncă. "*Aceasta este porunca pe care o avem de la el: cine iubește pe Dumnezeu, îl iubește și pe fratele său*" (cfr. 1In. 4,21; cfr. 5,1).

În această secțiune ne interesează să ilustrăm iubirea față de aproapele, luminată desigur de caritas/agape, iubirea supremă față de Dumnezeu; aspectele "teologice" care ne interesează mai mult ne sunt oferite de Sf. Scriptură.

Vom lua în discuție acum responsabilitatea creștinului cu privire la bunurile materiale, muncă și proprietate.

Dumnezeu l-a făcut astfel pe om încât acesta să aibă nevoie de bunurile pământești pentru propria existență și propria dezvoltare ca persoană și ca ființă socială. Bunurile au fost date familiei umane din belșug de Creator, dar nu fără munca dură. Dacă Dumnezeu înzestrează propriul domeniu de iubire cu o dărnicie deschisă tuturor oamenilor, e misiunea omului să spună “da”-ul său la planul înțelepciunii divine, să ateste propria asemănare cu Dumnezeu și în muncă și să se folosească cu recunoștință de bunurile pământești ca de mijloace pentru a-și exprima iubirea.

Dar creștinul cunoaște și strălucirea seducătoare a bunurilor pământești care, drept consecință a orgoliului omenesc, “sunt supuse vanității și pericolului sclaviei”, nu din voință proprie, ci pentru faptul că sunt ordonate omului. În această lumină ambiguă a bunurilor pământești se oglindește omul, care pretinde să rezerve propriului egoism și dorinței de stăpânire și un sector și altul al existenței sale.

Jertfindu-se pe sine în ascultare și cu o sărăcie extremă, Cristos a făcut posibil ucenicilor săi un nou raport cu bunurile pământului. Deoarece omul a fost răscumpărat și în măsura în care el, în calitate de răscumpărat, pronunță “da”-ul său la stăpânirea universală plină de iubire a lui Dumnezeu, chiar și realitatea creată participă într-un oarecare mod din libertatea fiilor lui Dumnezeu. Numai în realitatea răscumpărării, omul poate să se întoarcă la cunoașterea adevărată a ordinii creației și să perceapă “suspînul și așteptarea întregii creații”, care ca și el, a fost răscumpărat cu speranța eliberării “*în glorioasa libertate a fiilor lui Dumnezeu*” (cfr. Rm. 3,19-23).

Evaluarea creștină a bunurilor pământești

De la iubire – pentru iubire

Bunurile pământești sunt daruri ale iubirii

Elementul cel mai prețios al bunurilor pământești nu este folosirea lor în orice scop. Caracteristica lor esențială este că ele sunt daruri ale iubirii lui Dumnezeu. Belșugul cu care Dumnezeu le dă, pune în evidență

preocuparea părintească și plină de iubire, în fața căreia ar fi nedrept ca omul să se preocupe peste măsură de aceste lucruri: *"De aceea zic vouă: Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca, nici ce veți îmbrăca; oare nu este sufletul mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea?..."* (cfr. Mt. 6,25 ș.u.). Omul trebuie să considere totdeauna bunurile materiale care i-au fost date pentru necesitățile sale fizice și pentru îngrijirea frumuseții ca un semn al darurilor pământești, mai importante decât orice alte daruri, pe care Dumnezeu le acordă pentru nevoile spirituale. Într-adevăr, sufletul e ceva mai mult, mai important și mai mare decât hrana și îmbrăcămintea (cfr. Mt. 6,25). Darurile materiale constituie o adăugire în plus la acest har și la un dar la fel de prețios, împărăția lui Dumnezeu: *"Căutați mai întâi de toate împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă"* (cfr. Mt. 6,33; Lc. 12,31).

Vom avea în vedere, prin urmare, nu numai darurile împărăției, ci însăși împărăția lui Dumnezeu. De aceea, trebuie să recunoaștem mereu în bunurile materiale darurile mărinimiei divine de care trebuie să ne folosim în slujirea lui Dumnezeu și spre lauda slavei sale.

Deoarece bunurile pământești sunt orânduite, în definitiv, spre împărăția harului, cei răscumparați pot să le folosească astfel încât bunurile veșnice să nu fie compromise de ele, ci prețuite mai mult.

Dumnezeu a investit omul cu puterea sa de a stăpâni peste bunurile pământești. Tocmai această stăpânire a sa asupra pământului revelează în el imaginea și asemănarea lui Dumnezeu: *Dumnezeu i-a binecuvântat și le-a zis: Fiți roditori, înmulțiți-vă, umpleți pământul și supuneți-l; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului și peste orice viețuitoare care se mișcă pe pământ"* (cfr. Gen. 1,28 ș.u.). Astfel lucrurile pământești nu sunt decât daruri onorifice ale stăpânirii de iubire pe care Dumnezeu o exercită asupra lumii. Dominând asupra bunurilor pământești, omul trebuie să fie ca oglinda care reflectă stăpânirea de iubire a lui Dumnezeu într-o afirmare clară a imaginii și a asemănării sale divine.

A stăpâni înseamnă a sta efectiv deasupra bunurilor create, a le folosi ca daruri ale iubirii pentru sine, pentru aproapele și astfel să se aducă recunoștință lui Dumnezeu.

Atitudinea fundamentală a creștinului trebuie să fie recunoștință pentru aceste daruri. Lipsa de recunoștință stă la baza caracterului periculos

al bunurilor pământești. Cine uită caracterul lor esențial și anume de daruri ale iubirii divine, nu poate să se bucure de ele fără să abuzeze. Nevăzând în ele o valoare utilitaristă, foarte deseori folosirea lor va fi dictată de intenții utilitariste.

Avertismentul Mântuitorului de a nu ne atașa de bunurile pământești este drept și înseamnă să nu le subevaluăm. Subevaluarea derivă dintr-o falsă atașare, dintr-o dorință spasmodică de a poseda, tipică parabolei bogatului nebun (cfr. Lc. 12,16 ș.u), căruia nu-i ajung hambarele. Când bunurile pământești devin scopul ultim, o ispită de îndepărtare de Dumnezeu, atunci trebuie să “le urâm”, “să le disprețuim”. Considerate în adevărata lor esență, ca daruri ale iubirii divine, putem și trebuie să le apreciem cu recunoștință. Dezlipirea cerută ne așează pe calea iubirii purificate și fericite pentru Dătătorul oricărui bine.

Oferta de iubire: sărăcia voluntară

Omul poate prezenta lui Dumnezeu darurile pământești ca semn al propriei recunoștințe, ca *ofertă*. Istoria religiilor demonstrează semnificația deosebită a ofertei culturale a primelor roade ale câmpului sau ale turmelor. Avem aici indiciul conștiinței imediate a caracterului esențial a bunurilor pământești ca daruri acordate de bunătatea părintească a lui Dumnezeu. Oferirea lui Dumnezeu a darurilor celor mai prețioase și a roadelor muncii omului – de ex: pâinea și vinul - demonstrează și evidențiază semnificația foarte profundă și înaltă ale bunurilor pământești și anume – manifestarea și strălucirea iubirii divine – sunt destinate spre lauda veșnică a iubirii Creatorului și a Stăpânului tuturor lucrurilor.

Semnificația revelatoare a gloriei divine în folosirea bunurilor pământești o completează sărăcia voluntară și mai ales votul de sărăcie.

Starea de sărăcie voluntară este o renunțare permanentă la bogățiile pământești dăruite de iubirea divină, care sunt realități deja începute pe acest pământ și care ne atrage atenția spre revelarea definitivă a împărăției cerurilor.

Cristos nu condamnă bogățiile și posedarea lor, ci numai zgârcenia, atașarea de bunurile pământești. Acestui pericol este expus și cel sărac, dacă invidiază pe cel bogat și are inima atașată de un vis puternic de îmbogățire.

Posedarea bogățiilor prezintă trei pericole grave pentru omul cu natura decăzută: *autonomia* și ambiția absolută în câștig și în folosire, *zgârcenia*, dorința nemăsurată de a asigura mai departe viitorul pământesc decât prietenia veșnică cu Dumnezeu, *risipa*, lipsa de moderație în consum.

Pentru mulți, sărăcia este un sfat, o vocație specială, pentru alții, în schimb, o cruce impusă. Însă creștinul, sărac sau bogat, oricare ar fi situația sa, trebuie să aspire la spiritul evanghelic al sărăciei, al dezlipirii interioare și folosirea dezinteresată a darurilor iubirii divine.

Bunurile – instrumente ale carității

În intențiile înțelepciunii divine, bunurile materiale nu au numai scopul de a ne lega de Dumnezeu în spirit de recunoștință, ci de a crea o legătură și între noi. Dobândirea, posedarea și folosirea în comun a darurilor lui Dumnezeu, leagă între ei pe membrii aceleiași familii și promovează un spirit de iubire și ajutor reciproc. Schimbul de bunuri trebuie să ne amintească de interdependența reciprocă și de necesitatea coloraturii în munca comună, la împărtășirea cu același sentiment de responsabilitate a preocupărilor tuturor.

Bunurile pământului pe care Dumnezeu le acordă oamenilor au importanță maximă ca mijloace aparținând vieții comunitare, ca instrumente ale iubirii și în slujba unei perfecte reciprocități în a da și în a primi, în iubirea dezinteresată, în ajutorarea aproapelui nevoiaș.

În discursul său despre judecata finală Mântuitorul, referindu-se la modul cum am folosit bunurile noastre materiale: *“Atunci Împăratul va zice celor de la dreapta Lui: Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, de moșteniți împărăția care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii. Căci am fost flămând și Mi-ați dat de mâncat; Mi-a fost sete și M-ați dat de băut; am fost străin și M-ați primit. Am fost gol și M-ați îmbrăcat...”* (cfr. Mt. 25,34 ș.u.), ne arată importanța mijloacelor materiale în vederea manifestării iubirii. Cine nu le consideră instrumente ale carității, le va vedea transformându-se în mâinile proprii într-o “mamonă a nelegiuirii”. Cine, în schimb, le folosește pentru a trezi și a vesti spiritul de fraternitate, dobândește dreptul de a intra în lăcașurile iubirii: *“Și Eu vă zic: Faceți-vă prieteni, cu ajutorul bogățiilor nedrepte, pentru ca, atunci când veți termina cu toate, să fiți primiți în corturile veșnice”*

(cfr. Lc. 16,9). În această artă de a folosi bunurile materiale ca mijloace de iubire, “fiii luminii” nu trebuie să se lase întrecuți de “fiii acestui veac”, care, mai prudenți, știu să folosească pentru scopurile lor bogățiile dobândite pe nedrept: *“Stăpânul lui a lăudat pe administratorul nedrept, pentru că lucrase cu prudență. Căci fiii veacului acestuia, față de generația lor, sunt mai înțelepți decât fiii luminii”* (cfr. Lc. 16,8).

În sens de ascultare față de legea fundamentală a Împărăției lui Dumnezeu, creștinul trebuie să ia în considerație sectorul vital al economiei (producerea, posedarea, folosirea bunurilor materiale). Întrucât nu este vorba de valori secundare, creștinul va fi animat de un mai mare sentiment de responsabilitate și de coresponsabilitate. El nu poate uita nici o clipă că darurile pământești ale iubirii divine cer de la el dovada unei iubiri pline de recunoștință față de toți fiii lui Dumnezeu, că de felul cum se folosește de “aceste instrumente ale carității” se decide mântuirea sa veșnică, bogăția comuniunii veșnice de iubire prin excelență.

Bunurile protejate de drept și de dreptate

Proprietatea și economia au nevoie de o orânduire juridică. Aceasta nu trebuie să fie nici prea largă, nici prea rigidă, tocmai pentru a limita aspectele arbitrarie, dar în același timp să nu fie sufocat spiritul de inițiativă și libertate. Determinările juridice excesive și controlul sever fac viața prea grea și deranjează progresul libertății. Orânduirea juridică nu trebuie și nici nu poate substitui acele aspecte care sunt cele mai valide puteri ale orânduirii: virtutea morală a dreptății și a carității, în serviciul căreia este pus totul.

Dreptul statal și virtutea dreptății

Proprietatea este sub protecția dreptății și a dreptului statului, care o reprezintă oficial. Autoritatea publică trebuie să prevadă ca nimeni să nu lezeze drepturile altuia și ca fiecare să-și îndeplinească datoriile legate de proprietatea sa și înaintea comunității. Mai ales, dreptatea este o instanță morală a fiecărei conștiințe care, chiar și acolo unde nu ajunge legislatorul și controlul public, generează un comportament plin de respect față de drepturile pozitive naturale ale altora (dreptatea comutativă) și îndeplinirea

datoriilor de proprietate față de aproapele și societatea întreagă (dreptatea socială).

Dreptul cu privire la proprietate a legislației statale trebuie să se bazeze pe drepturile naturale, trebuie să le protejeze și să le specifice. Chiar dacă legile emanate de autoritatea civilă în materie de proprietate trec dincolo de dreptul natural, nu încetează să oblige în conștiință, în măsura în care ele sunt drepte. Statul poate interveni pentru reglementarea și precizarea unor enunțări ale dreptului natural, în măsura în care aceasta cere o precizare mai clară.

De aceea legile statului obligă în conștiință în sensul intenționat de legislator.

Dreptatea și caritatea

Datoriile de dreptate pot fi determinate obiectiv și precizate în formă legală. Baza lor este realitatea obiectivă a bunurilor.

Orice datorie de dreptate constituie totuși și o datorie de caritate. Nu există o ordine numai obiectivă, însă orice ordine obiectivă trebuie să fie, ca orânduire omenească, asumată și schimbată de forța transformatoare cea mai personală de caritate. Dacă datoriile de dreptate sunt considerate și îndeplinite cu simple prestări obiective, atunci proprietatea și economia despart și alienează inimile, în loc să le unească. O obiectivizare de acest gen, în afară de faptul că nu ține cont de capacitatea personală, spirituală, de situația aproapelui, reprezintă în sine o nedreptate, în pretenția de a o trata la persoana sa, la demnitatea sa și la necesitatea sa de iubire.

Bunurile pământești ne-au fost acordate de Dumnezeu proporțional cu exigențele naturii noastre, cu o iubire și generozitate infinită. A le considera din punctul de vedere al Creatorului, aduce cu sine exigența unei carități care trebuie să unească pe toți în fața Tatălui ceresc comun. Bunurile pământești nu sunt efectiv în serviciul nostru decât dacă le raportăm la caritatea creștină (caritate față de noi și față de aproapele). Nu sunt ale noastre decât atunci când le folosim și le dăruim mai departe cu iubire. E conform naturii umane să aspire la proprietate, prevăzând viitorul. Dar când le lipsește forța morală de a o folosi în slujba aproapelui, atașarea de bunuri devine un scop în sine și provoacă o serie de tulburări neliniștitoare.

Solidaritatea cu aproapele aflat în nevoie înobilează preocupările noastre și le ferește de veninul neliniștii și ale egoismului. Grijă și responsabilitatea de noi înșine sunt, e adevărat, în mâna libertății noastre, dar singuri nu le vom putea duce, împărțându-le cu aproapele devin mai nobile și dobândesc o finalitate mai curată.

În timp ce datoriile de dreptate pot fi definite din punct de vedere obiectiv, datoriile de caritate nu sunt delimitate “obiectiv” și genetic; ele nu au sens decât dacă sunt concepute și realizate pe planul personalității, al raporturilor personale cu aproapele. Între datoriile de caritate și de dreptate nu există opoziție; o opoziție există numai între o “dreptate” obiectivă și lipsită de iubire, pe de o parte, și adevărată dreptate plăsmuită în iubire pe de altă parte.

Toate exigențele dreptății sunt în același timp baze minime ale carității. Scopul dreptății și al ordinii juridice este caritate. Pentru a avea consistență, caritatea are nevoie de tutela dreptății. Dar exigențele carității deseori trec dincolo de o dreptate riguroasă.

Numai la lumina iubirii lui Dumnezeu putem să ajungem să înțelegem că dreptatea creștină se bazează totdeauna pe caritate. La lumina sa, omul se socotește dator față de Dumnezeu și față de aproapele. Cu privirea îndreptată spre caritatea infinită a lui Dumnezeu, Cel Drept, această dreptate nu se va mărgini numai la contra-prestări, ci va recunoaște cu umilință că rămâne cu mult sub măsura “tip” a oricărei dreptăți, decât bogăția carității lui Dumnezeu.

Ordinea juridică rămâne totdeauna o ordine obiectivă, însemnând limita extremă, cerând să fie însuflețită și personalizată de ordinea carității. Dreptul însuși, și numai dreptul personal, ci și dreptul obiectiv al bunurilor, nu este în definitiv decât în slujba persoanei umane și a comunității, adică în serviciul ordinii carității. Aceasta este prin esență o ordine personală cu alte afinități; trăiește după “legea harului și a iubirii”, cu conștiința că darurile mai mari cer o iubire mai nobilă.

Iubirea de aproapele propusă și învățată de Noul Testament nu posedă numai o intensitate mai mare, dar și o extensiune mai mare. Limitele veterotestamentare, și în mod special cele iudaico-naționaliste, cad de la sine, când este vorba de limitarea sensului de “aproapele”. Acest lucru reiese în mod deosebit de clar în Evanghelia după Luca unde, după porunca principală urmează imediat parabola samariteanului bun (cfr. Lc. 10, 29-37). Învățătorul legii îl întreabă pe Isus: “*Și cine este aproapele meu?*” și Isus îi răspunde cu parabola în care doi oameni, care conform concepției de atunci predominante la iudei, ar fi trebuit să fie dușmani de moarte, se întâlnesc ca aproapele unul de altul. Iubirea de aproapele, pe care Isus o recere în porunca principală, trebuie să îmbrățișeze așadar pe toți oamenii. Omul care se află în necaz și pe care eu îl întâlnesc devine de fapt “aproapele meu” sau “vecinul meu”.

Demn de notat este schimbarea de subiect, care se verifică la sfârșitul parabolei. Toți s-ar fi așteptat ca iudeul jefuit de tâlhari să fie indicat drept aproapele iubit de samaritean cu o iubire afectivă. În schimb, samariteanul acela care este numit aproapele acelui iudeu: “*Care dintre cei trei ți se pare a fi aproapele pentru cel căzut în mâinile tâlharilor?*” În această formulare, la prima vedere curioasă, este permis să vedem o aluzie la faptul că ucenicul lui Cristos trebuie să ia el însuși inițiativa în iubirea de aproapele. El nu trebuie să aștepte ca aproapele să-l întâlnească, dar totdeauna trebuie să fie vecin cu un ochi atent la orice om care are nevoie de el.

Universalitatea iubirii de aproapele se manifestă îndeosebi în iubirea dușmanilor. Rezumând, putem zice: Iubirea de aproapele este marea poruncă ce nu cunoaște limite de naționalitate, rase, etc. și care, unită cu iubirea față de Dumnezeu din toată inima, se află în centrul mesajului moral al lui Isus.

Unica iubire se manifestă în diferite experiențe: se diversifică în funcție de varietatea relațiilor și a tipului de solidaritate care se instaurează și se susține și în funcție de formele pe care ea le primește. Putem reduce pluralismul acestor forme într-un cadru sintetic și semnificativ.

Iubirea aproapelui

Fiecare persoană are demnitate de persoană. Aceeași demnitate pe care mi-o recunosc mie, trebuie s-o recunosc și în altul – independent de condiția sa socială, fizică, economică, culturală, de identitatea sa sexuală, religioasă, ideologică: *“Respectul și iubirea trebuie să se extindă și asupra acelor care gândesc sau acționează diferit de noi în cele sociale, politice și chiar religioase; de altfel, cu cât mai multă umanitate și iubire vom aprofunda modul lor de a simți, cu atât mai ușor vom putea iniția un dialog cu ei.*

Această iubire și bunăvoință nu trebuie să ne facă, desigur indiferenți față de adevăr și bine. Dimpotrivă, însăși iubirea îi îndeamnă fără răgaz pe ucenicii lui Cristos să vestească tuturor oamenilor adevărul mântuitor. Dar trebuie făcută distincția între eroare, care trebuie întotdeauna respinsă, și omul care se înșeală, căci fără el își păstrează în continuare demnitatea de persoană, chiar atunci când este pângărit de noțiuni false sau mai puțin corecte în materie de religie. Singur Dumnezeu este Judecătorul și Cercetătorul inimilor: de aceea El ne interzice să decidem asupra vinovăției interioare a cuiva.

Învățătura lui Cristos ne pretinde să iertăm și nedreptățile și extinde asupra tuturor dușmanilor poruncii iubirii, care este porunca legii noi: “Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe dușmanul tău. Eu însă vă zic: iubiți pe dușmanii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei care vă prigonesc și vă calomniază” (cfr. Mt. 5,43-44)(cfr. GS 28) – pentru faptul că împărtășesc aceeași ființă de persoană: “Abordând unele consecințe practice de mai mare urgență. Conciliul insistă asupra respectului față de om: fiecare trebuie să-l considere pe aproapele, fără nici o excepție, ca pe “un alt el însuși”, ținând seama în primul rând de viața lui și de mijloacele necesare pentru a o trăi cu demnitate, pentru a nu fi asemeni bogatului căruia nu i-a păsat de Lazăr cel sărac.

Mai ales în zilele noastre devine presantă obligația de a ne face aproapele absolut oricărui om și de a-l sluji efectiv pe acela care ne iese în cale, fie bătrân părăsit de toți, fie muncitor străin disprețuit pe nedrept, fie exilat, fie copil născut din unire nelegitimă, ce suferă pe nedrept pentru un păcat pe care nu l-a săvârșit, fie om

înfometat care ne interpelează conștiința, reluând cuvântul domnului: "Ori de câte ori ați făcut aceasta unuia dintre frații Mei mai mici, Mie Mi-ați făcut" (cfr. Mt. 25,40).

Pe lângă aceasta, tot ce se opune vieții înseși, cum ar fi omorul de orice fel, genocidul, avortul, eutanasia, și chiar sinuciderea voluntară; tot ce violează integritatea persoanei umane, ca mutilările, tortura fizică sau psihică, încercările de a constrânge însuși sufletul; tot ce insultă demnitatea umană, cum ar fi condițiile neomenești de viață, detenția arbitrară, deportarea, sclavia, prostituția, traficul de femei și tineri; de asemenea condițiile înjositoare de muncă în care muncitorii sunt socotiți simple unelte de profit și nu persoane libere și responsabile; toate acestea și altele de acest fel sunt o rușine. Ele otrăvesc civilizația umană și îi pângăresc mai mult pe cei ce le comit decât pe aceia care le îndură; mai mult ele constituie o gravă jignire adusă onoarei Creatorului" (cfr. GS 27).

Această demnitate de persoană este demnitate a unei naturi umane (natură de "spirit" – intelect, cunoaștere, libertate – în "trup", cfr. GS 14-17) și transcendente (Ființa umană se confundă cu lucrurile: ea este stăpâna lor. De aceea are totdeauna valoarea de scop, niciodată de mijloc – cfr. GS 12, 14, 15): "el reprezintă o valoare transcendentă pentru tot și pentru fiecare" – cfr. J.Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, 1972); de imagine a lui Dumnezeu: "Și Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Moastră; ei să stăpânească peste peștii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul și peste toate târâtoarele care se mișcă pe pământ. Și Dumnezeu a creat pe om după chipul său, l-a creat după chipul lui Dumnezeu: bărbat și femeie" (cfr. Gen. 1,26-27; Sap. 2,23); de ridicare și de libertate în Cristos; de alegere, de vocație și destinație "la har și la slavă", spune Papa Ioan Paul al II-lea în *Redemptor hominis*, 11-12.

În calitate de co-părtaş al acestei umanități, fiecare ființă umană "reprezintă pentru mine aceeași exigență de respect și de iubire pe care o reprezintă pentru el". Întrucât Dumnezeu "a încoronat cu slavă și cu cinste", "își amintește de el" și "se îngrijește de el", fiecare "fiu al omului" este bun și vrednic de cinste: "Si a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și

tot pământul! Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (cfr. Gen. 1,26-27).

Întrucât omul, orice om, fără nici un merit, a fost răscumpărat de Cristos și întrucât “cu omul” – fiecare om, fără nici o excepție – este unit cu Cristos”, nu există excluși de la caritatea lui Cristos în noi – continuă Sf.Părinte în Enciclica sa *Redemptor hominis*.

De aceea, chiar și atunci când va lipsi suportul afectiv și rațional, “când simțurile nu mai descoperă nici o frumusețe și rațiunea nu mai este în măsură să descopere vreun sens sau vreo valoare” – rămâne totdeauna elementul important că “celălalt” este fratele meu, că este “creatură”, voită în mod creativ, acceptată și iubită de Creator”, pe care Cristos l-a unit cu sine pentru totdeauna în misiunea Răscumpărării, îl conduce și îl caută cu grijă bunul păstor: “*Și când le scoate afară pe toate ale sale, merge înaintea lor, și oile merg după el, căci cunosc glasul lui*” (cfr. In. 10, 4). De aceea, el este bun și vrednic să fie iubit.

Nu există persoană – chiar vrednică de condamnat sau care repugnă – care să fie mai puțin om decât un altul. Spre deosebire de ideea de persoană – care are valoare intensivă, spune Sf. Toma de Aquino, aceea de natură nu este supusă “procesului de intensificare sau de micșorare, de aceea orice ființă umană își păstrează totdeauna demnitatea sa de om. Ca atare, este vrednică de iubirea ce revine aproapelui sau iubirea frățească.

Este prima formă a iubirii: actul cu care recunosc în celălalt însăși demnitatea mea; îl primesc ca pe “aproapele” meu: “*Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul; că cel care iubește pe aproapele a împlinit legea*” (cfr. Rm. 13,8) și vreau pentru el ceea ce vreau pentru mine: “*Ci toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și proorocii*” (cfr. Mt. 7,12); “*Și precum voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea*” (cfr.Lc. 6,31): îl iubesc ca pe mine însumi: “*Să nu te răzbuni cu mâna ta și să nu ai ură asupra fiilor poporului tău, că iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși. Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru*” (cfr. Lv. 19,18).

Este o iubire *efectivă*: iubire care se preocupă. “Celălalt” este aproape și frate: mă privește. Nu numai că nu pot să-l ignorez, dar trebuie să-l recunosc și să-l primesc așa cum este în măsura necesităților sale. De aceea “iubirea față de ființa lipsită de apărare, iubirea pentru cel sărac și pentru cel străin, stau la baza iubirii frățești”.

Este iubire **universală**, “caracterizată de absența exclusivității”, scrie Sf.Toma în *Comm. in Et. I. 8-9*. Pentru această iubire și cel care nu a fost întâlnit vreodată, chiar și cel îndepărtat în spațiu, chiar și cel nevoiaș de care am luat numai cunoștință, chiar și cel care gândește în mod diferit de mine, chiar și cel antipatic, este aproapele meu.

Este iubire **permanentă**: iubire care nu se termină niciodată. În ciuda faptului că celălalt “nu mai este așa...”, că nu-mi mai este simpatic, că nu mai împărtășesc ideile sale sau chiar s-a revoltat împotriva mea... este totdeauna fratele meu, și ca atare trebuie să-l iubesc.

Iubirea din prietenie

În afară de iubirea cu care consimt la demnitatea și bunătatea fiecărui om, există o formă așa zisă privilegiată de iubire: aceea de prietenie sau filiație. Este o iubire pe care – cu Sf.Toma și Aristotel – o calificăm ca “iubire binevoitoare reciprocă întemeiată pe o comunicare de viață”.

Ea este totdeauna o iubire de bunăvoință în mod esențial, care vrea binele celui alt “pentru sine”, și nu “pentru mine”, caracterizată de reciprocitate: prietenia presupune “mutua amatio”. O prietenie fără “re-amatio” nu e prietenie: este simplă iubire a aproapelui.

Prietenia angajează reciproc prietenii într-o iubire care răspunde exigențelor proprii. Fiecare prieten vrea ca prietenul său să fie viu; în al doilea rând, dorește binele său, apoi se angajează pentru el; trăiește cu plăcere alături de el; este în înțelegere cu el, participă la bucuria precum și la tristețea lui”. Este o iubire care se dăruiește înainte de a da, care vrea promovarea vitală și integrală a prietenului; de aceea la baza “mutua amicitia” e totdeauna o “communicatio vitae”. Prietenie înseamnă a da viața altuia și a o primi; co-participare la viață într-o reciprocitate creatoare, continuă Sf.Toma.

Dar pentru ca această “communicatio vitae” să fie posibilă este necesară “egalitatea” prietenilor (“*Amicitia de sui ratione importat reamationem et aequitatem*” – cfr. *S.Th. II-II, q.25, a.4*), o egalitate care nu e funcțională, dar structurală, nu categorială, dar fundamentală. De aceea prietenii se iubesc pe baza sensului lor unanim despre viață și despre valori, dar în diversitatea propriilor condiții personale și existențiale (temperament, vârstă, sex, cultură, profesie, experiențe, înclinații...), pe

care reciprocitatea tinde să le inter-schimbe, să le condivide fie pentru a le integra într-o comuniune a persoanelor, fie pentru bogăția celui "noi" prietenes.

Egalitatea fundamentală generează reciprocitate și reciprocitatea face mai asemănători (egali și diferențe). Spre deosebire de iubirea față de aproapele, "amicus este amico amicus". De aceea suntem chemați la iubirea fiecărui om. Chiar a celui rău, chiar a dușmanului, dar nu la prietenia cu aceștia.

Prietenia este iubirea colectivă, liberă și exclusivă. Adevărata prietenie nu există decât între cei virtuoși - "non est nisi ad virtuosos", și virtuos este bărbatul (vir) cu calități bune și nobile (virtutes) pe care le recunosc și le primesc ca atare: simțindu-mă în egală măsură recunoscut și primit, într-o armonie a sentimentelor (sympatheia) și a afecțiunii (filesis) prin care trece bunăvoința liberă și reciprocă.

De aceea, prietenul e un preales, iar prietenia o relație, bilaterală sau multilaterală, prin sine privilegiată. Unde lipsește recunoașterea – primirea reciprocă în baza virtuții și prietenia nu va fi niciodată acolo unde nu izvorăște și nici nu se stabilește vreo armonie. Tocmai pentru acest fapt o prietenie universală e ceva abstract, este o utopie.

Prietenia este o relație în mod necesar privilegiată, deoarece ea este o întâlnire ce absoarbe și este stabilă; este o formă de iubire intensivă și care angajează. De aceea este limitată și selectivă în extensiune.

Totuși trebuie să ținem cont că iubirea față de toți e o condiție în vederea adevăratei prietenii. Aceasta nu numai că nu închide niciodată partenerii într-o etero-complacere intimă și egoistă, dar demolează toate frontierele separării indiferenței și aversiunii. Prietenia e o trambulină pentru iubirea universală.

Isus însuși – aducând la desăvârșire tradiția vetero-testamentară care a lăudat prietenia în cărțile sapiențiale și a exaltat-o prin diferite mărturii (de exemplu cazul lui David și Jonatan; 1 Sam. 19,20) - a propus și a trăit prietenia: ca relație privilegiată și deschisă cu "ai săi": *"Iar înainte de sărbătoarea Paștilor, știind Isus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârșit i-a iubit"* (cfr. In. 13,1). Isus care a predicat iubirea universală până la iubirea dușmanilor și i-a iubit pe toți până să-și dea viața pentru toți, ne-a dat mărturie despre unele experiențe transparente și alese de

prietenie. În el este sinteza perfectă de iubire a aproapelui și iubirea de prietenie, pe care ucenicii au misiunea s-o mărturisească cu iubirea lor: *“Poruncă nouă vă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul”* (cfr. In. 13, 34-35).

Iubirea socială

Atât iubirea față de aproapele cât și iubirea din prietenie sunt forme inter-individuale de iubire. Dar ființa umană, obiect al iubirii, în afară de o dimensiune individuală, are și o dimensiune socială; ea trăiește în societate împreună cu ființele cu care acționează. Deci, în afară de un bine personal al individului există și un “bine social”, un “bine comun”, care trebuie voit și promovat prin iubire. Aceasta este caracteristica iubirii sociale, scrie Papa Paul al VI-lea: *“Caritatea socială ne face să iubim binele comun”* (cfr. Paul al VI-lea, *Insegnamente di Paolo VI, vol.III, Citta del Vatican 1971*); este iubirea față de toți, nu luați individual, dar uniți din punct de vedere social în diferitele comunități sociale.

Dar pentru aceasta nu este o iubire genetică și impersonală: societatea există pentru persoană; de aceea, a voi binele social înseamnă a voi nu binele unei colectivități anonime, ci a persoanei. A iubi efectiv și în mod eficace ființele umane unite într-o societate înseamnă a iubi pe fiecare în parte și pe toți cei care formează această societate.

Fidelitatea

Raporturile interpersonale trebuie să fie caracterizate și de fidelitate; cu alte cuvinte, “a fi pentru altul”. Aceasta se traduce prin adeziune și comuniune.

Raportul cu alții nu este caracterizat numai de relații ocazionale sau momentane, dar și de relații permanente și stabile, sau chiar de relații ocazionale sau momentane care pot și trebuie să devină de durată și permanente. De aceea disponibilitatea se completează în fidelitate și în acest caz fidelitatea este disponibilitatea care durează.

De aceea între virtuțile care pun în evidență disponibilitatea și cele care pun în evidență fidelitatea nu există o separare: am putea spune că primele sfârșesc acolo unde încep cele din categoria a doua, și viceversa.

Totuși există o diferență de accentuare, în sensul operativității: o disponibilitate care devine fidelitate și o fidelitate care exprimă disponibilitatea. Această fidelitate împreună cu disponibilitatea și dreptatea irradiază și realizează unica caritate.

Adeziune și comuniune

Intensitatea iubirii nu este dată de cantitatea sau de suma actelor de disponibilitate de care este capabilă o persoană, dar de fidelitatea pe care această disponibilitate o exprimă și mai ales o trezește. Același mod de “a primi pe altul dăruindu-te” definește disponibilitatea în cadrul fidelității. Nici o atitudine de primire și dăruire nu sunt posibile fără o fidelitate fundamentală de la om la om. Așadar, o asemenea atitudine de primire-dăruire înseamnă o promovare sau intensificare a fidelității.

Fidelitatea exprimă iubirea ca adeziune la altul. Dacă aceasta este “alter” (altul) și nu “alienus”, adică străin, el este totdeauna într-un mod sau altul cu mine. E o legătură care mă unește cu el, o comuniune care este trăită cu fidelitate. Aceasta este virtutea care face comuniunea posibilă și prin ea comunitatea; este virtutea prin care relațiile sociale umane, a toate nivelele, sunt caracterizate de comunitate de persoane.

Desigur, această comuniune se poate exprima în diferite forme: unica fidelitate, ca unică iubire, se diversifică în funcție de diferitele raporturi existente. De exemplu, fidelitatea față de altul, ca aproapele meu, este o fidelitate mai extensivă și mai cuprinzătoare, în timp ce fidelitatea conjugală este o fidelitate mai intensivă și exclusivă.

Fidelitatea este virtutea extrem de plastică: capabilă să plăsmuiască orice relație umană în caracterul ei tipic și singular. Din ea se naște și din ea trăiește – prietenia, paternitatea, căsătoria, familia, comunitatea mare sau mică, în care persoanele se regăsesc în afara oricărei scheme de simplă conveniență în sensul de “a sta alături unul de altul”, transformându-se în relații de tipul “a fi împreună”.

Fidelitatea este legătura ce caracterizează orice legătură intersubiectivă și relație socială: legătură de iubire și nu de constrângere juridică. Ea poate deveni și factor de garanție și de instituționalizare, așa cum este cazul căsătoriei pentru comunitatea statală. Dar baza și izvorul ei este iubirea și nu legea. Forma sa nu este contractul, ci comuniunea.

Iubirea e fidelă. De aceea fidelitatea indică totdeauna adeziune la o prezentă și nu la un principiu, la o idee sau o lege. Ca atare este imună de idolatrie, de ideologism, de imobilism, de conformism. Și când este depersonalizată, sustrăgând-o din cadrul natural al realității sociale fidelitatea este pusă în pericol de fanatism, intransigență și alte aspecte asemănătoare, ce sunt contrare libertății, încrederii, creativității, inovației etc.

Caracteristicile fidelității

Fidelitatea este un act de libertate: e libertatea caracterizată de iubire, care nu numai că optează pentru altul, dar trăiește în această libertate, veghind asupra ei și ferind-o de toate formele de evaziune. Fidelitatea este permanența libertății, deoarece o persoană nu are valoare pentru multele sale alegeri pe care le face sau multele angajamente pe care și le asumă, ci pentru alegerile și angajamentele pe care știe să le mențină. De aceea libertatea este fidelitatea care ferește de orice imprudență.

Fidelitatea se manifestă ca adeziune *activă, constantă și creatoare*, după cum spune G. Marcel.

- *adeziunea activă*, deoarece fidelitatea nu trăiește niciodată din "rentă", dar este angajată într-o misiune de acțiune și de reînnoire continuă; posibilitatea sa nu este trecutul, ci prezentul și viitorul;

- *adeziunea constantă*, deoarece fidelitate este coerența iubirii: de aceea este contrasemnată de continuitate, de imutabilitate, de un caracter definitiv; este virtutea care găsește mereu noi moduri de manifestare; nu este atașare fanatică și încăpățânată, ci voința de a fi totdeauna împreună chiar și atunci când iubirea umană are intermitențe sau apar motive de autojustificare cu caracter individualist; nu mortifică persoana, autonomia sau creșterea sa, fidelitatea înseamnă voința de a lăsa pe altul să crească în libertatea sa; înseamnă a veghea asupra altuia: "a iubi o ființă înseamnă a spune: tu nu vei muri" – cf. G.Marcel.

- fidelitatea este caracterizată de "adeziunea creatoare", deoarece, preferând actul de libertate, îi preia tot dinamismul creator.

Fidelitatea nu înseamnă recitarea formală a unui scenariu; fidelitatea înseamnă libertate pentru totdeauna, realizată în timp. Natura sa constă în a fi nu simplă repetare, dar atestare, astăzi, a libertății: fidelitatea creatoare întrucât este libertatea creatoare. În acest caz fidelitatea înseamnă a regăsi, a reprimi, a reda; este în act unul și același dinamism creator al unei liberătăți care se acreditează pe sine ca fidelitate. O libertate care nu devine fidelitate sfârșește într-un activism consumat (epuizat): se înmulțesc și se intensifică relațiile, în așteptarea zadarnică a uneia succesivă care să fie cea mai bună. Pe unda sentimentului, a emoției, a pasiunii se poate crede “într-o stare mai bună”, dar iluzia durează cât ține entuziasmul, apoi vine sfârșitul. Se compromit mii de persoane fără a satisface vreodată și să fie satisfăcuți de vreuna, găsindu-se din ce în ce mai singuri: este deziluzia mea și a altuia. Fidelitatea, în schimb e inovatoare și creatoare: pentru ea nimica nu e pierdut, dar totul este totdeauna nou și făcut nou. Fidelitatea sustrage persoanele și legăturile care le unesc de uzura timpului, ea nu este în căutarea noutăților, dar este făuritoare de noutate. Ea face noi persoanele și astfel se regăsește libertatea de a se înnoi una pe alta în fiecare zi. Pentru ea “celălalt” este totdeauna aproape, prieten, frate, partener de comuniune.

La baza fidelității stă credința; nu credința în înțelesul a “*crede că*”, ci în înțelesul “*a crede în*”: este credința de adeziune, ca încredere, ca legătură ce duce la încredere, având garanția iubirii. Este iubirea care îmi descoperă fața altuia ca persoană, și care prin urmare mă împinge spre ea într-o atitudine de încredere. Dacă celălalt e persoană, atitudinea care se recere este încrederea: pe încredere se bazează libertatea și comunitatea; în neîncredere prinde rădăcini fatalismul și împrăștierea.

Credința care are garanția iubirii care se manifestă și prin speranță, sau acea siguranță profetică de a conta pe cineva și de a reuși.

Fidelitatea nu este o virtute ușoară, deoarece trebuie să se impună în orice zi prin depășirea tuturor trădărilor și deziluziilor pe care puterea păcatului le interpune. Ea se afirmă ca victorie asupra neîncrederii; fidelitatea e realistă și conștientă de toate slăbiciunile umane și de toate înșelările celor profitori. Nu este o credulitate superficială, ci însuflețită de prudență, știe să pătrundă în adâncul sufletelor și să facă deosebiri

corecte între situații. De aceea ridică glasul împotriva oricărei înșelătorii, stigmatizează abuzul de încredere, denunță trădarea, fără totuși să cedeze la neîncredere. Ea apare ca voință gata să ierte, să reconcilieze și să elibereze spațiile de încredere. Astfel se conturează fidelitatea. A ne sustrage ei prin deziluzie sau prin refuz, e semn de imaturitate și iresponsabilitate. A ne uni atunci în corul "*homo homini lupus*" înseamnă a abandona total idealul de fidelitate, condamnăm omul la starea de animalitate. Aceasta arată caracterul imoral și distructiv al infidelității. În schimb, prin fidelitate oamenii comunică prin relații bazate în umanism: relații cu caracter diferit – la nivel de familie, de prietenie, de societate, de Biserică – dar toate expresiile ale aceleiași voințe de adeziune și încredere, ce strălucește pe fața tuturor.

O ultimă caracteristică: credința care stă la baza fidelității înseamnă adeziune la Dumnezeu, în care toate fidelitățile particulare se întâlnesc și unde își află consistența. Acolo unde lipsește această credință, nici o fidelitate nu este posibilă; pentru că fidelitatea este totdeauna reflexia unei credințe absolute a omului în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în om. De aici provine semnificația și valoarea religioasă a fidelității: ea este iradiere a fidelității lui Dumnezeu, iar omul este chemat să trăiască după această imagine și asemănare.

Într-adevăr, Dumnezeu "*bogat în har și fidelitate*" (cfr. Ex. 34,6), se revelează ca un "*Dumnezeu fidel*" (cfr. Dt. 32,4; Ps. 31,6) în alianța cu poporul iubirii sale.

Dumnezeu nu numai că se angajează pentru acest popor, dar angajamentul său este o promisiune pentru totdeauna, este o alianță de iubire fidelă. Înainte și mai mult decât Dumnezeu legii, El este pentru poporul său Dumnezeu fidel. Fidelitatea sa este fidelitatea tatălui față de copii (cfr. Dt. 14,1; Ier. 31,18 ș.u.) și mai ales a soțului care se unește cu soția prin legătura unei fidelități perfecte (cf. B.C. Spieg), care nu dispare niciodată, în ciuda tuturor infidelităților și trădărilor partenerului adulter (cfr. Os. 2,21-22; Ez. 16). Infidelitatea omenească nu anulează fidelitatea lui Dumnezeu (cfr. Rm. 3,3; 2Tim. 2,12-13; El "*se cheamă credincios și vrednic de crezare*" (cfr. Fapt.Ap. 19, 11).

Fidelitatea lui Dumnezeu e pe deplin reușită în noua alianță încheiată în Isus, "martorul fidel" (cfr. Fapt.Ap. 1,5; 3,14) sau "cel credincios" (cfr.

2Tim 3,3; Ev. 3,2). El este “Amin-ul” absolut al fidelității pe care trebuie să-l dea omul ca răspuns. Isus este sacramentul fidelității lui Dumnezeu care cheamă pe oameni la fidelitate.

Bazată pe această fidelitate a lui Dumnezeu și a lui Cristos, fidelitatea umană are consistență. Adevărata fidelitate față de Dumnezeu nu poate exista fără fidelitatea față de oameni, pentru că lipsa fidelității umane duce la proliferarea minciunii, a neîncrederii, a trădării, a individualismului, a înșelării: lucruri incompatibile și în opoziție absolută cu “*credința care acționează prin caritate*” (cfr. Gal. 5,6).

Prin fidelitate toată etica capătă o configurație deosebită. Ea trece dincolo de categoriile obligatorii și ale confirmării față de celălalt, pentru a atesta forța creatoare a comuniunii. De aceea etica socială este și o etică a fidelității: naște dintr-o responsabilitate față de celălalt și nu ca o povară de care vrem să ne eliberăm: “*sunt eu oare păzitorul fratelui meu?*” (cfr. Gen. 4,9).

“Rămâneți în iubire”

Comuniunea în iubire este încontinuu amenințată de ispite și evaziuni din afara comunității și de dificultăți și neînțelegeri interne. Cine iubește nu este un optimist superficial; el cunoaște “forma crucii” a iubirii și este conștient că iubirea are valoare și merit “cu prețul unor mari jertfe”. De aceea libertatea de iubire trebuie să devină fidelitate de iubire. Fidelă este iubirea care se intensifică și se întărește în impactul cu dificultățile și în depășirea lor. O iubire care nu este încercată, nu este cu adevărat iubire. Fidelă este iubirea nelăsată la voia spontaneității, ci iubirea care știe să iubească, care cunoaște arta de a iubi. Numai iubirea fidelă este iubire adultă, iubire matură.

De acest lucru e conștient apostolul Ioan, care, văzând comunitățile creștine amenințate de încercări de dinafară și de diviziuni interne, invită la fidelitate, îndemnându-i “să rămână în iubire” (cfr. 1In. 4,16). Nu ajunge să predicăm și să practicăm porunca nouă a iubirii, ci trebuie să realizăm și fidelitatea în iubire. Numai atunci aceasta e cu adevărat perfectă.

“A rămâne în iubire” este semnificația fidelității și în același timp rodul ei. Pentru fiecare om, fidelitatea este o misiune de realizat într-un pluralism de atitudini sau virtuți care o traduc în viață și care îi specifică

existențele. Și acestea sunt: acceptarea, răbdarea, toleranța, îngăduința, a nu judeca pe alții, îndreptarea fraternă, fuga de critică, dialogul, ascultarea față de autoritate, solidaritatea și ajutorul reciproc, adevărul.

Acceptarea

A accepta înseamnă a recunoaște și a primi pe celălalt ca persoană, nu în sensul de a dispune de ea, nu ca o datorie care îmi este impusă, ci în atitudinea de răspuns față de cel care apelează la mine cu. Gestul meu de a-l accepta este un răspuns.

O acceptare superficială e iluzorie și deziluzionantă, falsifică aproapele, sau mai rău, banalizează raportul, și astfel, în loc de a apropia, mai mult îndepărtează.

Acceptarea în profunzime este o întâlnire în adevărul ființei: numai aceasta este garanția unei uniri profunde și fidele.

A nu accepta, înseamnă a abandona pe celălalt, privându-l de iubirea, susținerea, mângâierea, afecțiunea de care are nevoie. Acest lucru nu se verifică numai în marginalizarea evidentă, dar și în toate celelalte forme de dezinteres; se verifică mai ales în indisponibilitatea de a ierta. Acceptarea prin sine e reconciliantă, deoarece este conștientă de slăbiciunea și de incoerența umană, prin urmare trebuie să se manifeste prin depășirea greșelilor, a ofensei, a răului. Nu este vorba de acceptarea păcatului, ci a păcătosului convertit.

Noi toți suntem în continuu acceptați de Dumnezeu. Ființa noastră este un act de acceptare permanentă a “Celui care este” prin care noi suntem, care niciodată nu revine asupra hotărârilor sale bune și nu se căiește pentru că ne-a creat, în ciuda refuzurilor și nerecunoaștinței noastre. Din contră, El ne reconciliază și ne primește în Fiul său printr-o acceptarea sa veșnică.

Din reciprocitatea în acceptare se naște înțelegerea: acel mod de a fi “o singură inimă și un singur suflet”, care face din fiii lui Dumnezeu o comunitate de frați (cfr. Fap.Ap. 4,32).

Răbdarea

Aproapele este acceptat în alteritatea sa și nu redus la identitatea mea. Iubirea nu nivelează niciodată, ci unește tocmai acolo unde persoanele

se întâlnesc și își comunică toată bogăția ființei lor și a posibilităților lor. Aceasta presupune disciplină, ca și disponibilitatea de autostăpânire a propriului instinct hegemonic și agresiv; disponibilitate în vederea armonizării continue cu ceilalți. Aceștia pot avea temperamente și caractere proprii, au înclinații și reacții diferite de ale mele, se pot găsi în dificultăți și cu exigențe pe care eu nu le am. Aceasta este o situație normală și ca atare trebuie acceptată, și nu refuzată cu plictiseală sau cu neplăcere.

Răbdarea este virtutea care știe să accepte timpurile altora. Ea are “un profund respect față de durata sau de cadența vitală a aproapelui”, cum spunea G. Marcel. Nu încearcă să-i facă violență, căutând să-l reducă la propriul ritm sau folosindu-l ca un lucru lipsit de ritm autonom și care, prin urmare, poate fi forțat sau încovoiat după propria plăcere, dar caută să se armonizeze cu el, unindu-se cu procesul său de creștere și de maturizare. Răbdarea presupune o capacitate de adaptare cu celălalt și de stabilire a unui raport armonios cu el, printr-o atenție deosebită și înțeleaptă, ce știe să dozeze reacțiile și să ia precauțiile necesare.

Răbdarea favorizează destinderea; ea mă pune la acea distanță necesară de unde pot evalua situația cu seninătate și realism, nelăsându-mă condus de instinct.

Răbdarea nu înseamnă indiferență sau resemnare cu care e uneori identificată și deseori disprețuită. Ea este o forță care suportă încercările și reînnoiește viața, printr-o acțiune silențioasă, tenace și profundă. Răbdarea e virtutea celor puternici; ea cere libertate, inteligență și maturitate. Cel nerăbdător este în schimb un slab, victimă a propriului impuls impetuos; impuls ce îl împiedică să înțeleagă și să accepte pe ceilalți și astfel să opună atitudini și reacții corespunzătoare.

Domnul, *“Dumnezeul cel milostiv, încet la mânie și bogat în har și în fidelitate, care își păstrează promisiunea sa pentru mii de generații, care iartă orice vină și păcat”* (cfr. Ex. 36,6-7; Nm. 141,18; Ps. 103,8) este Marele Răbdător. În El răbdarea își are puterea atotputerniciei sale. Toată istoria lui Israel este revelarea acestei iubiri pline de răbdare a lui Dumnezeu față de un popor *“încăpățânat”* (cfr. Ex. 32,9).

Apoi în Noul Testament, Isus este un model sublim de răbdare față de toți; față de apostoli și ucenici și mai ales, față de păcătoși.

Creștinul este chemat să se îmbrace și cu această virtute: *“Îmbrăcați-vă, dar, ca aleși ai lui Dumnezeu, sfinți și prea iubiți, cu milostivirile îndurării, cu bunătate, cu smerenie, cu blândețe, cu îndelungă-răbdare”* (cfr. Col. 3,12) și s-o practice: *“Vă rugăm însă, fraților, dojeniți pe cei fără de rânduială, îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși, fiți îndelung răbdători față de toți”* (cfr. 1Ts. 5,14), pentru ca fidelitatea sa să fie capabilă de a purta poverile altora și suporta totdeauna pe ceilalți (cfr. Ef. 4,2; Col. 3,12).

Toleranța

Alteritatea înseamnă și diversitatea de opinie, de gândire și de credință. În acest caz fidelitatea devine toleranță.

A tolera înseamnă a te întâlni și a comunica cu ceilalți oameni în diversitatea modurilor de a vedea lucrurile, de a gândi, de a crede. Nu este o simplă luare de act care lasă persoanele la distanță și izolare în convingerile lor, ci un mod de a merge împreună în confruntarea propriilor poziții. Nu este nicidecum o poziție pasivă, ci o virtute activă care unește în dialog, în depășirea greșelii și în multilateralitatea adevărului.

Toleranța înseamnă a fi liberi de prejudecăți; intolerant este însă cel neeliberat de stăpânirea “propriului” adevăr. Și intoleranța este activă în puterea sa negativă: ea tinde să reducă pe celălalt la propria siguranță, să-l paralizeze în convingerile sale și la limită, să-l anihileze. Toate aceste abuzuri sunt împiedicate și prevenite de toleranță, care operează ca forță promotoare de comuniune între cei ce trăiesc într-un pluralism sănătos.

Toleranța însă nu este o consimțire ieftină, ea fiind atitudinea prin care se trece în mod critic sau superficial peste minciună și greșeală. Consimțirea ieftină este o expresie a slăbiciunii cu care, prin apatie sau prin nepăsare, se justifică în mod indiferent totul; astfel se renunță la misiunea de “a face adevărul în caritate” (cfr. Ef. 4,15). Toleranța nu înseamnă un mod comod de a trăi, “închizând ochiul” sau făcând-o pe indiferentul. O asemenea atitudine stabilește în mod inevitabil, și chiar inconștient, un mod de conviețuire bazat pe greșeală, devenindu-i în mod oarecare complici. Virtutea toleranței, în schimb, nu se oprește la eroare: știe să fie răbdător cu cel ce a greșit, știe să-l înțeleagă, dar fără să-i împărtășească greșeala, fără s-o justifice. Toleranța e un mod de primire, de a fi cu celălalt de dragul adevărului.

Aceasta a fost atitudinea lui Isus; intransigent cu greșeala, tolerant cu cel ce a greșit. El e martor al unei toleranțe active și convingătoare care acționează cu puterea atrăgătoare a persoanei sale și a cuvântului său, fără să cedeze vreodată la vreo formă de constrângere. De la Isus Învățătorul au învățat apostolii toleranța în misiunea lor de a evangheliza popoarele. Au suferit din cauza intoleranței, ca și Cristos, dar n-au voit s-o practice.

“Să nu judecați”

Toleranța aduce cu sine virtutea de a nu judeca. Este o exigență a iubirii de a nu trece cu vederea greșeala, minciuna, răul, dar se ia cunoștință de realitate și să dezaprobe gravitatea relației. Toleranța în iubire nu ne permite să devenim judecători ai altora: “Să nu judecați”, îndeamnă Isus pe ucenicii săi (cfr. Mt. 7,11).

A judeca înseamnă a te îndepărta de aproapele, a te distanța de el, a te pronunța asupra lui “de la distanță” și de “la înălțimea” propriului tribunal.

A judeca înseamnă a emite un verdict care privește întreaga persoană a aproapelui, chiar interiorul și intimitatea sa.

A judeca înseamnă a decide asupra comportamentului celui alt, a evalua demnitatea sa de persoană.

Dar, cine sunt eu că îmi acord investitura de a decide definitiv asupra comportamentului celui alt? Înainte de toate și eu sunt un om slab și păcătos și ca atare, sunt chemat înainte de toate să mă judec pe mine însumi, să mă cunosc mai bine pe mine. E bine să descopăr mai întâi de toate bârna din ochiul meu și apoi paiul din ochiul fratelui meu (cfr. Mt. 7,1-5).

De aceea când mă apropii mai mult de aproapele în iubire și caut să-l cunosc mai de aproape, atunci îmi dau seama de slăbiciunea sa, de greșeala sa, de mizeria sa și mă recunosc cu partea mea de responsabilitate: păcătos și eu și coresponsabil, poate chiar complice la păcatul său. În iubire trebuie să apară mereu înțelegerea, mila, acceptarea, eliberarea, care au totdeauna partea cea mai bună de judecată (cfr. In. 2,13).

Astfel, pentru condiția mea de creatură, și de om păcătos, pe de o parte, și pentru coerența iubirii frățești, fidelitatea față de aproapele îmi impune să nu judec, să nu decid în absolut despre el; de a nu declara pe

cineva “însemnat” pentru totdeauna; de a nu mă închide în mod definitiv pentru cineva. A nu judeca este virtutea activă și pozitivă care acordă încrederea celuiilalt, în ciuda greșelilor sale.

“Există un singur legislator și judecător” (cfr. Iacob 4,12), Domnul Dumnezeu nostru, deoarece *“judecățile sale sunt adevărate și drepte”* (Fap.Ap. 16,7; cfr. In. 8,16). El singur *“scrutează adâncul inimii”* (cfr. Rm. 8,27) și *“cunoaște inima tuturor”* (cfr. Fap.Ap. 1,24; Lc. 16,15).

Noi judecăm de cele mai multe ori după aparențe (cfr. In. 7,24) și *“după trup”* (cfr. In. 8,15); și apoi, noi care judecăm pe alții *“suntem de neiertat”* deoarece ne comportăm în același mod (cfr. Rm. 2,1). Suntem așadar și noi vrednici de judecată. *“Cu judecata cu care judecați, veți fi judecați și voi”* (cfr. Mt. 7,2).

Dumnezeu însuși nu l-a trimis pe Fiul său în lume pentru a judeca lumea, ci pentru a o mântui (cfr. In. 3,17). Ca și Cristos, orice om, cu atât mai mult creștinul, este chemat și trimis nu ca să cenzureze și să condamne, ci ca să elibereze, să răscumpere și să reconcilieze.

Corectarea frățească

A nu judeca nu echivalează cu aprobarea a tot ceea ce aproapele gândește și cu atât mai puțin a-l abandona în propria greșală. Pentru a fi virtute activă și pozitivă, “a nu judeca” trebuie să se prelungească și să se realizeze și în corectarea sau îndreptarea frățească.

Fidelitatea nu e niciodată complice la rău, și nici nu tolerează vreun consimțământ tacit în această privință. Persoana autentic fidelă, vrea totdeauna binele aproapelui, de aceea se simte activ angajată în creșterea sa, și aceasta are loc nu numai prin mărturia binelui, dar și prin lupta împotriva răului. Cine iubește cu adevărat, simte această responsabilitate și o ia ca o datorie de corectare frățească.

Corectarea frățească este acțiunea cea mai convingătoare și eficace de îndreptare și de îmbunătățire în bine, deoarece este exercitată în numele iubirii. Aceasta, chiar când ridică glasul pentru a dojeni sau a reprobă, este totdeauna bine intenționată. Aproapele nu se simte judecat, cenzurat sau condamnat, ci susținut, corectat, îndreptat. Numai în iubire corectarea e frățească.

Expresie a fidelității, corectarea frățească nu se epuizează în momentul greșelii pentru a dezaproba și dojeni; ci se adaptează cu ritm cu fidelitatea pentru a preveni, printr-o acțiune de corectare a viciilor și defectelor, pentru a reînnoi și “însănătoși”. Aceasta se realizează încetul cu încetul cu progres treptat, care cunoaște și opriri și regrese, dar fără descurajări.

În cadrul comunității creștine, corectarea frățească este un eveniment reciproc. Ba chiar, fiindcă nimeni nu poate avea pretenția de a fi perfect, imun de greșeli și de căderi, e necesară corectarea frățească, care trebuie să fie sinceră, și nu numai în disponibilitatea de a corecta, dar și în a accepta corectarea. Corectarea frățească constituie pentru mine și pentru aproapele un mod de reînnoire continuă: înseamnă a progresa împreună în bine.

Corectarea frățească era, în Biserica apostolică, expresia privilegiată și primordială a iubirii. Ea apare ca responsabilitate pentru integritatea morală și mântuirea fratelui (cfr. Mt. 18,15) și practică activ prin avertisment, îndemn, edificare. La ea sunt chemați capii comunității care trebuie să exercite autoritatea cu fermitate, chiar public, dar totdeauna cu bunătate (cfr. 1Tim. 5,2; 2Tim. 2,25-26). Ba chiar toți suntem chemați reciproc: *“îndemnați-vă reciproc în fiecare zi”* (cfr. Ev. 3,13), voi care *“sunteți în măsură să vă corecți unul pe altul”* (cfr. Rm. 15,14).

Responsabilității fiecăruia de a corecta frățește pe ceilalți trebuie să-i corespundă responsabilitatea de a accepta corectarea în spirit de încredere și de umilință. Din păcate orgoliul care e în noi tinde să ne facă tot mai refractari față de orice observație făcută la adresa noastră. Dar numai cu condiția de a ne elibera de ea și încrezători în iubire, cu jertfă și suferință, desigur, vom putea progresa în bine și vom putea favoriza progresul comunităților noastre. *“Pentru moment, orice corectare, nu pare să aducă bucurie, ci numai tristețe, dar după aceea, celor instruiți de ea, le dă rodul păcii și al dreptății”* (cfr. Ev. 12,11).

Critica

În raza valorii și acțiunii îndreptării frățești se plasează și critica. Dacă ea este o valoare și o virtute, atunci se manifestă ca modalitate a îndreptării frățești și prin urmare și a fidelității.

“Critica” este un cuvânt ambiguu, a cărui semnificație și folosire negativă (abuz) a întunecat sensul și aspectul pozitiv, sfârșind prin a o devaloriza. Un mod de a reabilita valoarea “criticii” a fost distincția între “critica constructivă” și “critica distructivă”, care acceptă prima formă, contrapunând-o celei de a doua.

În acceptarea sa pozitivă, *critica* înseamnă atenție față de alții, punând în evidență viciile și defectele cu scopul de a reînnoi și îmbunătăți situația. Este o corectare frățească exercitată dincolo de raportul inter-subiectiv, și anume într-un cadru social mult mai amplu.

Ea nu e niciodată un mod de a se trage înapoi și de a judeca despre tot și despre toți; deoarece adevărata critică pornește totdeauna de la autocritică, cu care pune în discuție persoana în cauză și o eliberează, pentru a fi adevărată și credibilă. În al doilea loc, ea presupune un proces de convertire și de reînnoire, deoarece adevărata critică nu este niciodată atitudine de spectator care se bucură de faptul că nu e implicat, ci este un act al libertății care participă și este angajată.

Pentru a fi expresie a carității, atitudinea critică intenționează totdeauna numai binele celuilalt și al comunității; ea are datoria de a lumina pe ceilalți – inferior și superior – asupra propriilor defecte, lipsuri, parțialitate, omisiuni; deoarece fiecare e responsabil de comunitatea din care face parte și în această calitate este chemat să dezaprobe toate aspectele negative, insuficiențele, deviațiile, și să indice și să promoveze noi posibilități.

Adevărata critică constructivă nu acceptă nici vorbiri de rău, nici calomnii, nici insinuări, nici bârfă. Atitudinea și dezbateră cu adevărat critică poartă totdeauna amprenta loialității, a seninătății, a transparenței și a respectului.

Critica este necesară pentru om și pentru societate, pentru o reînnoire continuă, ca atare, ea trebuie să fie liberă de severitate, invidie, ură sau aroganță și imună de interese și scopuri secundare; ea trebuie considerată și înțeleasă ca o formă de slujire pe care fiecare o exercită de la locul său și în funcție de misiunea pe care o are de exercitat.

Astfel înțeleasă, critica nu numai că poate avea un loc în Biserică, dar e un element și un semn al vitalității Bisericii și a misiunii sale profetice în istorie și în lume. Aici critica asumă drept criteriu Evanghelia, drept normă de reînnoire continuă a Bisericii: ea îndeplinește misiunea de a condamna astfel păcatul, de a relativiza tot ceea ce e provizoriu și de a contesta logica după care se ghidează lumea.

Dialogul

Oamenii reacționează în moduri diferite. Asemenea reacții pot deseori da naștere la conflicte, dar în același timp pot contribui la crearea comuniumii.

Comuniunea trebuie să fie dialogată pentru a fi semn și instrument de comunicare și să ducă la rezolvarea conflictelor. Dialogul este forma comunicării umane.

A dialoga, înseamnă întâlnirea dintre indivizi și comunicare în calitate de persoane. Cu această conștiință de bază este eliminată sau potolită orice tendință înclinată spre agresiune sau dominare. Persoana este chemată să se deschidă în fața celuilalt în calitate de persoană; legea raportului interpersonal, ca lege a iubirii fidele, conduce și sprijină comunicarea interumană. În acest caz, fidelitatea devine dialog: în același timp, ascultare și vorbire.

Atitudinea de dialog e înainte de toate virtute de ascultare. A asculta înseamnă a lăsa pe altul să vorbească; înseamnă a-i da posibilitatea să se exprime și să se manifeste pe sine însuși. Pe cât de paradoxal ar putea să pară, a nu asculta înseamnă a nu avea încredere în celălalt; a nu-i permite să-și aducă propria contribuție, să exprime gândul său, să-și expună motivele sale, înseamnă într-un oarecare mod, a-l priva de demnitatea sa și de posibilitățile sale. Aceasta se întâmplă nu numai când avem de-a face cu o locvacitate fără limite, care nu acordă nici un spațiu altora (mai ales celor timizi și rezervați), dar cu orice formă de *neîncredere* față de ceilalți, de la care nu se așteaptă nici o contribuție sau, mai rău, cărora li se interzice orice formă de exprimare.

Această neîncredere poate fi *absolută*: există persoane care au tendința de a împiedica orice aport al altuia. Sau poate fi și o neîncredere *relativă*, cu privire la unele persoane: de ex. cele în vârstă, de alt sex, rasă, condiție psihologică, religie sau partid, clasă socială sau cultură. Oriunde și cu oricine s-ar verifica aceasta, dialogul cedează la un monolog obsesiv, care este motricatoare pentru autonomia, libertatea și demnitatea persoanei și care paralizează vitalitatea comunității. Comunicarea e blocată și raporturile devin tensionate, ceea ce poate duce la răzvrătire și conflict.

În schimb, acolo unde există libertate de a asculta, comunicarea pune persoanele în relație. Acestea au posibilitatea de a se cunoaște și în

același timp de a se depăși sau a se integra în perspectivele diversității, favorizând astfel comunicarea și relațiile sociale. Ascultarea e o atitudine a persoanei cu adevărat libere, deoarece ea e eliberată de prezumția de a poseda și a folosi în mod exclusiv și total adevărul, sau de a-l fi atins odată pentru totdeauna; ascultarea celuilalt e una din formele cele mai radicale ale iubirii pentru adevăr și de încredere în alții.

Ascultarea e în legătură și cu *dialogul*: un cuvânt care depășește forma strict verbală și îmbrățișează orice expresie a persoanei. A vorbi înseamnă a se revela: a se manifesta pe sine – a descoperi propriul gând, propriile sentimente, pentru a informa și forma. Aceasta, ca și ascultare, e o datorie a fiecăruia. Nimeni nu se poate închide în sine însuși, într-o posesiune privată și narcisistă a adevărului. Fiecare este chemat prin cuvânt să activeze comunicarea. Sustragerea de la această datorie, prin dispreț sau apatie, nu înseamnă simplu a tăcea, ci de a nu corespunde slujirii cuvântului și a lovi cu sterilitate societatea umană.

Cuvântul e virtute într-o corelație intimă cu reflexia și sobrietatea.

Dialogul, format din ascultare și cuvânt, are valoare de “mediere” pentru constituirea comunității și creșterea ei: pentru depășirea opozițiilor și obstacolelor, pentru împlinirea unității între membrii ei.

Dialogul indică o anumită atitudine de corectitudine, de stimă, de simpatie, de bunătate din partea celui ce îl începe; dialogul exclude condamnarea aprioristă, polemica ofensivă, vanitatea conversațiilor inutile.

Dialogul ne face să descoperim elemente de adevăr și în opiniile altora; ne obligă să exprimăm cu mare loialitate părerea noastră și ne conferă merit pentru faptul că ne-am străduit s-o expunem altuia.

În voința de dialog se află puterea păcii, la toate nivelele: inter-individual, inter-comunitar, internațional. E normal ca să apară și contraste și disensiuni în relațiile cu ceilalți oameni, dar perpetuarea lor și agravarea lor denotă incapacitate de dialog pentru a înfrunta situațiile create și a ieși din ele. Atâta timp cât este dialog, totul se poate aplatiza și depăși. De aceea în dialog se află speranța păcii.

Autoritatea și ascultarea

Autoritatea e structurală și funcțională în societate. O societate nu poate exista fără autoritate. Toate teoriile cu privire la o societate fără

autoritate sunt utopie. Și orice tentativă de eliberare de autoritate sfârșește totdeauna în anarhie și totalitarism. O societate fără autoritate este practic imposibilă.

Pentru a înțelege ce este autoritatea, trebuie să vedem care este rolul ei în societate.

Rolul autorității este acela de “ghid” și de “coordonare”, de a conduce și de a educa: a coordona și a veni în ajutor, în sensul de activare a libertății tuturor, a promovării și a tutelării dreptului, a judecării unor omisiuni și contraste, a integrării celui mai slab și mai sărac; iată care sunt atribuțiile autorității. Astfel înțeleasă, autoritatea e “slujire”; e atitudine de umilință, de dezinteres, de preocupare, de dăruire, de jertfire, de sărăcie; cel care conduce unește în persoana sa curajul, competența, discernământul, fermitatea, siguranța, tăria, loialitatea, *epikeia*. Așadar, autoritatea nu este o exercitare a puterii, ci a slujirii. Autoritatea nu înseamnă putere asupra altora, ci putere pentru alții.

În această lumină autoritatea joacă un rol determinant în societate; ba mai mult, e o datorie care angajează pe toți.

Cel care este chemat să exercite autoritatea (nu “peste”, ci “pentru” alții) vrea să arate că dispune de sine, de propriile capacități, de calități și de reputație, pentru creșterea persoanelor și unitatea, pentru vitalitatea și progresul comunității. Acesta nu are o conștiință de privilegiat sau de mai bun, care privește la alții “de sus”, ci o conștiință de chemat să îndeplinească o misiune socială; cel care deosebește și ierarhizează pe baza diversităților de datorii; el e superiorul, dar nu având o calitate discriminatorie cu privire la cel inferior, ci ca responsabilitate și plasare mai ridicată în calitate de conducător și coordonator al comunității. Astfel autoritatea este o exigență care are rol și nu o expresie a vanității sau element de separare socială.

Dimensiunea de slujire e prevalentă în concepția biblică despre autoritate: *“Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite.”* (cfr. Rm. 13,1); *“Iată Domnul vine pe un nor ușor și ajunge în Egipt. Idolii Egiptului tremură înaintea feței Lui și inima egiptenilor se topește în ei”* (cfr. Is. 19,1).

Ascultarea

Libertatea de ascultare este interlocutoare a libertății de autoritate; este o expresie a fidelității dialogale care corelează în iubire puterea și datoria.

Ascultarea e o adeziune liberă și responsabilă la autoritate. În această lumină ea se configurează ca un răspuns care exprimă recunoaștere, încredere, respect, primire, participare; nu este un mod pasiv de a recepționa și de a se pleca; aceasta înseamnă depersonalizare și deresponsabilizare. În tratarea noastră, ascultarea e un motiv activ de a recunoaște autoritatea și de a adera la ea, este o expresie a implicării întregii persoane în exercitarea unei virtuți.

“A asculta înseamnă a da ascultare voinței exprimate de un altul, a-i răspunde și a o pune în practică” după cum spune A. Stoger în *Obbedienza*.

A “asculta” nu trebuie confundată cu o practică de ascultare “tamquam baculum” sau “perinde ac cadaver”, a cărei primă calitate este aceea de a fi ascultare oarbă. Reducerea persoanei ascultătoare la ceva asemănător unui baston sau chiar unui cadavru, sau oricum, la un individ care trebuie să renunțe să privească cu proprii ochi, indică mai mult o atitudine de aservire și de “folosire” decât o virtute de libertate și de responsabilitate.

Ascultarea e un act de libertate: numai cine este liber ascultă. În plus, e o virtute de fidelitate: ca atare, este o expresie nu de conformism mai mult sau mai puțin interesat și servil, ci de iubire creatoare și dialogală. În ascultare, libertatea atinge propria statură și se maturizează, încrezându-se și lăsându-se călăuzit de cel care are misiunea de conducător; iar comunitatea progresează și crește în acest raport de încredere și de siguranță. Acest lucru se realizează unei relații de întâlnire și de schimb reciproc prin care nici cel care ascultă nu este un simplu receptor, nici autoritatea nu este numai cineva care comandă. Ascultarea trebuie să se deschidă la toate contribuțiile lor pentru a fi dialogală și a se bucura de liberul consimțământ și de încrederea celor care sunt implicați. Ascultarea se desfășoară într-o legătură de comuniune prin care actul de ascultare e o dăruire, încredințare liberă și responsabilă, care merge de la votul necondiționat la supunerea critică, la obiecțiunea de conștiință, care sunt indici ale consimțământului activ al ascultării.

Solidaritatea și principiul subsidiarității

Relația de autoritate și de ascultare este caracteristica virtuții subsidiarității.

Ființa persoanei este constituită din “individualitate”, ireductibilă și din “deschidere” spre alții. Acest element constitutiv este indicativul unei misiuni etice care este asociată solidarității.

Solidaritatea

Ființele umane, pentru realizarea ființei lor de persoană, sunt relaționate după raporturile de independență mutuală. Aceasta este un element și în același timp o datorie pe care libertatea o asumă ca virtute de solidaritate.

Solidaritatea înseamnă voința de a realiza interdependența umană conform unor raporturi de colaborare și integrare reciprocă, spre binele altora, mai ales al celor mai nevoiași.

Solidaritatea eliberează fiecare persoană în parte de individualism, grupurile de clasism, și popoarele de naționalism. Prin ea existența altora este izvor de coresponsabilitate care angajează fiecare persoană în parte și societatea în depășirea tendințelor individualiste.

Subsidiaritatea

Subsidiaritatea este o virtute și este creatoare în cadrul spațiului de libertate. Un asemenea spațiu este caracterizat de co-prezența altora și de valoarea lor ca persoană: ceea ce caracterizează această mișcare și în același timp indică limita solidarității.

Pentru a rămâne fidelă persoanei, solidaritatea trebuie să fie în legătură intimă cu subsidiaritatea. Subsidiaritatea se exprimă prin solidaritate în educație, autoritate, prestație, cooperare, ajutor (de la “*subsidium*”); o intervenție, adică nu substitutivă a ceea ce persoanele și comunitățile mai mici pot realiza singure, ci subsidiară, adică integrativă.

Fidelitatea manifestată prin subsidiaritate tinde să ajute persoanele, familiile și comunitățile cele mai elementare în dinamismul lor de libertate, să ușureze acest dinamism, să creeze condițiile generale care favorizează

un asemenea dinamism în chiar actul de solidaritate; cu alte cuvinte, ea tinde să ajute persoanele și grupurile intermediare să exprime în mod activ centrul lor de coeziune și de viață.

Subsidiaritatea, ca și solidaritatea, găsește aplicare specifică și concretă în toate domeniile de intervenție socială; de la cea spirituală, educativă și culturală la cea economică, politică și ambientală. Ea privește toate relațiile de la cele inter-individuale în interiorul unei comunități, la cele inter-comunitare în interiorul unei societăți mai extinse, mergând chiar până la corelațiile dintre diferite persoane.

Adevărul

Orice fidelitate se manifestă în adevăr. A comunica și a intra în relație cu alții presupune adevărul; altfel aceste relații și comunicări sunt false și oamenii nu mai pot avea încredere unul în altul. O iubire fără adevăr este o ficțiune; este golită de conținut și devine înșelătoare; de aceea e izvor de deziluzie și de împrăștiere. Nu mai este iubire, ci contrarul ei. Iubirea, în schimb, în adevăr este ea însăși; și astfel devine creatoare și fidelă, deoarece e izvor de încredere. Legătura reciprocă dintre iubire și adevăr întemeiază și determină misiunea etică a veracității: în dubla acceptare de *sinceritate* (care reliefează veracitatea ființei) și de “*veridicitate*” (care accentuează veridicitatea cuvântului).

În primul rând există *adevărul ființei* (sinceritate). Fiecare persoană este o interioritate netransparentă de sine, dar prin intermediul exteriorului. De unde rezultă rolul decisiv a acestei “mijlociri” în modul de a mă acredita în fața altora, numai când exteriorul comunică în profunditate, adică în umanitate. Această comunicare nu este încredințată datoriei și voinței altuia de a mi se deschide, ci misiunii de a fi un semn a ceea ce sunt eu: pe scurt, să fiu sincer.

Sinceritatea este “continuarea naturală a realității adevărului ca prezență personală în fața altora” – cum spunea K. Rahner – sau veracitatea propriului adevăr pentru alții. De aceea e mincinos cel care se înșeală pe sine în primul rând: se privează de adevărul în care el este și se posedă pe sine însuși.

Această situație este izvor și temelie a responsabilității. Mai întâi de toate în raportul cu tine însuși: fiecare trebuie să fie sincer cu sine

însuși pentru a fi sincer cu alții. “Există atâtea manifestări de nesinceritate față de persoana proprie: falsitate, înșelăciune, sentimentalism, comportament nenatural, etc.), și de aici acel comportament ipocrit, fățarnic, mascat” (K.Rahner).

Semn sau limbaj privilegiat al comunicării este *cuvântul* în care spiritul uman se întrupează mai ușor și devine mai accesibil. Cuvântul este un vector al gândirii noastre față de alții, este în mâinile noastre un instrument a ceea ce noi facem din el folosindu-l fie în serviciul adevărului fie ca suport pentru falsitate.

În primul caz cuvântul îndeplinește propria funcție de a fi mijloc de comunicare, comuniune și comunitate.

În al doilea caz este pervertit și redus la instrument de profit, deviație și diversiune.

De aici rezultă responsabilitatea față de cuvânt ca și o datorie și virtute de veridicitate, expresie a fidelității însăși.

Aceasta aduce cu sine obligația de a spune adevărul atunci când rostim cuvântul. Se poate tăcea. Ba chiar de multe ori este prudent sau chiar o datorie de a tăcea: tăcerea este virtute. Dar dacă vorbim trebuie să fim sinceri.

În cele din urmă, adevărul presupune prudență de a vorbi la momentul oportun, deoarece un adevăr spus sau rostit rău sau în afară de context poate răni și îndepărta.

Veridicitatea este astfel fidelitate față de adevăr în fidelitate față de alții; este punctul de întâlnire dintre adevăr și iubire: adevărul și iubirea stau împreună și împreună sunt de acord.

Așadar suntem chemați în veridicitate să ne măsurăm cu această dublă fidelitate față de gândire și față de aproapele. Sfântul Paul ni l-a indicat foarte clar: “*Ci ținând adevărul în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul- Cristos*” (cfr. Ef. 4,15). A fi sinceri înseamnă a sintoniza cuvântul cu gândirea în caritate. Nu este numai un adevăr oarecare, ci adevărul făcut și rostit în numele carității.

Opusul adevărului și al sincerității e minciuna care neagă adevărul și caritatea. Ea manipulează realitatea și înșală pe alții, pentru a căuta propriul avantaj; aici se află răutatea sa intrinsecă.

În situațiile conflictuale sau de tensiune intervine caritatea. În acele situații în care transmiterea “faptului” se ofensează, se divizează, se

agradează raportul dintre oameni sau chiar se ucide și a tăcea nu rezolvă nimic; de aceea faptul trebuie ascuns, spunând altceva. Aici caritatea devine milă față de cel bolnav, care nu e în stare să cunoască boala gravă de care e afectat; discreție și pudoare față de cel afectat de boală, apărare pentru cel slab în fața agresorului, prudență plină de iubire față de oricine nu este în măsură să cunoască “faptul” (adevărul). “*Caritatea voastră*” spune sfântul Paul – *să se îmbogățească tot mai mult în cunoașterea și în orice fel de discernământ, pentru ca să puteți alege ceea ce e mai bun*” (cfr. Fil. 1,9-10). “Ceea ce e mai bun” ales de caritate este cuvântul adevărat care creează comuniunea și edifică comunitatea. De aici rezultă datoria de a “purifica” tot mai mult caritatea de orice formă de egoism și de a o umple cu iubirea lui Dumnezeu.

Trebuie să facem aceasta chiar dacă simplifică angajamentul nostru etic de veracitate și ne permite să depășim cu seninătate și încredere situațiile conflictuale, totuși nu se lasă nici un spațiu vreunei relativizări a adevărului, consimțind la minciună sau să minimalizăm răutatea sa. Deoarece caritatea “*se complăce în adevăr*” (cfr. 1Cor.13,6); nu ne dă pace atâta timp cât nu există și nu face să iasă la iveală adevărul.

În concluzie, persoana și societatea exprimă coordonatele existenței umane. Virtuțile sociale sunt coordonarea activă și armonică, care deschid persoana spre societate și fac ca persoana să devină scopul final al societății. Aceste virtuți au drept misiune ceea ce conștiința recunoaște ca valoare, au în vedere proiectul de realizare autentică a persoanei prin edificarea și umanizarea societății. De aceea a ne lipsi de aceste “resurse” operative, nu înseamnă numai o lipsă împotriva societății, dar o lipsă la adresa persoanei.

VIRTUȚILE SOCIALE

Unica iubire se reflectă într-o policromie de virtuți sociale care pun în evidență valoarea și eficacitatea în cadrul raporturilor interpersonale; ele sunt ca și terenul pe care acționează iubirea, ele constituie domeniul expresiei sale, ele sunt căile iubirii, mediații indicative și operative pe care persoana le interiorizează și le trăiește ca deprinderi și puteri ale iubirii. Prin ele noi suntem efectiv și activ în iubire; acțiunea noastră pornește de la iubire și trece prin iubire; tocmai prin modul nostru de a acționa, iubirea devine credibilă.

Prin intermediul virtuților sociale raporturile interumane depășesc indiferențele și conflictele, devenind raporturi interpersonale și sociale: ceea ce creează comunitatea este comuniune bazată pe virtuțile sociale.

Este dificil să delimităm cadrul virtuților sociale, pentru că nu există virtuți exclusiv individuale. Fiecare virtute prezintă într-o oarecare măsură o caracteristică de relație sau socială.

Aici ne propunem să tratăm numai virtuțile specific sociale; fiecare prezintă relație cu virtuțile care caracterizează viața social-relațională: dreptatea, disponibilitatea, fidelitatea. Sunt trei virtuți fundamentale și cuprinzătoare, indicate de Isus Cristos ca "exigențele cele mai importante ale legii": *"Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că dați zeciuială din izmă, din mărar și din chimen, dar ați lăsat părțile mai grele ale Legii: judecata, mila și credința; pe acestea trebuia să le faceți și pe acelea să nu le lăsați"* (cfr. Mt. 23,23).

În ele se reflectă în primul loc legea și porunca nouă a iubirii, și prin ele în toate virtuțile care au tangență ea.

Dreptatea

Dreptatea este prima exigență a iubirii: "măsura minimă a carității" spune Papa Paul al VI-lea; minimă, dar de care nu se poate face abstracție. Nici un raport de iubire nu este posibil și nici o formă a sa nu este credibilă acolo unde nu sunt luate în considerație exigențele dreptății sau sunt respinse. Iubirea începe de la dreptate, adică de la recunoaștere – respectul față de altă persoană în calitatea de persoană: adică în calitatea de subiect al unui drept (*ius*), care crează în mine datoria corespunzătoare.

Dreptatea este prima cale: este calea structurală prin care trece iubirea. Ea este caritatea exigenței. Iubirea găsește în dreptate (*iustitia*) baza dreptului (*ius*). De aceea iubirea – dreptatea urmărește “dreptul” și se angajează pentru el. Pe de altă parte, dreptul intră în domeniul social-politic, unde joacă un rol eficace și are putere de transformare.

Desigur, cine iubește depășește cu mult dreptatea – dreptul și legea – nu pentru faptul că e ceva “de afară”, dar pentru că este ceva care caracterizează actul ca atare. Numai “cel drept” știe să iubească.

Orice tratare despre problema “dreptății”, pentru a fi semnificativă și autoritară, trebuie să pornească de la patrimoniul trecutului, rod al unei reflexii neîntrerupte, și în continuitate și în dezvoltare cu ea.

Ce înseamnă dreptatea?

Ideea densă de “dreptate” poate avea multe semnificații după felul cum este luată în considerație și analizată.

Așa cum scrie Pr.prof. Eduard Ferent în lucrarea sa “*Antropologia creștină*”, Ed. Presa Bună, Iași, 1997 – Vechiul Testament, prin dreptate înțelege evaluarea divină a comportării omului și ca atare pune ca termen de confruntare nu atât un ideal al perfecțiunii umane, ci realizarea alegerilor personale în conformitate cu planul și cu voința lui Dumnezeu. Așadar, pentru Biblie, drept este numai acela pe care Jahve l-a găsit astfel. Dreptatea provine numai de la Dumnezeu, deoarece numai El este izvorul dreptății, al dreptului, al milostivirii și al milei: “*Domnul se complăce din iubire față de dreptatea Sa, în a dăruia o lege mare și glorioasă*” (Is. 42, 21).

Această justificare nu este doar comportamentală ori externă, ci conform concepției biblice, tocmai prin intermediul ei este comunicată sfîntenia lui Jahve: “*Dar Domnul Sabaot este mare prin judecata Sa și Dumnezeu cel Sfînt își va manifesta sfîntenia Sa prin dreptatea Sa*” (Is. 5,16). “*Învățați să faceți binele, căutați dreptatea ...*” (Is. 1,17-18).

Și cum continuă Pr.prof. Eduard Ferent: *Dreptatea dăruită omului îi impune obligația și conferă puterea de a săvârși faptele bune.* Întărit de harul sfințitor, omul poate umbla din virtute în virtute, dar roadele pe care le dobîndește, deși îi aparțin, nu sunt exclusiv ale sale, deoarece

el le-a justificat pe baza darurilor lui Dumnezeu, cu ajutorul avansurilor lui Dumnezeu (Idem pag.87).

Mai poate însemna:

- ordinea și legalitatea care domnește într-o societate;
- complexul de legi care garantează această ordine;
- organul desemnat să aplice aceste legi fără discriminări și privilegii.

Acestea sunt totuși semnificațiile juridico-administrative de importanță relativă pentru o tratare morală. De aceea semnificația propriu-zisă este aceea pe care dreptatea o capătă ca *valoare* și ca *virtute*. Ca valoare – virtute morală, dreptatea a fost considerată, deja înainte de Platon, una din cele patru virtuți cardinale, dar cu o dublă semnificație: una generală și alta specială.

Semnificația generală. Dreptatea, în sens general este prezentată ca *habitus*, care determină oamenii “să săvârșească ceea ce este drept”, spune Aristotel în *Ethica Nicomachea* V, c.1, n.3, iar “drept” însemna “ceea ce se datorează” (*debitum*-datorie) – scopul de a stabili armonia și ordinea în acest caz “dreptatea” devine o virtute generală, care include toate datoriile și prin urmare toate virtuțile precum și întreaga ordine morală. Opusul dreptății este desemnat prin termeni de “nedreptate” și “nedrept”, expresii ale datoriei neîmplinite.

Semnificația specială se referă la “dreptate” ca atitudine mai ales socială. În acest sens, “dreptatea” primește de la cultura greacă semnificația de virtute: ea este una dintre acele “habitus” (deprinderi, obișnuințe) ale persoanei.

Pentru Aristotel, dreptatea este “virtutea”(habitus) prin care omul acționează alegând totdeauna ceea ce este “drept”, spune Aristotel în *Ethica Nicomachea* V,17; după Platon, dreptatea este “a da fiecăruia ceea ce-i revine sau i se cuvine”, sau “fiecare să-și facă propria datorie”.

De la cultura romană s-a preluat următoarea definiție clasică: “dreptatea este voința constantă și perpetuă de a da fiecăruia dreptul său” (*Digesto*, I,1,10: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum tribuendi*); dreptul său (*ius suum*) nu este evident o categorie etică, ci juridică.

Sfântul Toma, pornind de la cele două concepții de “dreptate”, definește “dreptatea” ca “virtute prin care orice om, cu voință constantă

și permanentă, acordă fiecărui om dreptul său” (cfr. *Summa Theologica* II-II, q.58, a.1).

Se poate vorbi despre dreptate ca o virtute a respectului? Da.

Profunzimea personală a dreptului ne face să înțelegem dreptatea ca virtute a respectului. Dreptatea este respectarea dreptului celui alt: drept mai mult ca un bine decât un lucru; ca bine al persoanei, al întregii persoane.

Iubirea unește; se spune că iubirea contopește. Dar orice unire și fuziune în iubire nu are loc niciodată prin suprimare sau absorbire, ci prin protejarea și promovarea “spațiului” personal al altora. Acesta este tutelat și întărit de prima exigență a iubirii, care este dreptate, prin care “ceea ce este al meu e al meu” și “ceea ce este al tău e al tău”. Numai de la această garanție fundamentală este posibilă o comuniune și o apropiere adevărată. Această autonomie cu caracter inviolabil al persoanei devine o datorie de respect, pe care omul îl datorează altui om.

“Respect” provine de la “*respicere*” - a privi, a avea grijă, a ține seama de. Este actul prin care se manifestă atenție față de altul, se ține cont de el: “este capacitatea de a vedea o persoană” așa cum este, de a cunoaște trăsăturile sale individuale; îi descoperă demnitatea, libertatea, noblețea ființei și acțiunii sale și ia o atitudine; ia distanța cuvenită prin care persoana sa se poate pune în lumină.

R. Guardini spunea: “În respect omul renunță la ceea ce el de obicei face cu plăcere: și anume, să-și mărească posesiunea și să-și folosească ceva pentru scopul poporului. Aici însă se retrage, stă la distanță. Și astfel se naște un spațiu spiritual în care ceea ce merită respect se poate afirma, se poate prezenta liber și poate străluci”. Această atitudine nu trebuie să ne determine să ne gândim la o atitudine pasivă, inertă a respectului. A nu invada domeniul altuia, a nu depăși anumite limite, a nu ridica mâna, nu înseamnă “a nu fi activ”; ci înseamnă a consimți, a favoriza înseamnă: a voi ca altă persoană să crească și să se dezvolte în ceea ce este. Respectul este o modalitate a iubirii, a iubirii creative. Fiecare începe cu respectul și cere respect. Nici o iubire nu poate supraviețui atunci când lipsește respectul.

Iubirea și dreptatea lui Dumnezeu sunt caracterizate de un respect profund. Respectul acordat omului de Dumnezeu este demnitatea omului care își are originea și forma în El: “*l-ai făcut numai cu puțin inferior*

ingerilor, l-ai încununat cu cinste și măreție; i-ai dat în stăpânire lucrurile mâinilor tale, toate le-ai pus la picioarele lui” (cfr. Ps. 8, 6-7). Această demnitate de slavă și de cinste constă mai ales în libertatea umană. Dumnezeu ar fi putut să creeze omul în stare de necesitate, legat de un bine; în schimb, Dumnezeu îl vrea *“după imaginea și asemănarea sa”* (cfr. Gen. 1,26-27, cfr. Înt. 2,23; Ec. 17,3): cu intelect, conștient și liber. El veghează asupra libertății omului, nu limitând-o sau condiționând-o într-un mod sau altul, netolerând nici o violare, ci din contra, eliberând-o în permanență. Aceasta este semn de mare respect; dovadă este însăși judecata sa. Aceasta este un semn al cinstei față de om, de vreme ce Dumnezeu plasează omul sub norma responsabilității. Înainte de toate, respectul din partea lui Dumnezeu față de om stă la baza existenței lui. Dumnezeu nu are deloc nevoie de o ființă limitată; și totuși vrea ca ființa limitată să existe, și să existe în mod liber. El vrea să o păstreze în esența ființei sale, eliberând-o în permanență cu puterea sa: *“În el noi trăim, ne mișcăm și suntem”* (cfr. Fapt. Ap. 17,28). Respectul Creatorului este “spațiul” în care noi existăm” – spune R.Guardini.

Revelarea deplină a acestui respect dumnezeiesc este Cristos, venit să redea și să recunoască omului demnitatea, cinstea și slava pierdute. În el suntem fii și moștenitori: *“Și dacă suntem copii, suntem și moștenitori: moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Cristos, dacă suferim cu adevărat împreună cu el, ca să fim și slăviți împreună cu El”* (cfr. Rm. 8,17) și chemați de Dumnezeu să intrăm în posesia aceleiași slave a lui Cristos (cfr. 2Ts. 2,14). *“Noi reflectăm ca într-o oglindă strălucirea Domnului, suntem transformați în aceeași imagine, cu o strălucire din ce în ce mai mare, prin acțiunea Duhului lui Cristos”* (cfr. 2Cor. 3,18). Configurați după imaginea lui Cristos și în calitate de ucenici și slujitori credincioși, însuși Tatăl ne respectă și ne cântărește: *“Dacă Îmi slujește cineva, să Mă urmeze; și unde sunt Eu, acolo va fi și slujitorul Meu. Dacă îmi slujește cineva, Tatăl îl va cinsti”* (cfr. In. 12,26).

Acest mister al respectului dumnezeiesc trezește în noi respectul pe care îl datorăm altora: *“să respectați pe toți”* (cfr. 1Pt. 2,17); *“străduiți-vă în a vă stima unii pe alții”* (cfr. Rm. 12,10). Există un respect fundamental care revine tuturor și care se bazează pe demnitatea persoanei și un respect special misiunii și meritului fiecăruia. Așa cum

este respectul – amintit în diferite ocazii de cuvântul lui Dumnezeu – datorat, de exemplu: părinților, autorității, slujitorilor lui Dumnezeu, educatorilor, binefăcătorilor.

În reflexia teologico-morală, virtutea respectului a găsit două dimensiuni de aplicație; acela al demnității, care aduce cu sine atitudinea de onoare și acela al intimității, care aduce cu sine obligația secretului.

Onoare și secret, în afară de faptul că indică “virtutea” respectării demnității și intimității (ca secret personal).

Demnitatea și intimitatea sunt exigențe ale persoanei, ce nu poate fi înțeleasă și realizată fără ele. Dar în același timp stau la baza conviețuirii între oameni: nici o comunitate sau grup social nu sunt posibile fără considerarea demnității și intimității personale. Se angajează mai întâi de toate persoana în conservarea propriei demnități și a propriei intimități; în același timp angajează pe oricine în domeniul onoarei și secretului datorat altora. Tratatând despre onoare și despre secret ca datorii și virtuți sociale, aici este privilegiat și aprofundat acest al doilea aspect.

Onoarea

Onoarea este atitudinea de atenție, de stimă și de venerație pentru demnitatea unei persoane, bazată pe valoare și merit. Demnitatea fundamentală pe valoare este aceea inerentă chiar ființei persoanei. Demnitatea de merit este cea care se datorează acțiunii sale.

Atenția este onoarea fundamentală și elementară care trebuie dată unei persoane. Nu este necesar deloc să se presupună valori sociale – calități, fapte deosebite, nivel moral ridicat sau orice alt lucru – ci este vorba de realitatea de fapt că celălalt există și are libertate și responsabilitate. Ori cum s-ar prezenta persoana, ea este vrednică de onoare. Oricât de josnic, infam ar fi cineva, nu va putea fi tratat sau considerat ca un lucru; el își păstrează totdeauna demnitatea de persoană.

Onoarea aparține iubirii, așa cum strălucirea aparține luminii și lumina aparține soarelui. Când îl iubim pe aproapele, vrem să-l onorăm, să-l cinstim, dacă-l putem onora – spune B. Haering în *La legge di Cristo III. Morale speciale, Brescia, 1972*.

De-a lungul istoriei, onoarea a fost totdeauna ca una din cele mai mari bunuri sociale. În mod direct, ea nu este o calitate morală, și totuși

posedă o caracteristică morală deosebită pentru persoană, pentru grup și societate.

Prin “onoare” înțelegem bunul renume sau stima publică de care se bucură cineva. Recunoașterea externă a onoarei înseamnă respect. “Onoarea” impune respect și autorespect, adică o reverență care presupune o atenție deosebită de iubire, devoțiune, teamă, omagiu, respect. Numim “amabilitate” (*honestas*) valoarea înaltă a unui om cinstit, care merită onoare pentru integritatea sa. Sfântul Toma de Aquino, inspirându-se din Aristotel, definește onoarea ca o “manifestare a revelației și care este o dovadă a virtuții” (cfr. *Summa Theologica II-II, q.103, a.1*). Pentru doctorul angelic, din onoarea datorată unei persoane derivă slava sa, întrucât recunoașterea socială și lauda socială pun în evidență în fața altora valoarea acelei persoane.

Ca punct de plecare pentru a putea da și primi cu adevărat onoare este *stima de sine și față de aproapele*. Fără respectul reciproc nu pot exista relații sănătoase, și prin urmare nici onoare autentică.

Stima este onoarea bazată pe buna reputație, pe aprecierea și recunoașterea activă a valorii morale, a bunelor calități și a meritelor unei persoane.

Autenticitatea stimei creștine pe care o manifestă față de persoana proprie se manifestă și este dovedită de stima față de aproapele. Dacă aceasta lipsește, e semn că nu recunoaștem încă pe aproapele în adevărata sa demnitate de persoană înaintea lui Dumnezeu. Acolo unde măreția persoanei nu este luată în considerație, este imposibilă o adevărată atitudine de stimă față de aproapele – spune B.Haering în *Liberi e fedeli in Christo. Teologia morale per preti e laici, Roma 1980*. De aceea stima trebuie să se manifeste și în fața celor umili, mici, săraci, etc.; a nu stima pe cineva disprețuit sau neajutorat, înseamnă a ajunge la o considerare exterioară și utilitaristă a valorii și a meritului.

Lipsa de stimă înseamnă înainte de toate indiferență și dezinteres față de altul; apoi lipsa de stimă poate fi indiciul unei atitudini de resentiment și de invidie pentru măreția – bunul renume, onoare, valori morale ale altuia. Lipsa de stimă se poate manifesta și prin aceea atitudine de vulgaritate și de exploatare a celui mic, neajutorat, sărac. În cele din urmă, înseamnă dispreț, care se exprimă în interior și judecată temerară și în

suspiciune; în exterior, se exprimă, în insultă, în calomnie, în defăimare, în vorbire de rău, denigrare.

Venerația – este onoarea bazată pe reverență, devoțiune și respect profund pentru acel caracter de mister sacru care caracterizează valoarea, misiunea și carisma persoanei. Nu este un mod de a îndepărta, ci de a regăsi persoana aproapei lui Dumnezeu. Absența venerației înseamnă profanare și banalizare.

Onoarea creștină își are legile sale structurale

Că omul poate și trebuie să caute, să dea și să primească onoare este o exigență profundă a naturii umane. Totuși, posibilitatea unor pericole și devieri trebuie să facă creștinul atent față de motivele care inspiră onoarea și mijloacele care o protejează.

- Onoarea trebuie să fie edificată pe o valoare adevărată, care pornește de la sfințenia și slava lui Dumnezeu care se manifestă în creatura sa.

- Onoarea datorată aproapei trebuie să poarte semnul Crucii lui Cristos.

La acest paragraf aducem o completare la cele spuse despre fundamentul respectului.

Adevăratul fundament al onoarei. Fundamentul oricărei demonstrații și căutări a onoarei trebuie să fie valoarea interioară, stima în interiorul sufletului. Acest fundament e triplu.

Motivul cel mai puternic și universal al stimei și al onoarei este datorat asemănării naturale și supranaturale a omului cu Dumnezeu. Ne îndepărtăm să tratăm corect spiritul onoarei și al onestității creștine când se omagiază calitățile externe (frumusețea, abilitatea, forța fizică, bogăția), apreciindu-le mai mult decât demnitatea inalienabilă a persoanei, poate chiar mai mult decât demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. Omul merită cea mai înaltă stimă și cea mai înaltă onoare când trăiește în harul lui Dumnezeu. Chiar și cel păcătos, chemat în permanență de infinita milostivire a lui Dumnezeu la o viață de prietenie cu el, merită și trebuie să fie respectat.

O mare importanță are motivul unei vieți bune din punct de vedere moral; mai ales că o asemenea viață pune în evidență valorile care inspiră atitudinea de onoare: viața orientată total spre Dumnezeu.

În afară de aceasta, merită onoare orice profesie întrucât este o slujire reală în vederea binelui comunității, cu cât cineva este mai sus și mai onorat, cu atât trebuie să se angajeze mai mult în slujba altora.

O onoare deosebită revine autorității, care întrupează onoarea care revine suveranității lui Dumnezeu și anume, autoritatea civilă: *“Dați deci tuturor cele ce sunteți datori: celui cu darea, darea; celui cu vama, vamă; celui cu teama, teamă; celui cu cinstea, cinste”* (cfr. Rom. 13,7); *“Dați tuturor cinste, iubiți frația, temeți-vă de Dumnezeu, cinstiți pe împărat”* (cfr. 1Pt. 2,17); și mai ales *autoritatea spirituală* și preoții pe care Dumnezeu i-a rânduit spre slujirea suveranității sale: *“Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă, și cel ce se leapădă de voi se leapădă de Mine; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine”* (cfr. Lc.10,16); *“Vă mai rugăm, fraților, să cinstiți pe cei ce se ostensc între voi, care sunt mai-marii voștri în Domnul și vă povățuiesc”* (cfr. 1Ts. 5,12).

Sfânta Scriptură insistă cu tărie asupra onoarei care este datorată părinților, deoarece ei se află într-un mod cu totul special în slava creatoare a lui Dumnezeu: *“Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeu tău ți-l va da ție”* (cfr. Ex. 20,12); *“Să cinstească fiecare pe tatăl său și pe mama sa și zilele Mele de odihnă să le păziți, că Eu sunt Domnul Dumnezeu vostru”* (cfr. Lv. 19,3); *“Căci Dumnezeu a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, iar cine va blestema pe tată sau pe mamă, cu moarte să se sfârșească”* (cfr. Mt.15,4).

Persoanele în vârstă au dreptul la o onoare specială pentru experiența lor de viață și pentru demnitatea lor: *“Înainte celui cărunț să te ridici, să cinstești fața bătrânului și să te temi de Domnul Dumnezeu vostru”* (cfr. Lv. 19,32); *“Să fie înscrisă între văduve cea care nu are mai puțin de șaiszeci de ani și a fost femeia unui singur bărbat; Dacă are mărturie de fapte bune: dacă a crescut copii, dacă a fost primitoare de străini, dacă a spălat picioarele sfinților, dacă a venit în ajutorul celor strâmtorați, dacă s-a ținut stăruitor de tot ce este lucru bun”* (cfr. 1Tim. 5,9-10).

Onoarea sub semnul crucii lui Cristos.

Pentru a putea ocupa locul său între virtuțile creștine, ideea naturală de onoare trebuie să fie “răstignită și botezată”; cine mortifică sau înăbușă

instinctul natural al onoarei, nu poate nutri decât sentimente necorespunzătoare sau ambiție.

Prima caracteristică a onoarei trebuie să fie munca, povara, sudoarea frunții. Adevăratul sentiment de onoare nu se împacă cu omagiile nemeritate. Dacă onoarea trebuie să rămână totdeauna în splendoarea carității, atunci trebuie alimentată de spiritul de sacrificiu, specific iubirii. Din cauza carității, uneori trebuie să renunțăm la onoare, s-o sacrificăm pentru a apăra onoarea altora, sau să ne-o negăm unde lipsește o valoare obiectivă necesară.

Onoarea trebuie să fie totdeauna sub semnul slujirii sociale.

Pentru Împărăția lui Dumnezeu trebuie să fim totdeauna gata să suportăm insulte din partea celor răi. Asupra onoarei creștinului apasă povara crucii lui Cristos; izvorul de aur al onoarei noastre și a adevăratei slave veșnice este crucea lui Cristos: *"Iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Isus Cristos, prin care lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume"*(cfr. Gal. 6,14); *"Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Isus Cristos, și pe Acela răstignit"*(cfr. 1Cor. 2,2). A fi disprețuit pentru că suntem slujitori fideli ai lui Cristos este o onoare infinit mai mare decât toate laudele acestei lumi: *"Fericiți veți fi voi când vă vor ocări și vă vor prizoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minșind din pricina Mea"*(cfr. Mt. 5,11); *"De sunteți ocăriți pentru numele lui Cristos, fericiți sunteți, căci Duhul slavei și al lui Dumnezeu se odihnește peste voi; de către unii El se hulește, iar pentru voi se preaslăvește"*(cfr. 1Pt. 4,14).

Dorința stimei umane nu trebuie să fie niciodată motivul central și fundamental al acțiunii noastre. Onoarea primită la umbra crucii lui Cristos, un sentiment de onoare îndreptat spre cinstea și slava lui Dumnezeu trebuie să fie incluse în motivul dominant al carității – spune B.Haering.

Care sunt datoriile principale în raport cu onoarea externă

Atitudinea față de onoarea proprie

Creștinul nu trebuie numai să păstreze și să apere propria reputație pentru un motiv just, ci trebuie să caute și să accepte onoarea și recunoașterea din partea altora. Adevăratul sentiment de onoare și de umilință îi vor interzice să caute onoruri acolo unde nu a meritat. O dorință

exagerată care merge până la ambiție poate constitui păcat grav, fie din cauza unei pagube grave la adresa aproapelui sau a societății, fie din cauza inversării ordinii motivelor ca și cum onoarea în fața oamenilor ar valora mai mult decât onoarea lui Dumnezeu.

Nu este mai puțin periculoasă și *indiferența* și insensibilitatea față de onoare, mai ales când provine dintr-o atitudine fundamentală cu caracter antisocial sau dintr-o atitudine de dispreț a altora.

Cine simte că nu merită onoarea trebuie s-o refuze, sau dacă aceasta nu servește la cauza împărăției lui Dumnezeu, trebuie să se angajeze serios pentru a o merita. O onoare nemeritată nu poate fi niciodată motiv de mândrie sau de satisfacție, ci mai curând de durere și rușine.

Bunul renume trebuie căutat și păstrat cu orice efort, cu sentiment de responsabilitate față de societate, chiar și atunci când în interior nu suntem vrednici de ea. Dar apărarea onoarei nemeritate nu trebuie să devină ipocrizie, ci din contra trebuie să provoace în noi efortul necesar pentru recâștigarea meritului.

Este absolut interzis a se folosi de minciună sau de alte mijloace nesincere în vederea păstrării sau “stoarcerii” de onoare.

Un adevărat sentiment de onoare și de pudoare trebuie să oprească impulsul instinctiv de a ne lăuda pe noi înșine.

Datoria de a păstra propria onoare este gravă după specie, mai ales pentru aceia a căror influență în societate depinde în mare parte de bunul renume (părinți, educatori, preoți, autoritatea). Totuși creștinul, de multe ori, va trebuie să suporte în tăcere insultele grave și injuriile, fără totuși a compromite onoarea și influența sa socială. Este contrar, în orice caz, spiritului lui Cristos a răspunde cu ofensă la ofensă: *“Binecuvântați pe cei ce vă blestemă, rugați-vă pentru cei ce vă fac necazuri”* (cfr. Lc. 6,28); *“Și care, ocărât fiind, nu răspunde cu ocară; suferind, nu amenință, ci se lasă în știrea Celui ce judecă cu dreptate”* (cfr. 1Pt. 2,23); *“Și ne ostenim, lucrând cu mâinile noastre. Ocărâți fiind, binecuvântăm. Prigoniți fiind, răbdăm”* (cfr. 1Cor. 4,12).

În caz de extremă necesitate, o persoană publică poate apăra bunul renume împotriva agresorilor chiar și pe căi legale; o asemenea acțiune trebuie întreprinsă în vederea slujirii sociale a onoarei, cu spirit prompt de reconciliere, cu delicatețe față de onoarea altora, chiar a aceluia ce a făcut rău.

Apărarea onoarei proprii devine din punct de vedere moral absurdă când în același act se lezează pe nedrept onoarea altora. În mod normal nu trebuie să se meargă dincolo de limitele veracității și a apărării legitime, adică a apărării necesare a onoarei proprii – continuă B.Haering.

Atitudinea față de onoarea aproapelui

Fiecărui îi trebuie dată onoarea ce i se cuvine (cfr. Rm. 13,7). Fiecărei ființe care are demnitatea de persoană îi trebuie dată onoarea corespunzătoare: creștinului onoarea de creștin, autorității onoarea de conducere, celor buni onoarea virtuții: *“Cel mare și judecătorul și cel puternic se vor mări, dar nici unul dintre ei nu este mai mare decât cel care se teme de Domnul”* (cfr. Ec. 10,27-31). Deoarece datoria onoarei constituie lumina și căldura iubirii în comunitate, trebuie să dăm o onoare mai mare celor cu care suntem mai uniți.

Trebuie să stăruim mai mult în a onora decât a o căuta: *“În iubire frățească, unii pe alții iubiți-vă; în cinste, unii altora dați-vă întâietate”* (cfr. Rm. 12,10).

Trebuie să onorăm pe fiecare în parte, dar în mod special ar trebui să onorăm și comunitatea, mai ales Biserica.

Când e vorba de încurajarea binelui aproapelui cu o recunoaștere justă, nu trebuie să fim zgârciți în a-i da lauda meritată. Lauda nu trebuie să devină lingușire, așa cum dojana nu trebuie să se transforme în dispreț. A strica bunul renume sau onoarea aproapelui cu insulte este păcat grav.

O gravă violare a onoarei nu are loc numai într-un limbaj direct ofensator, ci și în refuzarea salutului, când se observă o expresie evidentă de ostilitate și dispreț, sau a altor semne de onoare, când comiterea lor în unele circumstanțe poate constitui o lipsă gravă.

Atitudinea ofensivă și insultele obligă la repararea, în mod obișnuit în forma unei demonstrații pozitive de onoare. Insultele grave se repară cerând expres iertare. O ofensă publică la adresa onoarei cere o reparare publică.

În cazul unor ofense reciproce și de aceeași pondere nu este obligatorie o reparare pe planul dreptății, deși caritatea cere o demonstrare a iubirii în scopul reconcilierii și în vederea instaurării unei atmosfere de adevărată frățietate.

Este necesară prevenirea și apărarea onoarei altora. Nu avem responsabilitatea numai cu privire la onoarea noastră, dar și o coresponsabilitate față de onoarea aproapelui nostru. A apăra și a promova pozitiv bunul renume și onoarea altora este o datorie care ne este impusă în limitele posibilităților noastre. De aceea sunt păcate grave: calomnia și defăimarea, critica neîntemeiată, complăcerea în a asculta și iresponsabilitatea în a permite defăimări și critici.

Disponibilitatea

În afară de recunoaștere-respect, ca bază de realizare a iubirii, este și *disponibilitatea*: capacitatea de dăruire de sine și de primire a altuia. A iubi înseamnă mai mult decât a recunoaște, a respecta binele, dreptul și demnitatea altuia: înseamnă un act de acceptare a altuia în însuși actul dăruirii.

Vom încerca să analizăm profunzimea acestei disponibilități în modurile concrete în care se realizează.

“A accepta pe altul dăruindu-te” – disponibilitatea

Existența persoanei umane presupune o capacitatea “de a fi pentru alții”, a fi disponibili; iubirea înseamnă a concretiza această relație intersubiectivă și socială.

La originea disponibilității stă tocmai această prezență a altuia, a aproapelui: prezența sa pe scena existenței mele nu este o prezență indiferentă și de trecut cu vederea, deoarece libertatea mea se definește în raport cu altul ca disponibilitate sau indisponibilitate.

Indisponibil înseamnă “a fi ocupat de sine”, înseamnă a nu avea loc pentru altul; în acest caz acest “altul”, chiar dacă nu este ignorat, chiar dacă nu este un concurent sau un rival, are numai funcție de intermediar sau de suport pentru propriile interese. Prezența altuia pe scena existenței trezește în cel indisponibil o atitudine de *indiferență* sau *dezinteres*, de *rivalitate* sau *supărare* (celălalt e împotriva mea), de stăpânire sau de aservire (celălalt în funcție de mine).

Un exemplu: indisponibil este “bogatul” din Evanghelie; el este cu totul preocupat de sine și averea sa, el se identifică cu averea sa, preferă

“a avea” decât “a fi”, preferă avantajul material decât împărtășirea a tot ceea ce posedă. S-a stabilit în el un fel de dependență de tot ceea ce posedă: de aceea sfârșește prin a fi absorbit de averea sa. El nu are sau și-a pierdut libertatea de a da *dăruindu-se*.

A fi disponibil înseamnă a fi eliberat de prezumția de “a avea” și de posesiune; înseamnă capacitatea de a stabili o întâlnire creatoare “cu altul” (aproapele) care devine cu mine un proiect de viață și de posibilitate care se pot realiza *împreună*: el este cu mine, prezența sa este revelatoare: îl caut, îl întâlnesc, îl primesc, mă dăruiesc. Nu-l reduc la aspirațiile și orizontul meu; ar însemna să mă folosesc de el; dar îl vreau cu mine pentru sine, în caracterul irepetabil al ființei sale și în caracterul inviolabil al conștiinței sale.

Primul semn de disponibilitate este să veghez, să fiu atent asupra acestei caracteristici singulare și intangibile; înseamnă a-i vrea binele respectând persoana sa. Numai așa se pun bazele unor relații de fraternitate, de comunitate, de prietenie, de sociabilitate creatoare.

În *al doilea* loc disponibilitatea este o iradiere a *carității* biblice (agape) prin care, pe fața aproapelui strălucește imaginea lui Dumnezeu (cfr. Gen. 1,27) și modul de a fi angajat pentru altul înseamnă a fi pentru Cristos (cfr. Mt. 25,40). În acest caz disponibilitatea se traduce prin a poseda *libertatea* în vederea carității. “*Cristos ne-a eliberat pentru ca să rămânem liberi*” (cfr. Gal. 5,20; cfr. 8,36):

- eliberați de păcat – adică de egoism și mândrie
- liberi pentru frați: expresie a libertății noastre pentru Dumnezeu.

Și atunci disponibilitatea devine *forma* și *capacitatea* libertății noastre pentru Dumnezeu, caracterizată de libertatea noastră de fii ai lui Dumnezeu. Prin această *libertate* creștinul își îndreaptă privirea de la sine, de la “propriul interes”, pentru a căuta un altul, “interesul altuia”, spre a imita – *să aveți în voi aceleași sentimente*”, pe “*Cristos care, deși era de o ființă cu Dumnezeu, nu a socotit ca o cucerire egalitatea sa cu Dumnezeu, dar s-a înjosit pe sine luând firea de slujitor și făcându-se asemenea oamenilor, luând firea omenească s-a umilit pe sine însuși, făcându-se ascultător până la moarte și încă moartea pe cruce*” (cfr. Fil. 2, 4-8). Așa cum mărturisește Biserica, Isus a făcut toate acestea “*pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*”.

Ascultarea sa față de Dumnezeu se manifestă în *dăruirea* sa fiilor lui Dumnezeu: modul său de a fi pentru Dumnezeu se manifestă în modul său de a fi pentru oameni, ca expresie a unei *disponibilități* unice și radicale.

Această libertatea de disponibilitate, în care am fost botezați, devine documentul de identitate a vieții creștine: *“Dumnezeul statorniciei și al mângâierii să vă dea aceleași sentimente unii față de alții după exemplul lui Cristos. De aceea fiți primitori unii față de alții, precum Cristos v-a primit pe voi, spre mărirea lui Dumnezeu”* (cfr. Rom. 15,5-7). Acest a fi “primitor” înseamnă “dilatarea propriei inimi” față de altul (cfr. 2Cor. 6,11-13), *“precum și Cristos ne-a iubit și s-a dat pe sine pentru noi”* (cfr. Ef. 5,2).

“Primire” și “dăruire” devin semnele caracteristice ale libertății unei persoane care își pune propriul bine numai în sine, dar în altul, recunoscând la lumina Evangheliei, că “cine își iubește viața o va pierde, și cine o urăște în această lume o va pierde în amiaza mare”... *“Atunci vei striga și Domnul te va auzi; la strigătul tău El va zice: Iată-mă! Dacă tu îndepărtezi din mijlocul tău asuprirea, amenințarea cu mâna și cuvântul de cârtire. Dacă dai pâinea ta celui flămând și tu saturezi sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei. Domnul te va călăuzi neconținut și în pustiu va sătura sufletul tău. El va da tărie oaselor tale și vei fi ca o grădină adăpată, ca un izvor de apă vie, care nu seacă niciodată”* (cfr. Is. 58,9-11).

Astfel sub semnul *disponibilității* este pusă unitatea vieții religioase și a vieții naturale: când omul “regăsește” pe aproapele, se regăsește pe sine și pe Dumnezeu; la fel de adevărat este și opusul: a întoarce spatele aproapelui, în atitudine de dezinteres, refuz, neangajare, înseamnă a sărăci propria viață, înstrăinând-o de Dumnezeu; este greșeala indisponibilității.

Moduri concrete de a realiza disponibilitatea

Disponibilitatea, ca o cale de realizare a iubirii, se reflectă în virtuțile sociale speciale care o exprimă în mod eficace.

Iubirea este supusă inflației atunci când disponibilitatea este readusă la afirmații estetice speciale de principiu fără a trece la traducerea în practică a atitudinilor și exigențelor dictate de iubire. Iubirea devine

sentimentală, emoțională sau abstractă, ideală; în orice caz, o iubire care nu are nici o repercusiune pe plan social. Noi *“am cunoscut iubirea. El și-a dat viața pentru noi; deci și noi trebuie să ne dăm viața pentru frații noștri. Dacă cineva are bunurile lumii și își închide inima față de fratele său pe care îl vede în necesitate, cum poate să rămână în el dragostea lui Dumnezeu? Copiii mei, să nu iubim cu vorba și cu limba, ci cu fapta și cu adevărul”* (cfr. 1 In. 3,16-18).

Unei iubiri “cu faptele și în adevăr” îi răspunde exigența unei determinări efective a atitudinilor sau virtuților în care se întrupează **disponibilitatea**. *“În aceasta vom cunoaște că suntem din adevăr și în fața lui Dumnezeu vom afla odihnă inimii noastre”* (cfr. 1 In. 3,19).

Înțelegerea

A înțelege pe cineva înseamnă a-l lua așa cum este, nu așa cum îl vreau eu să fie, dar privindu-l de la locul său, din perspectiva sa; este un mod de a mă identifica cu el; în starea lui, în structura lui; înseamnă a depăși aparențele pentru a pătrunde în interiorul său.

A manifesta înțelegere față de aproapele, nu înseamnă a-l reduce la punctul meu de vedere, nu înseamnă a nu-l recunoaște în ceea ce are specific, filtrându-l prin prisma prejudecăților mele sau cunoscându-l printr-o teorie generală.

A manifesta înțelegere înseamnă a-i merge în întâmpinare, a-l primi așa cum se prezintă:

Exercitând cu atenție “înțelegerea” se exprimă deplina disponibilitate față de altul; acest “altul” – aproapele – de multe ori are nevoie și vrea numai să fie înțeles; înțelegerea îl poate reînnoi, îl poate transforma.

A înțelege pe aproapele înseamnă a mă rupe pe mine pentru a mă identifica cu condiția lui: *“m-am făcut totul pentru toți pentru mântuirea tuturor”* (cfr. 1Cor. 9,22), spune Sf. Paul, punând în lumină virtutea revelatoare și eliberatoare a înțelegerii.

A înțelege pe aproapele nu e un mod de recepționare inertă, consolatoare, dar o primire activă, care reînnoiește, care recrează: este prima formă de disponibilitate.

Atenția plină de grijă

Cine iubește, se interesează de viața celui iubit; acest interes pentru viața celui iubit e preocupare, atenție plină de grijă.

Preocuparea este o grijă plină de afecțiune și activă față de aproapele: a avea la inimă preocupările sale și angajarea pentru el. De aceea aproapele nu e nici uitat, nici trecut cu vederea, dar este primit activ și pentru care se manifestă grija în modul său de a fi sau în necesitățile sale. Această grijă devine mai urgentă când aproapele are nevoie de mine pentru a-și găsi identitatea.

De aceea prima *preocupare* trebuie să se manifeste față de copil, bolnav, handicapat, bătrân, necunoscut, etc.

Preocuparea nu are ca punct de referință oportunitatea personală, ci necesitatea concretă a aproapelui; nu se limitează numai la un cerc restrâns de “cunoscuți”, ci se întinde și la cei necunoscuți, cei îndepărtați care așteaptă o intervenție.

Preocuparea exprimă astfel o iubire care ne angajează prompt: “*luați parte la nevoile sfinților*” (cfr. Rm. 12,13), ne invită Sf. Paul, îndemnând la o caritate “*fără ascunzișuri*” (cfr. Rm. 12,9), deoarece, de la râvna față de alții este pusă la încercare sinceritatea iubirii voastre (2Cor. 8,8). Adevărata iubire “*nu caută propriul interes*” (1Cor. 13,5), deoarece este atentă totdeauna la cel al altuia.

Bunătatea sau bunăvoința

Disponibilitatea are un stil care o exprimă și pune amprenta pe toate manifestările sale: este stilul *bunătății*. Bunătatea sau bunăvoința (benignitas, suavis). “*Dragostea e binevoitoare: nu invidiază, nu se laudă, nu caută ale sale...*” (cfr. 1Cor. 13,4...): este caritate care se bucură de binele altuia.

“Ea naște dintr-o bună dispoziție față de alții, favorizând acel spațiu deschis și liber în care aproapele se manifestă” spune R.Guardini.

În acest sens Dumnezeu este bun prin excelență: “*Bun este Domnul față de toți, bunătatea lui se răspândește la toate creaturile*” (cfr. Ps. 145,9; cfr. Ps.31,20; 119, 68). Prin ce?

- prin bunătatea sa cheamă creaturile la existență și le susține în ființa lor (cfr. Ps. 104,28);

- omul, *“gustă și vede cât de bun este Domnul pentru că este bun”* (cfr. Ps. 34,9);

- omul este chemat să-l *“celebreze pe Domnul pentru că este bun”* (cfr. Ps. 100,5; 106,1; 107,1; 136,1);

- această bunătate a lui Dumnezeu s-a revelat în mod perfect în opera de re-creare și de răscumpărare (cfr. Tit. 3,4-6; Ef. 2,7);

- bunătatea sa față de noi în Cristos trezește bunătatea necesară: *“Cine a experimentat bunătatea Domnului renunță la orice răutate”* (cfr. 1Pt. 2,1-3);

- ca atare bunătatea este inclusă în rândul roadelor Duhului Sfânt (cfr. Gal. 5,22), adică a noului principiu de viață realizat de Duhul Sfânt.

Într-adevăr, Duhul Sfânt revarsă în noi bunătatea lui Dumnezeu și noi o revărsăm cu bunăvoința noastră, cu blândețea, delicatețea, politețea, amabilitatea, cordialitatea noastră: *“noi ne prezentăm ca miniștri ai lui Dumnezeu cu bunătate”* (cfr. 2Cor. 6,6) sau *“cu o simpatie congenitală pentru orice om, cu un comportament care este acela al iubirii însăși pe planul mai concret: bunătatea în voce, o anumită iradiere a feței, o conduită care să inspire încredere, seduce și atrage pe alții”*- cum spunea B.C. Spicq în *“Les vertus humaines dans le Nouveau Testament”*.

În afară de toate stilul de bunătate este indicat de contrarul său, adică de cruzime, ferocitate, pe *“care harul lui Dumnezeu ne învață s-o respingem”* (cfr. Tit. 2,11-12) în toate manifestările sale: *“ceartă, mânie, rivalitate, defăimare, bârfeală, îngâmfare, agitație”* (cfr. 2Cor. 12,20), *“asprime, mânie, ură, țipăt și injurătură...împreună cu orice altă răutate”* (cfr. Ef. 4,31).

“Fiți buni unii cu alții” (cfr. Ef. 4,32). Bunătatea învinge orice barieră și favorizează încrederea, credibilitatea; prin ea eu mă fac acceptat și aproapele poate conta pe mine. Odată învinsă neîncrederea, el sintonizează în bunătate. Nu face zgomot, nu bruschează, nu invadează sfera intimă, nu pune în dificultate, dar cucerește cu forța atrăgătoare și transformatoare a bunătății, a gingășiei, a harului” scrie R. Guardini.

Politețea și civilizația

O bunătatea care dă formă efectivă și eficace comportamentului uman se exprimă și se concretizează în politețe. Aceasta este expresia deosebită a unui stil de cordialitate, delicatețe și bunătate. Este disponibilitate de bunăvoință care devine disponibilitate de amabilitate.

Oamenii vin de multe ori și în multe feluri în contact între ei. De calitatea acestui contact depinde în mare măsură și calitatea conviețuirii între oameni. O asemenea calitate este dată de conduita – bună sau rea – cu care ființele umane intră sau nu în contact. Eu pot fie să-l ignor pe celălalt și să-mi fac loc totuși; fie îl pot recunoaște și să-i manifest atenție.

Această atenție este politețe și bună educație; deoarece este un act de politețe, este rodul unei bune educații: educația ia o atitudine corectă pe care o cere întâlnirea sau prezența altuia în vederea unei conviețuiri bazată pe respect și care promovează demnitatea tuturor.

Ca bună educație, politețea, este virtutea modelatoare a trăsăturilor grosolane și neșlefuite; modelatoare a instinctelor de agresivitate și violență; purificatoare a unei spontaneități invadatoare a unei impertinențe cu sau fără limite; promotoare a unei atitudini demne și respectuoase. Această atitudine înseamnă a fi manierat; în același timp înseamnă demnitate, ținută demnă, amabilitate, discuție, afabilitate, corectitudine, bunăvoință, atitudine a cărei intensitate este dată de delicatețea și finețea în comportament. Cu cât este mai intensă politețea cu atât mai uman și umanizat este contactul social.

Fără îndoială, politețea crează o anumită distanță în raport. Dar este acea distanță necesară respectării spațiului fiecăruia; orice relație nu are loc prin nerecunoașterea, ci prin respectarea și promovarea libertății personale, scrie R. Guardini.

Ca virtute ce privește atitudinea exterioară – bunele maniere – politețea este expusă riscului formalismului: pericolul de a deveni numai simplă conveniență, amabilitate artificială, cochetărie seducătoare și ușuratică, sfârșind prin a masca și simula intențiile reale și dispozițiile interioare ale persoanelor și cu instaurarea unui context de prefăcătorie și ipocrizie, ce alterează orice raport uman. Astfel alienată, politețea este în mod inevitabil refuzată și dezapreciată.

Politețea, pe de o parte, nu este o simplă exterioritate, ci *expresia sufletească disponibilă*: din punct de vedere interior bine dispus, binevoitor. Ea este o epifanie de iubire – caritate – nu a iubirii mari față de aproapele, dar a iubirii mici, a iubirii de toate zilele (cfr. R.Guardini). Ea poate fi manifestată în mii de moduri venind în contact cu alții în fiecare zi – în casă, la serviciu, la birou, în căsătorie, la ghișeu, la plimbare sau la distracție, etc; în toate prima este caritatea. Deposdată de iubire, politețea se “îmburghezește”: astfel alienată ea nu mai este virtute, ci sclifoseală și artificiu.

Pe de altă parte, nu putem decide valoarea și actualitatea politeței după criteriile maximaliste de utilitate și eficiență. Fără îndoială, politețea nu contribuie la mânguirea veniturilor și nici la soluționarea marilor probleme sociale, nici nu face față situațiilor – limită în care oamenii și societatea se află. Ea face parte din acei micro-factori ai coexistenței umane de importanța căruia ne dăm seama mai degrabă atunci când lipsește. Lipsa de politețe în contactele și relațiile umane este totuși o mare lipsă, este mojie, comportament grosolan, vulgaritate, tupeu, necuviință, indiscreție, obraznicie, neînțelegere, rea creștere, trivialitate. Acest lucru nu este indiferent din punct de vedere social: co-existența umană are de suferit din lipsa ei.

Viața creștină nu numai că nu ignoră politețea, dar o cere ca o calitate a carității: “*iubirea nu e nerușinată*” (cfr. 1Cor. 13,5). “Caritatea știe că cel rău educat este totdeauna lipsit de iubire. Buna cuviință se referă la cadrul total al ordinei, al curățeniei și al frumuseții interioare și exterioare. Caritatea nu lezează această ordine” – spune H. Schiler în lucrarea sa “*Per una vita cristiana: fede, speranza, carita*”. Pentru creștin tot ce este destrăbălare e și necurăție de orice fel ... nici să nu fie vorba (cfr. Ef. 5,3-4). De unde avem îndemnul ca “*totul să fie săvârșit cu bună cuviință și rânduială*” (cfr. 1Cor. 14,40; cfr. 1Cor. 7,35; Col. 2,5); “*să ne purtăm cum se cuvine*” (cfr. Rm 13,13), în special “*cuvântul nostru să fie mereu cuviincios*” (cfr. Col. 4,6), “*din gura voastră să nu iasă nici o vorbă necuviincioasă, ci unul bun, în stare să înalțe la nevoie și să fie spre folosul ascultătorilor*”(cfr. Ef. 4,24).

Deci nu este vorba de bună cuviință formală și impusă, ci de caritatea care recrează, edifică și iriază o atitudine de politețe și bună creștere: “*lumina care luminează înaintea oamenilor, pentru ca văzând faptele*

voastre bune să-L preamărească pe Tatăl vostru care e în ceruri” (cfr. Mt. 5,16). De aceea Apostolul poate îndemna fără teamă de exagerare: “Bunătatea voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor” (cfr. Fil. 4, 5); este caritatea ce cucerește la bunătate, la înțelegere și spre lauda lui Dumnezeu.

Non-violența și blândețea

Un raport bun uman nu tolerează violența. Prin ea relațiile sociale ori sunt împiedicate, ori regresează în mod dezuman. Dacă această situație este evidentă în formele macroscopice, nu mai puțin adevărată este și la nivele mai reduse.

Violența prin sine este involutivă; prin ea se instaurează numai raporturi de forță, de oprimare, de dominație și prin urmare nasc reacții de forță, de apărare, de represalii sau de aservire, de resemnare, de inferioritate, de dependență – cfr. *Evangheliile nuntiandi*, 37. Acest lucru este valabil atât pentru violența social-politică, cât și pentru cea inter-individuală: logica este aceeași.

Nimeni nu poate trece cu vederea că în relațiile dintre oameni se infiltrează situații de violență și de nedreptate. Dar recurgerea la violență, pentru logica ce o animează, va constitui totdeauna o soluție nejustificată și detestabilă. Violența este prin sine negare a iubirii și a carității: pentru ea, aproapele este într-un mod sau altul dușmanul ce trebuie eliminat. Violența are la bază ura.

Chiar și binele care s-ar urmări, recurgându-se la violență, nu se poate compara cu prețul care se plătește pentru atingerea lui. De aceea violența va rămâne totdeauna o ispită ușoară și chiar fascinantă, de care adevărații iubitori de pace nu trebuie să se lase seduși.

La originea violenței stă totdeauna sau logica celui mai puternic, sau un act de disperare a celui mai slab: în primul caz e abuz, în al doilea o neîncredere radicală în resursele umane. Dar calea este aceeași: aceea a forței. Nu numai forța fizică și nu în mod necesar ea, dar și cea structurală, psihologică, morală. Avem violență în orice formă de dominație, de constrângere, de oprimare, de intimidare, de amenințare, de exploatare, de șantaj; fie că sunt forme declarate și evidente, fie că sunt ascunse sau sofisticate. Acolo unde libertatea altuia este împiedicată pe nedrept de o

libertate mai puternică – oricare ar fi natura pediciei – acolo are loc o violență în act. De aceea calea violenței este fără ieșire. E o cale ce pierde din punct de vedere uman și este impracticabilă din punct de vedere social.

În schimb, non-violența este renunțare la raportul de forță pentru a căuta rezolvarea tuturor conflictelor pe cale pașnică. La bază stă o credință fundamentală și structurală în om și în posibilitățile umane: deoarece tot ceea ce este uman stă la bază și subordonează tot ceea ce aparține de sfera animalelor. De aceea non-violența face ca rațiunea să prevaleze asupra instinctului. Rațiunea e logică, e adevăr, libertate, dreptate, e înțelegere și dialog; cu alte cuvinte e iubire. Non-violența e credința în forța transformatoare și revoluționară a carității și speranței împotriva oricărei speranțe: *“Nădăduind împotriva oricărei nădejdi, el a crezut că va ajunge tatăl multor popoare, după cum i se spusese: Așa va fi sămânța ta”* (cfr. Rm. 4,18). De aceea puterea rațiunii caută și găsește soluții și supune forța rațiunii, violenței.

Non-violența este modul uman de eliminare și rezolvare a conflictelor, modul uman de protest și de luptă, modul normal de a asigura reușita. Nu este un comportament pasiv de renunțare, un mod de evaziune, cum ar da de înțeles enunțarea negativă de “non-violență” – ci este un angajament activ și pozitiv, care nu renunță la competiție și la luptă, dar o face numai cu mijloace și metode pacifiste, ajungând chiar să sufere violența pentru a se elibera de violență.

Non-violența prezintă din punct de vedere pozitiv o caracteristică de blândețe. Ea tinde să prevină contrastele și ciocnirile, să domolească tensiunile, să domine indignarea și pacea. Blândețea înseamnă iubire în act care cucerește și edifică cu puterea dezarmată; blândețea este arma non-violențelor. Aceștia sunt făcători de pace și cei blânzi pe care îi ferește Cristos în cuvântarea de pe munte: *“Ferice de cei blânzi, căci ei vor moșteni pământul”* (cfr. Mt. 5,5).

Pentru creștini blândețea și pacea sunt roade ale Duhului Sfânt (cfr. Gal. 5,22); Duhul inițiază pe creștin la blândețea lui Cristos (cfr. Mt. 11,29; 2Cor. 10,1), la non-violența sa (cfr. Mt. 12,19; 1Pt. 2,21-23); El este cel care îi comunică pacea sa (cfr. In. 14,27). De aceea ucenicul lui Cristos *“nu răspunde cu rău la răul primit, nici cu insultă la insultă, ci dimpotrivă, cu binecuvântare”* (cfr. 1Pt. 3,9; cfr. Rm. 12,17), *“chiar*

până să sufere necazuri și pe nedrept” (cfr. 1Pt. 2,19). “Creștinul caută pacea și merge pe urma ei” (cfr. 1Pt. 3,11; cfr. Rm. 12,18), “tinde spre blândețe” (cfr. 1Tim. 6,11) și “se îmbracă cu sentimente de blândețe (Col. 3,12), deoarece astfel răspunde în mod corespunzător la chemarea primită (cfr. Ef. 4,1-2). Este tocmai stilul carității care “nu se mânie” și “nu ține cont de răul primit, dar “toate le acoperă, toate le crede, toate le nădăduiește, toate le îndură” (cfr. 1Cor. 13,5-7).

Gratuitatea și generozitatea

Contextul relațiilor sociale este caracterizat nu numai de raporturi de schimb, de concurență și de utilitate, dar în mod necesar și de relațiile de dezinteres, gratificare și dăruire, care pun în evidență specificul de a fi al omului (cfr. R.Guardini) și calitatea relațiilor sociale. Este de datoria fiecăruia să caute satisfacerea propriilor necesități și să atingă unele scopuri. Dar o societate care se îndreaptă în mod exclusiv spre raporturi de simplu interes nu va deveni niciodată o comunitate umană, deoarece este construită pe avantaj și rivalitate; pe suspiciune și neîncredere. “În raporturile umane nu se îndreaptă spre alții cu disponibilitate, dar vrea totdeauna ceva; vrea să facă impresie, să trezească invidie, să caute propriul avantaj, să înainteze într-un mod sau altul. Laudă cu scopul de a fi laudat; face cu plăcere, dar pentru a putea să ceară altceva de la cineva după aceea. Cu alte cuvinte, în celălalt cel interesat nu vede omul, dar vede bogăția sau poziția socială, în orice caz totdeauna concurența în existență. Cine are de-a face cu el simte alarma; de aceea trebuie să fim atenți. Schimbul liber reciproc, în care se realizează raportul uman autentic, nu reușește” – după cum afirma R. Guardini.

Din contra, relațiile sociale sunt cu atât mai umane și mai umanizante cu cât poartă amprenta gratuității. Gratuitatea e dezinteres, de aceea a da înseamnă a dăru și a ierta. Dezinteres, adică absența unor scopuri secundare, de scopuri care în cele din urmă, se reflectă asupra persoanei proprii. Cel dezinteresat este cu adevărat liber să iubească în mod oblativ, pentru că este eliberat de scopuri și intenții care îl împiedică să vadă cu adevărat omul în altul, în sensul de a fi *cu* și *pentru* el, așa cum se află el: situație de bucurie, de durere, de muncă, de necesitate: situația lui, nu situația mea sau cum aș vrea eu să fie. În această eliberare sau deșertare

de mine, modul meu de a fi și modul meu de a mă angaja devine dăruire, prezență care dăruiește.

Recunoștința

Gratuitatea în relațiile umane implică o reciprocitate de recunoștință. Gratuitatea necondiționată a donatorului presupune în beneficiar o atitudine echivalentă. În acest sens se profilează obligația morală ca la gratuitate și generozitate să se răspundă cu recunoștință.

Recunoștința este o primire plină de re-cunoaștere, prin care eu primesc darul privind în ochi donatorul. În această situație îl cunosc din nou: îl recunosc prieten, binefăcător, tată, frate, etc; re-cunoașterea mea devine astfel grațitudine: act de onestitate și de adevăr, primind darul, ader la donator pentru a-i spune: "Mulțumesc!"

De vreme ce recunoștința este un act al întregii persoane, ea nu se poate limita numai la o atitudine interioară, dar trebuie să se încorporeze într-o gamă vastă de atitudini active și revelatoare care merg de la acceptarea binefacerii până la apreciere, memorie, voința de a răspunde tot cu un gest de binefacere. Disponibilitatea generozității trezește disponibilitatea recunoștinței; în acest act o importanță deosebită o are sinceritatea expresiei: astfel un "*mulțumesc*" însoțit de un zâmbet sau de o prezență poate fi indiciul unei recunoștințe mai bogate decât un simplu act formal de manifestare a recunoștinței printr-un cadou.

Mila: binefacere și iertare

Existența umană este caracterizată în permanență de măreție și de mizerie: măreția pentru demnitatea și posibilitățile sale; mizerie pentru caracterul ei precar și limitele de care este afectată în diferite moduri. De aceea, de când există omul, el se îndreaptă spre alt om – și în ultimă instanță spre Dumnezeu – întinzându-i într-o oarecare măsură mâna. Disponibilitatea cu care altul îi vine în mod gratuit în ajutor este *mila*.

Mila este un bine care se apleacă asupra mizeriei umane: dacă e mizerie fizică această milă se cheamă binefacere și/sau pomană; dacă este mizerie morală se cheamă iertare. Ea cuprinde toată persoana, chiar în profunzimea spiritului său, acolo unde este experimentată ca milă și

compasiune; aceasta este expresia unei practici intime și personale la vederea suferinței altuia.

În milă ceea ce contează este inima care se apleacă asupra mizeriei umane, avându-și originea în dragoste și iradiind totdeauna dragoste din partea cea mai intimă, a persoanei. Fără această milă sau compasiune, binefacerea se formalizează în mod birocratic. Mai gravă este situația când se ajunge la o atitudine de nemilostivire, ceea ce este echivalent cu a spune despre cineva că este fără inimă sau tare de inimă.

Ca expresie a iubirii mila este prin sine străină de orice atitudine de superioritate pentru cine o primește. Ea nu crează nici distanțe, nici nu denivelează, ci unește într-o reciprocitate de nevoi și de ajutor bazată pe gratuitate și recunoștință, și prin urmare și pe dezinteres, generozitate, discreție.

Mila prezintă un aspect social reciproc: nu există numai binefăcători sau numai nevoiași; la acte de milostivire suntem chemați cu toții, pentru că toți avem nevoie de ea. Mila omului trebuie să fie iradierea milei lui Dumnezeu; adevărata milă a omului față de aproapele trebuie să fie determinată și să provină din milostivirea divină. Acolo unde lipsește credința în Dumnezeu, lipsește sau dispare și izvorul milei și în acest caz omul se încredințează numai dreptății care, fără milă, provoacă indiferență, ranchiună, ură.

Creștinul trebuie să se lase pătruns de iradierea milei lui Dumnezeu, care este bogat în milă, pentru iubirea cea mai mare cu care ne-a iubit, *“deși eram morți din cauza păcatelor noastre, ne-a făcut să avem viață în Cristos”* (cfr. Ef. 2,4-5).

Mărturia: exemplul vieții și apostolatul

Orice om acționează și trăiește împreună cu alți oameni. Aceasta este un lucru evident, dar se profilează și o datorie:

- lucru evident de la care nu se poate sustrage nimeni, deoarece într-un mod sau altul omul vine în contact cu alții;
- datorie, deoarece acțiunea omului se desfășoară înaintea altora și devine revelatoare a persoanei în cauză: această revelare este o mărturie.

A mărturisi înseamnă o atestare de sine înaintea altora; nu ca o etalare obiectivă, dar ca manifestare subiectivă. În acest sens, *a da mărturie* nu înseamnă numai transmiterea unui bagaj de cunoștințe, ci o participare, o comunicare a unui adevăr care constituie omul ca persoană. Orice mărturie înseamnă întotdeauna comunicarea sau revelarea unei experiențe personale despre adevăr înaintea altora; *a da mărturie* înseamnă în acest caz, a reflecta lumina adevărului, a iubirii ce se află în mine.

Prin mărturia personală, aproapele nu este numai informat sau instruit, pentru că mărturia nu acționează numai pe planul posedării (“a avea”), dar și pe planul existenței (“a fi”). Nu comunic numai un simplu lucru, dar mă comunic pe mine însumi, iar aproapele nu primește numai un simplu lucru, dar mă primește pe mine, comunică cu mine. În mărturie adevărul nu se transmite fără mine; adevărul mărturisit este adevărul recunoscut și primit în sânul unei comunicări care este ca și co-existență; în acest caz adevărul nu constituie un element de erudiție, ci de gratificare, de reînnoire, de creștere. Numai astfel mărturia devine prezență ce transformă și exercită o influență decisivă asupra vieții cuiva.

Pentru a-și atinge efectul, mărturia trebuie să fie comunicare a întregii persoane; limitarea numai la cuvinte este puțin credibilă. Mărturia are în vedere întreg comportamentul uman: alinierea sa la adevărul de mărturisit, coerența sa, permanența sa oriunde și totdeauna. Mărturia este un mod de a fi, de a acționa, chiar înainte de a vorbi. Persoana se face cuvânt înaintea altora: de aceea aproapele primește mai curând decât ascultă, recunoaște mai curând decât cunoaște.

Prin mărturie, omul comunică adevăruri-virtuți-valori, cum ar fi sensul vieții, credința și speranța în Dumnezeu. De aici rezultă responsabilitatea și datoria morală care privește creștinul, când este vorba de mărturie. Oricine răspunde de mărturia pe care trebuie s-o ofere în condiția sa specifică și în alegerea sa vocațională și profesională. Este datoria exemplului vieții și a exemplului bun: este datoria “edificării reciproce”, la care ne îndeamnă Sf. Paul: *“Drept aceea să urmărim cele ale păcii și cele ale zidirii unuia de către altul”* (cfr. Rm. 14,19). A renunța la exemplul bun înseamnă a te sustrage de la o gravă datorie socială și nu numai atât: lipsa de mărturie poate implica răspunderea pentru consecințele unei fapte și atitudini ale altora și ale sale, pentru că fiecare dintre noi este responsabil nu numai de sine, dar și de alții: de toți cei care în diferite

moduri întră în raza de iradiere pozitivă. Prin a renunța la exemplul bun se ajunge la exemplul rău. Exemplul rău este provocator și seducător la rău. Putem avea aici scandalul care este dat printr-un comportament necorespunzător.

Mărturia creștinului prin întreaga sa existență cunoaște o formă specială de manifestare: apostolatul. După exemplul apostolilor – în calitate de apostol al lui Cristos – creștinul trăiește ca mărturie propriul apostolat. Apostolatul nu trebuie înțeles ca un sistem de îndoctrinare sau de propagandă, ci “datoria de a da mărturie despre Evanghelie” (cfr. Fap. Ap. 20,24). Apostolatul nu-l demonstrează pe Cristos, ci îl arată; la originea și la baza apostolatului stă nu o cunoaștere obiectivă ci o cunoașterea vie a lui Cristos, este atestarea cu întreaga viață înaintea tuturor, cine este Cristos pentru mine; “*voi îmi veți fi martori până la marginile pământului*” (cfr. Fap. Ap. 1,8).

Precum Isus, “*martorul fidel*” (cfr. Fap. Ap. 1,5), care “*a venit în lume ca să dea mărturie despre adevăr*” (cfr. In. 18,37), la fel și apostolii au fost trimiși ca “*martori al tuturor faptelor săvârșite de el*” (cfr. Fap. Ap. 10,39), ca “*mesageri ai mărturiei despre Dumnezeu*” (cfr. 1Cor. 2,1): în fața acestei mărturii creștinii se deschid la credința în Cristos.

Creștinul își trăiește apostolatul ca expresie a carității de care arde pentru a-l face prezent pe Cristos altora. De aceea el nu trebuie să trăiască în mod indiferent în prezența altora: el trebuie să devină un semn transparent și eficace al lui Cristos cu cuvântul și cu viața (cfr. 1Cor. 11,1).

Aceasta cere capacitate de a îndrăzni, curaj de a mărturisi adevărul chiar în fața unei lumi ostile. În acest sens, mărturia este totdeauna într-o oarecare măsură “*martyria*”. Martirul a sfârșit totdeauna prin a pecetlui cu sângele propriu mărturia despre Cristos.

Diaconia: slujire

Iubirea este **diakonie**: adică slujire. Slujirea își scoate valoarea din iubire, devenind nu sclavie, ci disponibilitate, dăruire, binefacere. Sclavia este impusă; slujirea este îmbrățișată de bunăvoie și este folosită în mod liber.

A sluji înseamnă a pune la dispoziția altora persoana proprie, în atitudine de umilință. Și aceasta este un mod de a trăi propria viață în raport cu alții. De aceea nu este numai o atitudine cu care să mă angajez pentru alții, dar un mod de îndeplinire a datoriei proprii – de la cele mai modeste până la cele mai înalte – față de alții. Acestea devin slujire = diakonie.

Prin trăirea slujirii, relațiile umane se transformă. Slujirea dezarmează neîncrederea, scurtează distanțele, cucerește la încredere, unește în bunătațe; ea nu este indiciu de slăbiciune, ci virtute de tărie și de libertate.

Slujirea găsește valoare și fundament în mărturia și predicarea lui Isus: *“a venit nu pentru a fi slujit, dar ca să slujească”* (cfr. Mt. 20,28), El, *“Domnul și Învățătorul”* (cfr. In.13,14) este în mijlocul a lor săi *“ca cel care slujește”* (cfr. Lc. 22,27). Slujirea sa merge până acolo încât își dă propria viață pentru răscumpărarea oamenilor (cfr. Mt. 20,28).

Martori ai diakoniei lui Cristos, apostolii, pot îndemna cu toată credibilitatea la caritatea slujirii: *“prin caritate sunteți în slujirea față de alții”* (cfr. Gal. 5,13); *“puneți-vă în slujirea unora față de alții, fiecare după harul primit”* (cfr. 1Pt. 4,10).

Dintr-o diakonie efectivă și permanentă, prin care creștinul se pune la dispoziția altora cu propriile capacități și bunurile proprii, se naște koinonia-comuniunea. Aceasta va fi cu atât mai puternică și mai eficace cu cât mai activă este diakonia = slujirea între membrii unei comunități (cfr. 2Cor. 9,13; Fap.Ap. 2,44-48; 4,43).

Se naște, atunci în mod firesc întrebarea: ce trebuie să aibă primul loc în diakonie: disponibilitatea sau fidelitatea? Evident, și una și alta: suntem la punctul de întâlnire dintre disponibilitate și fidelitate.

ORDINEA MORALĂ A MUNCII

Omul este chemat să-l slujească pe Dumnezeu prin munca sa. Aceasta este una dintre datoriile fundamentale. Munca este de asemenea titlul principal prin care omul ia în stăpânire lucrurile și dobândește dreptul de a le poseda. Munca, fie cea manuală, fie cea intelectuală, este în afară de aceasta factorul cel mai hotărâtor al procesului economic; orice proces economic își are originea în munca omului (cfr. GS 67). Pentru acest motiv trebuie să tratăm înainte despre ordinea morală a muncii, neuitând să tratăm apoi despre ordinea morală a proprietății.

Evaluarea creștină a muncii

Munca în Sfânta Scriptură

Vechiul Testament. După relatarea Genezei, munca este prevăzută în ordinea originară a creației. În ciuda unei idei destul de răspândite, munca nu este o urmare a păcatului, ci provine dinainte de cădere, când *“Domnul Dumnezeu a luat omul și l-a pus în grădinile din Eden pentru ca s-o cultive și s-o păzească”* (cfr. Gen. 2,15). Seria de șase zile ale creației și o zi de odihnă în ziua a șaptea este pusă înaintea poporului lui Dumnezeu ca model și stimulent al propriului ritm de muncă săptămânală și de odihnă sabbatică.

Observarea acestui ritm este voința expresă a lui Dumnezeu. *“Să lucrezi șase zile și să-ți faci lucrul tău, dar a șaptea zi este ziua de odihnă închinată Domnului Dumnezeului tău”* (cfr. Ex. 20,9-10).

Dacă Dumnezeu a creat omul după imaginea sa (cfr. Gen. 1,20 ș.u.) acest fapt include obligația de a imita Creatorul și în cele șase zile de muncă din timpul săptămânii. După voința lui Dumnezeu, omul trebuie să i se asocieze în realizarea planului său divin. După ce a pus în mișcare universul, Dumnezeu îl încredințează mâinilor omului; îi dă puterea, dar și datoria de a stăpâni peste toată creația și de a supune pământul. *“Umpleți pământul și supuneți-l, stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului și peste orice altă viețuitoare care se mișcă pe pământ”* (cfr. Gen. 1,28).

Spre deosebire de națiunile păgâne înconjurătoare, Vechiul Testament nu consideră munca o înjosire și degradare. Rabinii își făceau o cinste de a practica un comerț cu care să-și asigure necesitățile lor.

Ziua de odihnă, pe de altă parte este un privilegiu nu numai pentru omul liber. Toți oamenii, inclusiv sclavii, au drept la această odihnă. În afara lumii Bibliei nu a existat nicăieri o asemenea orânduire socială. În alte părți exista privilegiul oamenilor liberi de a sta inactivi și datoria celor care nu erau liberi de a munci zi de zi. Ziua săptămânală extinsă la toți este o creație socială bogată în consecințe nemaipomenite.

Porunca de a munci este o obligație universală. Ea este aceeași pentru toți. Această ordine este presupusă. "*Omule, iese la îndeletnicirea sa și la munca sa până seara*" (cfr. Ps. 104,23; cfr. Deut. 5,13; Ps. 90,17). Cine este drept și pios aduce la îndeplinire orice formă de muncă. Dumnezeu este prezent ca cel care învață pe oameni munca lor (cfr. Is. 28,23-29). Literatura sapiențială mustră pe leneșul indolent și laudă pe lucrătorul neobosit (cfr. Pr. 6,6-11; 28, 19, 31, 13-29, Sir. 10,27). Cine nu muncește, pe bună dreptate moare de foame (cfr. Pr. 13,4; 19,15).

Deși are o stimă deosebită pentru muncă, Vechiul Testament este conștient și de oboseala dureroasă și de dificultățile legate de multe ori de muncă. Munca este într-un mod special atinsă de păcat. "*În sudoarea frunții îți vei mânca pâinea*" (cfr. Gen. 3,19). Munca grea, deseori sterilă este una din porțile prin care își face intrarea păcatul. Alte porți de intrare sunt capriciul, violența, nedreptatea, lăcomia. Lucrătorii pământului sunt despoiați de toate prin impozite (cfr. Am. 5,11); popoare întregi sunt supuse muncii forțate din partea unor conducători nedermni (cfr. Ex. 1,8-14; 2Sam. 12, 31); sclavii sunt condamnați la muncă (cfr. Sir. 33,25-28). Legea mozaică a introdus legi sociale pentru a proteja pe lucrători împotriva unei exploatare fără scrupule. Lucrătorul angajat trebuie plătit în aceeași zi (cfr. Lv. 9,13) și nu trebuie exploatat (cfr. Dt. 24,14 ss). De la săraci nu trebuie cerut nici o dobândă pentru împrumut (cfr. Ex. 22,25-27). Străinii care rămân în Israel nu trebuie asupriți (cfr. Ex. 22,21; Lv. 19,33 ș.u). Sclavii nu trebuie tratați rău după bunul plac al stăpânilor (cfr. Ex. 21,20,26 ș.u). Și ei au dreptul la o zi de odihnă, la sabbat (cfr. Ex. 20,10).

Munca în Noul Testament. Insuși Cristos a fost lucrător, cea mai mare parte a vieții sale practicând tâmplăria: "*Nu este Acesta tâmplarul, fiul Mariei, fratele lui Iacob, al lui Iosef, al lui Iuda și al lui Simon?*" (cfr. Mc. 6,3; Mt. 13,55). Iosif, tatăl purtător de grijă și maestrul său de atelier, este venerat de poporul creștin ca patronul muncitorilor. Chiar și ucenicii imediați ai lui Cristos proveneau în cea mai mare parte din clasa muncitoare (cfr. Mt. 4,18-22; Lc. 5, 1-11).

Munca este considerată de Cristos ca parte naturală, integrală a vieții umane. În cuvintele și parabolele sale el a ilustrat deseori învățăturile sale cu exemple luate din domeniul muncii: lucrătorul la câmp, femeia la munca ei în casă, păstorul cel bun și cel infidel, pescarul, lucrătorii angajați cu ziua la vie. Parabolele cer ingeniozitate, fidelitate în muncă (cfr. Lv. 16,1-12). Slujitorul care și-a ascuns talantul în pământ este pedepsit pentru că e leneș și rău. Slujitorii harnici care au fructificat capitalul lor sunt lăudați și răsplătiți ca slujitori buni și fideli (cfr. Mt. 25,14-30; Lc. 19, 12-27).

Dar există și atenționări împotriva unei preocupări excesive și a unei absorbiri excesive în muncă și în afaceri: *“Fiți atenți și păziți-vă de orice lăcomie de bani, căci viața cuiva nu stă în belșugul averii sale”* (cfr. Lc. 12,15). Grijă pentru necesitățile vieții nu trebuie să prevaleze asupra preocupărilor spirituale, mai importante, care constă în a fi deschiși la cuvântul lui Dumnezeu și în a căuta împărăția și dreptatea sa (cfr. Mt. 6,25-34; Lc. 38,42). Iresponsabil este faptul de a ne lăsa absorbiți de muncă în așa fel încât să neglijăm aspectul veșnic al lui Dumnezeu (cfr. Lc. 9,25; 14,15-24).

Sfântul Paul cere creștinilor săi o muncă liniștită și regulată. În acord cu tradiția rabinilor, el însuși practică o meserie (cfr. Fap. 10,3; 20,34 ș.u). Chiar dacă în calitate de predicator al Evangheliei ar avea dreptul să fie susținut de comunitate (cfr. 1Cor. 9,15 ș.u; 2Ts. 3,8 ș.u; 1Tm. 5,17 ș.u), el muncește deseori ca oricare altul, îngrijindu-se astfel de cele necesare pentru viață, pentru a nu fi povară cuiva (cfr. 1Cor. 9,3-15; 1Ts. 2,9; 2Ts. 3,7 ș.u).

Într-un mediu păgân, care de multe ori nu ține cont de munca manuală, se așteaptă de la creștini să-și câștige în mod cinstit cele necesare pentru viață cu munca mâinilor: *“Vă îndemn fraților – scrie Sf. Paul Tesalonicenilor – să prisosiți și mai mult! Și să căutați cu stăruință să fiți liniștiți și să vă vedeți de ale voastre după cum v-am poruncit, ca să umblați cuviincios față de cei de afară și să n-aveți nevoie de nimeni”* (cfr. 1Ts. 4, 10-12). Când unii creștini au fost obișnuiți să abandoneze munca lor obișnuită cu scuza așteptării întoarcerii iminente a Mântuitorului, Sf. Paul a respins cu energie concluzii de acest gen. *“Cine nu vrea să muncească, nici să nu mănânce. Auzim că unii dintre voi umblă fără rost, fără să facă nimic și în continuă agitare. Acestora*

le poruncim și le punem în vedere în numele Domnului Isus Cristos, să-și mănânce pâinea muncind în liniște" (cfr. 2Tes. 3,10-12).

Munca este o obligație generală. Lenea înseamnă a trăi în mod dezordonat: "*În numele Domnului nostru Isus Cristos, vă poruncim, fraților, să vă feriți de orice frate care umblă în neorânduială și nu după învățăturile pe care le-a primit de la noi*" (cfr. 2Ts. 3,6). Printr-o muncă constantă creștinii trebuie să se îngrijească de cele necesare vieții. Aceasta este o garanție și pentru independența și libertatea lor personală.

În afară de aceasta, munca face posibilă practicarea carității și ajutorarea săracilor. "*Cel care este înclinat să fure, să nu mai fure, dimpotrivă, să muncească cinstit cu palmele sale, ca să aibă de unde să dea celui nevoiaș*" (cfr. Ef. 4,28; cfr. Fap.Ap. 20,35).

"Regulile de viață" din scrisori amintesc mereu de datoria sclavilor, care în imperiul roman trebuiau să aducă la îndeplinire mai ales muncile manuale, și poruncile stăpânilor (cfr. Ef. 6,5-9; Col. 3,22-4,1; 1Pt. 2,18-20). Sclavii sunt îndemnați să muncească cu bunăvoință, nu numai când sunt văzuți de stăpânul lor, ci ca slujitori ai Domnului. De la El vor primi răsplata. Stăpânii, pe de altă parte, trebuie să-și trateze cu dreptate slujitorii, căci ei vor avea ca Judecător în persoana Mântuitorului care este imparțial. "*Voi stăpânilor, dați slujitorilor voștri ceea ce este drept și li se cuvine, știind că și voi aveți un Stăpân în cer*" (cfr. Col. 4,1; cfr. Ef. 6,9).

Motivul cel mai profund al muncii este slujirea adusă lui Dumnezeu. Munca își are semnificația sa ultimă nu în ordinea temporală, ci în scopul ei ultim, ceresc, "*deoarece trece fața acestei lumi*" (cfr. 1Cor. 7,31). Dar Sf. Scriptură conține speranța că roadele muncii rămân în lumina nouă care trebuie să vină, chiar dacă va fi într-un mod transformat, ceresc (cfr. Rm. 8,18-24; Ef. 1,10; Col. 1,15-20). "*De aceea, frații mei preaiubiți, rămâneți statornici, neclintiți, străduiți-vă mereu la lucrul Domnului, știind că oboseala voastră nu este zadarnică în Domnul*" (cfr. 1Cor. 15,58).

Teologia muncii

Sfântul Toma de Aquino vede în muncă un scop împătrit:

"Munca asigură ceea ce este necesar pentru susținerea zilnică a vieții, ferește de lene, care este izvorul multor rele, supune trupul răzvrătit

și asigură posibilitatea de a face pomană, luând din ceea ce este în plus” (cfr. S.Th. II, II, q. 187, a.3.).

Asceții adaugă apoi, în mod tradițional, diferite munci ca scopuri ulterioare pentru ispășirea în spirit de pocăință și dobândirea unor haruri deosebite. Din acest punct de vedere munca indică împlinirea ei corectă, crește în inimile oamenilor prezența lui Dumnezeu cu harul său. Intenția de a plăcea lui Dumnezeu și de a asculta de voința sa dă muncii, îndeplinită cu fidelitate, toată valoarea sa supranaturală. (cfr. Theilhard de Chardin)

Într-adevăr, intenția dreaptă este foarte importantă. Prin ea omul poate da valoare tuturor acțiunilor sale. Și totuși se aude astăzi că învățătura tradițională cu privire la semnificația muncii nu este total satisfăcătoare. Își găsește munca toată semnificația în propria susținere, în pocăință, în obținerea harurilor necesare? În aceasta constă sensul cultivării pământului, al exploatării continentelor și al spațiului, al creațiilor tehnice și al artelor? Nu cumva este mai adevărat că cele mai bune rezultate ale propriei munci posedă o semnificație ulterioară în relația cu Împărăția lui Dumnezeu?

Activitatea umană nu constă oare într-o relație mai profundă cu misterele creației, ale Întrupării și ale desăvârșirii escatologice ale lumii?

Teologia recentă afirmă existența unei asemenea realități. Din acest punct de vedere Constituția pastorală asupra Bisericii în lumea modernă, *Gaudium et Spes*, oferă noi perspective de mare importanță. Ele merită o atenție deosebită.

Și astăzi pentru mulți, scopul imediat al muncii este acela de a asigura propria existență. Sub acest aspect doctrina Sf. Toma rămâne valabilă. Omul

depinde de bunurile vitale pentru conservarea vieții sale. Munca îi permite să-și asigure bunurile vitale pentru sine, pentru familie și pentru cei care îi sunt încredințați spre îngrijire. Ea îi permite să practice și caritatea față de cei ce sunt lipsiți de aceste bunuri și sunt în stare de necesitate:

“Munca oamenilor care se exercită pentru a produce sau a schimba bunuri sau a presta servicii este superioară celorlalte elemente ale vieții economice, care au numai valoare de mijloace.

Într-adevăr, această muncă, fie întreprinsă pe cont propriu, fie prin contract cu un patron, purcede nemijlocit de la persoană și își imprimă, într-un fel, asupra naturii pecetea și o supune voinței

sale. Prin muncă omul își susține în mod obișnuit viața proprie și pe a familiei sale, se asociază cu frații săi și îi slujește, poate exercita o caritate autentică și poate colabora la desăvârșirea creației divine. Mai mult, știm că, prin munca oferită lui Dumnezeu, omul se asociază lucrării răscumpărătoare a lui Isus Cristos care a conferit muncii o demnitate eminentă muncind cu mâinile Sale la Nazaret. De aici decurg pentru fiecare îndatorirea de a munci cinstit; la rândul ei, societatea are datoria ca, în funcție de împrejurările existente, să-i ajute pe cetățeni să-și poată găsi suficient de lucru. În sfârșit, ținând seama de funcția și de productivitatea fiecăruia, precum și de condițiile întreprinderii și de binele comun, munca trebuie astfel remunerată încât să i se ofere omului posibilitatea de a asigura pentru sine și pentru ai săi o viață demnă din punct de vedere material, social, cultural și spiritual.

Întrucât activitatea economică este cel mai adesea rodul muncii asociate a oamenilor, este nedrept și inuman ca ea să fie organizată și condusă în detrimentul vreunui din cei ce muncesc. Prea adesea se întâmplă, chiar și în zilele noastre, ca cei ce muncesc să devină, într-un fel, robii propriei munci, fapt care nu poate fi justificat nicicum de așa-zisa legitate economică. Întreg procesul muncii productive trebuie așadar adaptat la necesitatea persoanei și la felul ei de viață, în mod deosebit la viața de familie – mai ales în privința mamelor – ținând întotdeauna seama de sex și de vârstă. Pe lângă aceasta, să li se ofere celor care muncesc posibilitatea de a-și dezvolta calitățile și personalitatea în însuși procesul muncii. Folosindu-și puterile și timpul cu simțul de răspundere cuvenit, ei să dispună cu toții și de un timp de odihnă și de răgaz pentru a-și putea vedea și de viața familială, culturală, socială și religioasă. Mai mult, ei trebuie să aibă posibilitatea de a-și desfășura liber energii și capacități pe care au poate rareori ocazia să le cultive în munca profesională” (cfr. GS 67).

Pentru a atinge în mod mai eficace obiectivele muncii lor, oamenii trebuie să colaboreze. Această colaborare are consecințe sociale de mari dimensiuni. Ea nu poate fi considerată un scop al activității umane decât foarte greu. Ea este mai curând un mijloc pentru o bună realizare a obiectivelor muncii.

Omul nu se poate considera satisfăcut realizând numai necesitățile fundamentale ale vieții. În muncă el aspiră spre obiective tot mai noi și mai înalte. El luptă pentru lărgirea cunoștințelor sale și pentru dezvoltarea unor tehnici și culturi noi. Procedând astfel, “nu numai că modifică lucrurile și societatea, ci se perfecționează pe sine însuși, descoperă o sumedenie de lucruri, își dezvoltă facultățile, este determinat să iasă din sine și să se depășească. O asemenea dezvoltare, dacă este bine înțeleasă, valorează mai mult decât acumularea de bogății exterioare. Omul valorează mai mult pentru ceea ce este decât pentru ceea ce are” (cfr. GS 35). Merită atenție faptul că în acest text Conciliul nu vorbește întâi de toate de virtuți morale, ci de perfecționarea formării intelectuale și culturale a persoanei și a capacității sale profesionale. Și acest gen de perfecționare face ca omul să crească în valoare.

Prin munca sa, apoi, omul poate și trebuie “să se pună în slujirea fraților” (cfr. GS 57); împărtășind concepțiile și capacitățile sale cu alți oameni, el “poate contribui foarte mult la ridicarea familiei umane și la îmbunătățirea condițiilor de viață pentru toți” (cfr. GS 57).

Și totuși, nici dezvoltarea persoanei umane nu este ultimul scop al muncii. De ce oare trebuie să muncească oamenii, pentru sporirea cunoștințelor și capacităților lor tehnice? De ce oare o persoană nu ar trebui mai curând să-și consacre energiile libere, care sunt necesare pentru susținerea materială, a rugăciunii și a vieții religioase? Ce anume determină această creștere a cunoașterii și a abilității tehnice atât de prețioase în lumina planului pe care Dumnezeu îl are față de omenire?

Scopul dezvoltării personale prin muncă trebuie văzut în contextul mai larg al participării omului la opera de creație a lui Dumnezeu. După ce Dumnezeu a creat lumea și a fixat un loc fiecărui lucru, el a încredințat omului misiunea de a supune pământul și de a-l stăpâni. Acceptând să îndeplinească cu fidelitate această poruncă, omul slujește planul Creatorului său, astfel încât “numele lui Dumnezeu să fie preamărit de tot pământul” (cfr. GS 34).

Omul îndeplinește această misiune care i-a fost încredințată explorând bogățiile și forțele ascunse ale naturii și folosindu-se de ele pentru noi creații tehnice și culturale. Efortul său în direcția unui control tot mai perfect asupra lumii se rezolvă, în definitiv, în continuarea planului

pe care Dumnezeu îl are cu privire la creație. Munca umană este în slujirea Creatorului. El vrea să desfășoare și să completeze planul său divin în lume prin cooperarea omului.

Conciliul Vatican II a accentuat de multe ori această ultimă semnificație a activității umane. Munca lui permite omului să “colaboreze cu propria activitate la completarea creației divine” (cfr. GS 67; 34; 57).

Omul nu este numai păzitorul unei creații, care ar fi “*a priori*” deja completă, așa cum putea să rezulte dintr-o viziune statică proprie Evului Mediu. El este cooperatorul lui Dumnezeu într-o lume care este în continuă transformare. Activitatea creatoare a lui Dumnezeu nu se termină cu opera celor șapte zile de la începutul lumii; ea traversează mileniile cu cooperarea omului în calitate de “ajutor” al lui Dumnezeu.

Și activitățile cotidiene cele mai obișnuite ale omului sunt în slujba acestui scop sublim și de aceea sunt indispensabile. Munca unui salahor la o construcție, munca de întreținere a orașului, supravegherea unui tablou de comandă, munca la bucătărie și la curățenia în casă, constituie tot atâtea contribuții, mici dar necesare, în vederea acestui mare scop comun. Individul, chiar dacă ar fi vorba de cel mai mare inventator, are nevoie de munca fiecărui individ. Când bărbații și femeile își îndeplinesc cu fidelitate datoriile lor specifice, pot să creadă pe bună dreptate că “ei prelungesc opera Creatorului, se fac utili propriilor frați și aduc o contribuție personală la realizarea planului providențial al lui Dumnezeu în istorie” (cfr. GS 34). Toate realizările pozitive ale neamului omenesc sunt manifestări ale măreției lui Dumnezeu și o desfășurare a propriului plan misterios.

Considerând semnificația muncii în această lumină, apare clar că “mesajul creștin, departe de a deranja pe oameni de la misiunea de edificare a lumii, îi angajează mai mult și într-un mod mai urgent. Creștinul este chemat să-și îndeplinească toate datoriile temporale în mod responsabil și să colaboreze la progresul lumii în același mod cum este chemat să-l adore pe Dumnezeu și să-i aducă cult. A pune accentul în mod unilateral pe unul sau altul din doi poli este greșit și periculos. De aceea Conciliul ne atrage atenția asupra ispitei de a nu ceda acestor extreme. Nu trebuie să existe opoziție între activitățile profesionale și sociale, pe de o parte, și viața religioasă, pe de altă parte (cfr. GS 34). Trebuie să se tindă spre un echilibru sănătos și spre integrare rodnică a uneia și celeilalte părți.

Ori de câte ori omul își îndeplinește datoriile sale temporale în armonie cu voința lui Dumnezeu, își aduce chiar prin ele contribuția la

planul divin de mântuire. Și mai mult încă: știu că, oferind lui Dumnezeu propria muncă, omul se asociază la însăși opera răscumpărătoare a lui Cristos, care a dat muncii o înaltă demnitate, muncind cu propriile mâini la Nazaret” (cfr. GS 67).

Aceste reflecții arată că munca umană slujește planului lui Dumnezeu într-un mod foarte direct. “Deși trebuie să deosebim cu grijă progresul pământesc de dezvoltare al Împărăției lui Dumnezeu”, realizările omului sunt “de mare importanță pentru Împărăția lui Dumnezeu” (cfr. GS 39). Oamenii sunt îndemnați “să pregătească printr-o asemenea slujire a lor materia pentru împărăția cerurilor”. Și pentru a asigura acest scop, Cristos însuși “acționează și acum în inima oamenilor cu puterea Duhului său, nu numai trezind dorința după lumea viitoare, dar și prin inspirarea, purificarea și întărirea acelor propuneri generoase cu care familia umană caută să umanizeze propria viață și să supună acestui scop întregul pământ” (cfr. GS 38).

Știm prea puțin cum contribuie relațiile umane la realizarea Împărăției lui Dumnezeu și în ce formă vor intra ele în pământul cel nou de la sfârșitul timpurilor. Deformată de păcat, figura acestei lumi va trece, dar roadele bune ale activității umane se vor regăsi într-o lume nouă “purificată de orice pată, iluminată și transfigurată” (cfr. GS 39).

Sf. Euharistie este un semn și o garanție a acestei speranțe: În acest sacrament elementele naturale muncite de om sunt schimbate în Trupul și Sângele glorios al lui Cristos.

Cu toată acceptarea deplină a progresului uman, Biserica totuși nu pierde din vedere niciodată faptul că scopul ultim al speranței sale constă în ceva mai mult decât simpla realizare a scopurilor pământești. Scopul spre care tinde speranța Noului Testament nu este numai o simplă condiție mai bună a acestei lumi, oricât de perfectă ar putea fi. Scopul în definitiv este însuși Dumnezeu. El este “punctul focal al dorințelor istoriei și civilizației, centrul neamului omenesc, bucuria oricărei inimi, plinătatea aspirațiilor lor” (GS 45).

Planul de iubire a lui Dumnezeu este acela “*de a recapitula în Cristos toate lucrurile, cele din cer și cele de pe pământ*” (cfr. Ef. 1,10). Recapitularea tuturor lucrurilor nu înseamnă anihilarea lor. Acest lucru este valabil și pentru roadele muncii omului. Recapitularea este completarea și perfecționarea lor.

SPIRITUL DE SĂRĂCIE ÎN CONCEPTUL CREȘTINESC

Evangelhia ne vorbește despre spiritul de sărăcie, adică despre o sărăcie ce se situează la nivelul inimii, independent de condițiile economice și sociale ale cuiva. *“Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor este Împărăția cerurilor”* (cfr. Mt. 5,3). Săracii cu Duhul sunt cei care nu se atașează într-un chip dezordonat de bunurile pământești.

“Sărăcia evanghelică este recunoașterea influenței omenești și a nevoii de Dumnezeu ce decurge din aceasta. Este recunoașterea incapacității primatului economiei și a bunurilor pământești de a satisface inima omului. Înseamnă a renunța să facem din această lume scopul nostru. Sărăcia evanghelică este înțelepciunea ce ne apără împotriva iluziei febrei aurului și a puterii”. (Cardinalul Giovanni Montini)

Sărăcia este o eliberare, o invitație la o viață nouă și superioară, în care primatul este deținut de bunurile spiritului și nu de cele pământești. Este condiția cea mai bună pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu.

Sărăcia este inițierea nu la mizerie, nu la lene, nu la neînțelegerea lumii care suferă și muncește, care construiește și progresează, ci în iubire. “Ca să iubești trebuie să dai. Ca să dai, trebuie să fii eliberat de egoism, trebuie să ai curajul sărăciei”. (Papa Paul al VI-lea)

Împărăția lui Dumnezeu este singura realitate cu adevărat absolută, spre care trebuie să se îndrepte totul și care trebuie să măsoare toate lucrurile. Ierarhia valorilor trebuie respectată. *“Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Sa”* spunea Isus. (cfr. Mt. 6,33)

Sărăcia lui Isus înseamnă mai presus de orice o apartenență la Tatăl. Cuvântul cel mai expresiv al lui Isus despre duhul său de sărăcie se află în rugăciunea sacerdotală adresată Tatălui Său: *“Tot ceea ce este al Meu, este și al Tău și tot ce este al Tău, este al Meu”*. (cfr. Ioan 17,10)

Isus aparține cu totul Tatălui Său, între Tatăl și Fiul există o apartenență mutuală și veșnică. Spiritul nostru de sărăcie trebuie să fie mai presus de toate o apartenență exclusivă și totală la Cristos și prin El la Sfânta Treime.

Sărăcia materială benevolă

Ca să se asemene mai bine cu Cristos un mare număr de bărbați și de femei, îmbrățișează sărăcia efectivă în libertatea fiilor lui Dumnezeu.

Prin această sărăcie de bunăvoie ei devin participanți la sărăcia lui Cristos. *“Voi cunoașteți favoarea ce v-a făcut-o Domnul nostru Isus Cristos, spune Sf.Pavel. El s-a făcut sărac pentru voi, El care era bogat, ca să vă îmbogățească prin sărăcia Sa”* (cfr. 2Cor. 8,9).

Unui tânăr bogat care caută perfecțiunea, Isus i-a spus: *“Dacă vrei să fii desăvârșit, du-te, vinde tot ce ai și dă la săraci și vei avea o comoară în ceruri, apoi vino și urmează-mă”* (cfr. Mt. 19,21).

Starea de sărăcie benevolă, aleasă de unii bărbați și unele femei este și o manifestare de solidaritate și fraternitate față de categoriile sociale cele mai multe. Sărăcia materială nu e prezentată în Evanghelie ca un bine în sine, ci ca un reflux, un semn al unei alte sărăcii indispensabile – sărăcia în duh, prin care cineva aparține cu totul lui Cristos.

Omul se poate folosi bine sau rău de bunurile create, de bogății. Sfântul Toma învață că *“bunurile create, din natura lor, nu îndepărtează pe oameni de Dumnezeu, ci îi conduc la Dumnezeu...Dacă ele îndepărtează de Dumnezeu, greșeala se datorează acelor care se folosesc de ele într-un mod irațional”*.

“Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni, căci ori pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, ori se va atașa de unul și îl va disprețui pe celălalt. Nu puteți sluji și lui Dumnezeu și mamonei” (cfr. Mt. 6,24). Isus ne avertizează în privința pericolelor relei folosiri a bunurilor. Banul poate fi un bun slujitor, dar întotdeauna e un rău stăpân. Trebuie să ne slujim de bunuri cu spirit de sărăcie și libertate.

Sărăcia în Vechiul Testament

Uneori ni se dă impresia că Dumnezeu îi ajută pe cei neprihăniți să prospere în bunurile materiale. *“Fericit omul care se teme de Domnul, în poruncile lui se desfată. Puternică pe pământ va fi seminția lui, neamul celor dreapți se va binecuvânta. Cinste și bogăție în viața lui, iar dreptatea lui va dăinui în veac”*. (cfr. Ps. 112, 1-3)

Deși este adevărat că se observă foarte clar beneficiile hărniciei și ale cumpătării atât la indivizi cât și la națiune și că Dumnezeu promite să binecuvânteze pe cei ce păzesc poruncile lui; *“...de vei asculta glasul Domnului Dumnezeului tău, vor veni asupra ta toate binecuvântările și se vor împlini”* (cfr. Deut. 28,2); au existat însă o mulțime de oameni,

sărăcii israeliți, în fiecare fază a istoriei acestei națiuni. Se poate ca sărăcia lor să fi fost cauzată de dezastre naturale, care au avut ca rezultat recolte slabe, sau cauzată de invazii ale inamicului, sau de oprimări din partea vecinilor puternici. De aceea exista obligația la membrii comunităților care erau bogați să-i sprijine pe frații lor mai săraci. Cei care sufereau, mai des din cauza sărăciei, erau cei care rămăneau orfani, văduvele, ori aceia care nu aveau pământ. Ei erau deseori victime ale oprimării: *“Dacă nu veți strâmtora pe străin, pe orfan și pe văduvă, nu veți vărsa sânge nevinovat pe locul acesta...”* (cfr. Ier. 7,6), însă Jahve era scăparea lor.

Legea poruncea să se aibă grijă de săraci, dar împreună cu ei erau numărați și leviții pentru că ei nu aveau nici o proprietate de pământ. Pentru cei care erau vânduți în sclavie exista specificarea că, dacă acesta era evreu, trebuia să fie tratat altfel decât un străin.

Pentru autorii psalmilor a fost dificil de înțeles cum în atâtea cazuri bogăția a căzut în mâini greșite. Dacă s-ar fi luat în considerație numai motivele materiale părea să fie în zadar ca cineva să-i slujească lui Jahve. *“Iată aceștia sunt nelegiuïții: pururi în tihnă își sporesc bogăția, atunci în zadar mi-am păstrat inima curată și mi-am spălat mâinile într-o nevinovăție, căci lovit sunt ziua întreagă și pedepsit în fiecare dimineață”* (cfr. Ps. 73,12-14) însă la sfârșit cei răi aveau să fie nimiciți, în timp ce, cei neprihăniți aveau să se bucure de cea mai mare bogăție, de cunoașterea lui Jahve. Însă atât de des cei asupritori au fost bogați, încât termenul “cei săraci” a devenit aproape un sinonim pentru “cei evlavioși”. *“Ați răs de nădejdea celui sărman, dar Domnul este scăparea lui”* (cfr. Ps. 14,6).

Sărăcia în Noul Testament

În vremurile Noului Testament erau impuse diferite taxe foarte mari, asupra iudeilor. Probabil mulți dintre ei erau în situații economice foarte limitate, în timp ce alții făceau profituri considerabile din colaborarea cu romanii. Saduceii, care aveau o gândire lumească, erau în general bogați, la fel și vameșii.

Isus era fiul unor oameni săraci: *“...și să dea jertfă, precum s-a zis în Legea Domnului o pereche de turturele sau doi porumbei”* (cfr. Lc. 2,24), însă nu avem nici un motiv să credem că el a trăit într-o sărăcie

abjectă. Ca și întâiul-născut, probabil că el a moștenit ceva de la Iosif și se pare că El obișnuia să plătească taxele pentru Templu: *“Venind ei în Capernaum, s-au apropiat de Petru cei ce strâng darea (pentru Templu) și i-au zis: Învățătorul vostru nu plătește darea?”* (cfr. Mt. 17,24). Unii dintre ucenicii săi erau foarte înstăriți (cfr. Mc.1,20) și de altfel, El a avut câțiva prieteni bogați (cfr. In. 12,3). Totuși împreună cu Cei doisprezece, El și-a împărțit banii în comun: *“Dar el a zis aceasta, nu pentru că-i pasă de săraci, ci pentru că era hoț și având punga, lua cele puse în ea”* (cfr. In. 12,6).

În învățătura lui Isus bunurile materiale nu sunt privite ca fiind mai fericiți decât cei bogați, pentru că este mai ușor ca ei să aibă o atitudine de dependență față de Dumnezeu. Pentru aceștia a venit El, să predice Evanghelia: *Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei asupriți...*” (cfr. Lc. 4,18). Tot ei au fost cei binecuvântați mai întâi și cei cărora li s-a dat asigurarea moștenirii Împărăției lui Dumnezeu: *“Și El ridicându-Și ochii spre ucenicii Săi, zicea: Fericiți cei săraci, că a voastră este Împărăția lui Dumnezeu”* (cfr. Lc. 6,20), dacă sărăcia lor însemna recunoașterea lipsurilor spirituale: *“Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor este Împărăția cerurilor”* (cfr. Mt. 5,3). Jertfa unui om sărac poate fi de o valoare mult mai mare decât cea a unui om bogat: *“Și șezând în preajma cutiei darurilor, Isus privea cum mulțimea arunca bani în cutie. Și mulți bogați aruncau mult. Și venind o văduvă săracă, a aruncat doi bănuți, adică un codrant. Și chemând la Sine pe ucenicii săi le-a zis: Adevărat grăiesc vouă că această văduvă săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți. Pentru că toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată averea sa”* (cfr. Mc. 12,41-44). Celui sărac trebuie să i se ofere ospitalitate: *“Când faci prânz sau cină, nu chema pe prietenii tăi, nici pe frații tăi, nici pe rudele tale, nici vecinii bogați, ca nu cumva să te cheme și ei, la rândul lor, pe tine, și să ai răsplată. Ci, când faci un ospăț, cheamă pe săraci, pe neputincioși, pe șchiopi, pe orbi. Și fericit vei fi pentru că ei n-au cu ce să-ți răsplătească. Căci ți se va răsplăti la învierea dreptilor”* (cfr. Lc. 14,12-14) și trebuie să i se dea ajutor, cu toate că binefacerea venea după închinare (cfr. In.

12,1-8). Biserica Noului Testament a făcut un experiment în deținerea în comun a bunurilor: *“Deci cei care au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura și comuniunea apostolilor, în frângerea pâinii și în rugăciune”* (cfr. Fapt.Ap. 2,41-42). Aceasta a dus mai întâi la eliminarea sărăciei: *“Și nimeni între ei nu era lipsit, fiindcă toți câți aveau țărini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vândute. Și-l puneau la picioarele apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea trebuință”* (cfr. Fapt.Ap. 4,34-35), însă s-a susținut deseori faptul că, tot acest experiment a fost ulterior cauza căderii economice a Bisericii din Ierusalim. O parte din lucrarea Sf.Paul se ocupa cu strângerea de fonduri în Bisericiile dintre neamuri, pentru a-i ajuta pe creștinii săraci din Ierusalim (cfr. Rm. 15,25-29; Gal. 2,10). Aceste Biserici de asemenea, au primit învățătura de a se îngriji și de membrii lor mai săraci: *“Faceți-vă părtași la trebuințele sfinților, iubirea de străini urmând”* (cfr. Rm. 12,13). Sf.Apostol Iacob este în mod special aspru cu cei care făceau deosebiri între cei cu stări materiale diferite în comunitatea creștină (cfr. Iacob 2,1-7). Cei săraci au fost chemați de Dumnezeu și salvarea lor i-a adus glorie (cfr. 1Cor. 1,26-31). Bunurile materiale ale Bisericii din Laodiceea formau un contrast trist cu sărăcia ei spirituală (cfr. Fapt.Ap. 3,17).

Expunerea cea mai sistematică cu privire la sărăcie și bogăție în epistole o găsim în (cfr. 2Cor. 8,9) unde Sf.Paul stabilește binefacerea creștină în contextul darurilor lui Dumnezeu și în special ale Fiului Său care *“că El bogat fiind, s-a făcut sărac pentru voi, pentru ca prin sărăcia Lui, voi să vă îmbogățiți”*. În lumina acestor lucruri, riscul sărăciei materiale aduce binecuvântări spirituale, tot așa cum și Apostolii au fost săraci dar au îmbogățit pe mulți: *“Ca întristați, dar pururea bucurându-ne; ca săraci, dar pe mulți îmbogățind; ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpânesc”* (cfr. 2Cor. 6,10).

Figura evanghelică a lui Isus-sărac

Revelația lui Dumnezeu a fost istorică, de aceea se impune necesitatea ca în această Revelație să deosebim mai multe perioade.

Preistoria și monarhia.

În această perioadă, domnește asupra israeliților recompensa, ca supremație, mai exact valoarea pământească: prosperitatea, reprezintă răsplata lui Jahve pentru fidelitate față de Legământ. Lipsa prosperității înseamnă pedeapsa pedagogică a lui Dumnezeu pentru convertirea poporului: *“Iar de le veți face rău și vor striga către Mine, voi auzi plângerea lor. Și se va aprinde mânia Mea și vă voi uide cu sabia și vor fi femeile voastre văduve și copiii voștri orfani. De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul Meu, să nu-l strâmtorezi și să nu-i pui camătă. De vei lua zălog haina aproapelui tău, să i-o întorci până la asfințitul soarelui”* (cfr. Ex. 22,23-26). Sărăcia era considerată pedeapsă pentru păcat, pentru scandal, un blestem ce cade asupra celor necredincioși. La întrebarea pentru ce suferă cel drept, găsim un dublu răspuns:

- păcatul părinților își răsfrânge consecințele asupra copiilor: *“Să nu te închini lor, nici să le slujești, că Eu, Domnul Dumnezeuul tău sunt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinților ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea și al patrulea neam”* (cfr. Ex. 20,5). Acest motiv dispare repede, deoarece Ezechiel insistă asupra responsabilității individuale.

- În Israel există săraci și marginalizați, pentru că este o țară socială, în care vina cade asupra întregului popor, ce își asumă răspunderea pentru a o înlătura. În acest scop s-a elaborat Legea și Profeții.

În legislația socială a Vechiului Testament sclavii și supușii erau apărați împotriva bunului plac al stăpânilor. Această legislație ar putea fi sintetizată în cuvintele *“să nu fie nici un sărac în Israel”* (cfr. Deut. 15,4). În Cartea Deuteronomului (24,10-13) sunt condamnate camăta și reținerea salariului. În Levitic porunca *“Să-l iubești pe aproapele ca pe tine însuși”* este așezată în centru.

Pentru că porunca iubirii nu era respectată, s-au ridicat oameni inspirați de Dumnezeu al căror rol era de a stabili legi noi; aceștia sunt profeții.

De la exil până la Isus.

Nabucodonosor a asediat Ierusalimul, după care a cucerit valorile din Templu, i-a deportat în Babilon pe toți bărbații și pe toate femeile care

erau capabili de muncă, unde au trăit ca sclavi. În situația de sclavie (cfr. Isaia cap.40-55) focarul teologic s-a schimbat destul de mult. Autorul sacru, veterotestamentar, a trebuit să regândească sub inspirația Duhului Sfânt revelația lui Dumnezeu.

În această situație de sărăcie, toți israeliții simt nu numai asprimea economică, ci și politică, culturală și religioasă. Odată cu Deutero-Isaia începe să se prevadă o nouă eliberare de sărăcie, care devin nu numai un concept sociologic, ci unul religios. Termenul religios "*anaw*", exprimă atitudinea sufletelor care se abandonează în mâinile lui Dumnezeu. O posibilă definiție a sărăciei: deschidere totală spre Dumnezeu, umilință absolută prin respect și ascultare; de aici se naște desemnarea lui Israel. "*Săracul lui Jahve*", căruia I se adresează în Isaia mesajul de speranță, primește întreaga atenție în ochii lui Dumnezeu, care le vindecă inima zdrobită, le propovăduiește celor prinși în război libertatea.

"*Săracii cu inima*" echivalează la Matei cu cei "*săraci în spirit*", umili și smeriți. Începând cu această perioadă, "*săracii cu inima*" vor alcătui "*rămășița lui Israel*".

În Psalmi, se observă că săracii "*anawim*" constituie noul popor al lui Dumnezeu, cărora Tatăl le descoperă tainele sale. Mântuitorul așteptat trebuie să reprezinte poporul, adică noul rege va fi smerit și va veni călare pe un măgar (cfr. Zah. 9,9).

În Cartea lui Iob se constată că nu există o legătură necesară între bogăție, sănătate etc. și propria sfințenie și dreptate. Se conturează astfel problema importanței, a necesității unei scări de valori în care să fie așezat omul care îl slujește pe Dumnezeu pentru diferite motive; deoarece chiar dacă Dumnezeu nu răsplătește cu bunăstare pământească, El merită oricum să fie slujit cu fidelitate.

Isus – săracul lui Jahve

După cum se arată în Evanghelie "sărăcia" în ceea ce privește persoana lui Isus, nu este o opțiune, pentru că El este întru totul sărac; nu numai dezlipit de bunurile materiale, dar liber și despuizat de orice sprijin. Nimic nu-i aparține: nici prietenii, nici viitorul, nici planurile, nici gândirea, nici lucrarea sa.

Sărăcia lui Isus este așadar, un mister; ne rămâne posibilitatea de a ne deschide inima, cu respect și în spirit de rugăciune, pentru a participa la

bogăția ei: *“El, bogat fiind, pentru voi s-a făcut sărac, ca voi prin sărăcia lui să vă îmbogățiți”* (cfr. 2Cor. 8,9).

Isus nu alege sărăcia din motive ascetice, nici pentru a oferi un exemplu de virtute, ci dintr-un motiv mai profund și anume: pentru a participa întru totul la ceea ce suntem noi, experimentând în profunzime condiția ființei umane: sărăcia (cu o singură excepție, păcatul). Astfel sărăcia nu este numai o virtute ascetică, ci “semnul că omul este rătăcit și are nevoie de răscumpărare, semn care este în același timp o posibilă cale de mântuire”.

Dăruire totală față de Tatăl

Semnul mării sărăcii a lui Isus, este dependența Sa totală față de Tatăl. “Paternitatea lui Dumnezeu evocă o grijă aparte și o relație de ocrotire față de cei care au nevoie de ajutor și sprijin”.

Isus știe că nu are nimic de la sine și că a primit totul de la Tatăl și recunoaște acest lucru. (cfr. In. 5,30; 8,28). Nu caută propria-i glorie (cfr. In. 6,38), nu vorbește despre El însuși, nu lucrează pentru sine. *“Tată, dacă vrei, îndepărtează de la mine paharul acesta! Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă”*.

Dăruirea totală față de misiunea sa în favoarea Poporului lui Dumnezeu

“Isus își duce existența renunțând la sine”. În Evanghelie îl vedem cu totul consacrat muncii apostolice, până seara, când se retrăgea să se roage. Se dedica cu totul lucrării lui Dumnezeu pentru frații săi. Sf. Evanghelist Marcu arată dorința lui Isus de a se retrage cu ucenicii pentru a se odihni puțin: *“Și El le-a zis: Veniți voi înșivă de o parte, în loc pustiu, și odihniți-vă puțin. Căci mulți erau care veneau și mulți care se duceau și nu mai aveau timp nici să mănânce”* (cfr. Mc. 6,31). Dar poporul mergea înaintea lui, iar când Isus a coborât din barcă ei îl așteptau deja și Lui I-a fost milă de ei, căci: “erau ca niște oi fără păstor”.

Libertatea inimii

În timpul întregii sale vieți, îl întâlnim pe Isus modest, smerit, fără nici o preocupare de a căuta în vreun sens binele personal (de exemplu: episodul ispitirilor).

Isus este liber tocmai fiindcă nu are nimic al său. El știe, de exemplu, că ucenicii nu îi aparțin lui, ci Tatălui: *“Deci le-a zis Isus: Vremea Mea încă n-a sosit; dar vremea voastră totdeauna este gata”* (cfr. In. 7,6); tocmai de aceea expune cu toată libertatea învățătura încredințată de Tatăl și chiar și atunci când ucenicii se îndepărtează: *“Deci Isus le-a zis celor doisprezece: Nu vreți și voi să vă duceți?”* (cfr. In. 6,67), de vreme ce El îndeplinește misiunea dată de Tatăl, încredințează în mâinile Tatălui și rodul muncii sale cu ucenicii.

Săracii cărora Isus le-a adus Vestea ce Bună

“Săracii în spirit” în Evanghelia după Sf. Matei

Acesta se adresează creștinilor convertiți de la iudaism și catehumenilor. Prin expresia “săraci în spirit”, Matei a tradus literal în grecește o serie de termeni care la bază erau aramaici și ebraici. Expresia se referă la acei oameni care deși erau într-o stare de lipsă fizică, ori spirituală doresc cu orice preț să împlinescă, din toată inima lor, din tot cugetul lor și din toată puterea lor voința lui Dumnezeu.

Săracii în Evanghelia după Sf. Luca

Sf. Luca scrie într-o situație deosebită: se afla la Antiohia și scrie pentru o biserică săracă și prigonită. El trebuie să le redea speranța, predicând un Isus care îmbrățișează sărăcia și prezentând viața veșnică drept un schimb de prioritate în care cei îndestulați astăzi, vor plânge, și invers.

Sf. Evanghelist Luca condamnă bogații de orice fel pentru că aceștia si-au primit răsplata (parabola bogatului nemilostiv, a agricultorului bogat). Acceptând bogăția atunci când slujește la înfăptuirea unor opere de milostenie (cfr. Lc. 2,44; 14,33; 16,12).

Contrar tuturor așteptărilor fariseilor, Isus aduce mântuirea pentru “acei săraci”, adică cei cu inima frântă, cei înțermnițați, sclavii, cei nenorociți, cei lipsiți de orice fel de mijloace de ajutor, cei asupriți, cei disprețuiți, cei exploatați, cei care neașteptând nimic de la această lume, așteaptă totul de la Jahve; “cei păcătoși” adică mulțimea considerată imorală, ca adulterii și excrocii: *“Fariseul, stând, așa se ruga în sine: Dumnezeuule, îți*

mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepti, adulteri, sau ca și acest vameș”(cfr. Lc. 18,11); cei care exercitau o meserie nedemnă, din această cauză fiind privați de drepturile civile (de exemplu: nu puteau depune mărturie în tribunale) ca vameșii, încasatorii de impozite, cămătarii, vânzătorii ambulanti.

De aceea conducătorii iudeilor considerau pe Isus ca fiind un fals profet și un păcătos: *“Deci au chemat a doua oară pe omul care fusese orb și i-au zis: Dă slavă lui Dumnezeu. Noi știm că Omul Acesta e păcătos”* (cfr. In. 9,24) și un stăpânit de diavol: *“Iar cărturarii, care veneau din Ierusalim, ziceau că are pe Beelzebul și că, cu stăpânul demonilor, alungă demonii...”* (cfr. Mc. 3,22-27). Mulțimile în schimb îl urmează și îi cer ajutor: *“Și a tămăduit pe mulți care pătimeau de felurite boli și a alungat mulți demoni. Iar pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că-L știau că El e Cristos”(cfr. Mc.1,34).*

Revelația este exclusiv pentru cei mici, adică pentru cei care necultivați fiind, mai ales în materie religioasă, ca ucenicii lui Isus, totuși cu spirit simplu îl pot numi pe Dumnezeu -Abba. Astfel, împărăția și tainele ei, pe care Tatăl le descoperă sunt pentru cei mici.

Fericire și sărăcie

Nu neapărat că sărăcia ar fi o valoare obiectivă în bine, ci pentru că suntem împiedicați pe acest drum de atașamentul față de o anumită comunitate, de teama de nou. Însă în fața săracilor, în preajma lor, falsele noastre siguranțe și iluzii se topesc ca zăpada la soare. Ne dăm seama că nu știm nimic, că suntem seci. Așadar dacă avem puțină noblete în suflet și un sâmbure de neliniște spirituală, ne simțim judecați și ne auto-judecăm; ne aflăm pe punctul de a înțelege glasul adevărului.

Împărăția lui Dumnezeu nu aparține săracilor de orice fel și celor care își reneagă sărăcia, ci aceuia care e sărac pentru a fi ucenicul lui Isus. În fond, sărăcia evanghelică rămâne un mister pentru noi, deoarece prin ea sunt compromise interesele noastre și criteriile lumii în care trăim. Motivația cea mai înălțată ce le rămâne creștinilor este numai credința care ne cere să-l urmăm pe Cristos care a spus răspicat: *“Învățați de al Mine căci sunt “anaw”, adică: “Luați jugul Meu asupra voastră și învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă*

sufletelor voastre” (cfr. Mt. 11,29). Va trebui să luptăm chiar împotriva nedreptății pentru ca iubirea aproapelui, întocmai ca și vechii, profeți să fie posibilă ca valoare supremă, ca semn vizibil al iubirii noastre și al credinței noastre în Dumnezeu Tatăl (cfr. Mt. 22, 37-39). Deci nu trebuie să predicăm resemnarea pasivă la sărăcie, fiindcă nici Isus n-a făcut-o. Împărăția nu a fost făgăduită celor resemnați. E limpede, așadar, că adevărata sărăcie mântuitoare este aceea a ucenicului, aleasă în mod liber pentru Cristos; sărăcia împărăției.

Ca să fim discipolii lui Isus, trebuie să renunțăm la toate. Din acest motiv, sărăcia fiind o condiție a misiunii evanghelice, se impune ca ea să se transforme în stare permanentă, să fie acceptată drept condiție socială, ca o valoare pentru Împărăția cerurilor.

Potrivit propovăduirii lui Isus, justificarea definitivă a iubirii pentru cei săraci este bunătatea lui Dumnezeu. Tatăl este acela care se bucură cel mai mult atunci când păcătosul se întoarce la familia sa (cfr. Lc. 15); dăruiește iertarea celui disprețuit care se consideră nedemn de a o primi și din păcătos îl face drept (cfr. Lc. 18, 9-14). Isus însuși este chipul Tatălui, care iartă și iartă fără măsură.

Sărăcia în comunitatea primară a Bisericii

În Faptele Apostolilor găsim: “nici unul din ei nu ducea lipsă”, căci toate le puneau în comun în slujba tuturor (cfr. Fapt. Ap. 4,34), împlinind în felul acesta porunca Legii celei vechi. Toate bunurile lor le puneau în slujba comunității; acest mod de viață nu se întâlnește în tot Noul Testament, nici nu se va păstra pentru totdeauna, nici măcar în comunitatea din Ierusalim.

Sf. Apostol Iacob în scrisoarea sa, încearcă să corecteze un abuz făcut în comunitatea sa, care este muștrată, deoarece se făcea deosebire de persoane în funcție de poziția lor economică (cf. Iacob 2,1-3). De asemenea, autorul îi condamnă pe bogații care, sub orice formă, îi exploatează pe cei săraci (cfr. Iacob 5,1-6). Oferă drept rezolvare a problemei, norma ca aceia care posedă bunuri în această lume să-și întoarcă privirile spre venirea Domnului.

Sf. Paul alege personal o viață de sărăcie, ca cerință a misiunii sale: îndură foame, goliciune *“sunt deprins cu toate, în orice*

împrejurare: cu îndestularea și cu foamea, cu belșugul și cu lipsa” (cfr. Fil. 4,12) și adaugă un motiv evanghelic: *“toate le pot în cel care îmi dă putere”*.

Recunoaște, desigur, dreptul pe care îl are apostolul de a trăi din altar, atribuind acest drept voinței înșeși a lui Dumnezeu: *“Domnul a poruncit ca cei care vestesc Evanghelia să trăiască din Evanghelie”*. Așadar, justifică trăirea de pe urma Evangheliei, dar nu îmbogățirea de pe urma ei. Totuși, pentru a-l urma pe Cristos, Paul a renunțat chiar și la acest drept.

În ceea ce privește pe membrii comunității sale: nu le poruncește să trăiască în comuniune de bunuri, dar îi conștientizează asupra nevoilor celorlalte biserici. Organizează ajutoare pentru bisericile mai sărace (cfr. Gal. 2,10) și stabilește reguli pentru ca acestea să fie eficiente (cfr. 1Cor. 16,1-3).

Dojenește pe corinteni în obiceiul de a păstra diferențe de clasă în celebrarea euharisitiei, la fel și în celebrarea Sacramentului lui Isus Cristos, când ar trebui să fie invers și să păstreze Sacramentul unității. Precum și Conciliul Vatican II a poruncit “să nu se facă nici o deosebire de persoane particulare sau de condiție socială, nici în ceremonii și nici în solemnitatea exterioară” (SC 32). Și este un element constant al învățăturii sale insistența asupra faptului că Isus Cristos face ca toate diferențele dintre frați să fie șterse.

Fiecare om are o intimitate proprie cu propria demnitate ca parte esențială a ființei sale de persoană și condiție absolută pentru realizarea sa. O persoană care a pierdut sau a fost privată de intimitatea sa este o conștiință expusă tuturor indiscrețiilor, violărilor și ofenselor. Este o persoană expropriată de profunzimea sa, de bogăția sa, redusă la imaginea pe care privirea indiscretă și nerușinată și-o face despre ea.

Intimitatea nu este o atitudine de închis și nici nu tinde să închidă persoana în sine, în lumea proprie: este o formă de flux sau reflux în sfera proprie, o expresie a unei concepții cu caracter particular sau intim în modul de a trăi și conviețui în mod uman. "Intimitatea nu este o clauzură, ci deschidere" – spune M. Vidal în *L'atteggiamento morale*, vol. II, Assisi, 1979, p. 510. Este un bine (calitate și atitudine în același timp) care ferește subiectul uman de generalități și de publicitate banalizatoare, valorificându-l în misterul și în nucleul său personal. În tutelarea acestei intimități, persoana este ea însăși și oamenii comunică și se manifestă ca persoane. De aceea intimitatea este un drept inviolabil și inalienabil al persoanei și în același timp garanție a conviețuirii între oameni.

De aceea intimitatea cere respect. Acest fapt se manifestă prin rezervă, discreție, reținere, pudoare, tact; într-un cuvânt, prin *secret* în apropierea de altul și în a-l descoperi altora. Secretul este libertatea care veghează asupra intimității persoanei, ferind-o de orice valoare și instrumentalizare. Prin urmare depășește caracterul de "știe" în sens strict pe contul cuiva și cuprinde toată persoana cunoscută. De aceea valoarea sa nu constă numai în transformarea necorespunzătoare și fără drept a unei informații intime și rezervate, dar în tot ceea ce ofensează intimitatea unei persoane.

Secretul și semnificația sa pentru persoană și societate

Orice om, care vrea să fie o personalitate matură, are secretele sale. El posedă o viață interioară a sa, pe care protejează o specie de pudoare spirituală. O asemenea viață cuprinde înainte de toate raportul său intim cu Dumnezeu. Omul care vorbește deschis și fără nici o reținere de sentimentele sale, de stările sale sufletești, de experiențele și dificultățile

sale religioase, ni se pare într-un oarecare mod lipsit de rușine. Cine acționează astfel, dă impresia că este superficial și puțin credibil și ne îndoim de profunditatea și sinceritatea a ceea ce comunică cu atâta ușurință altora. Dacă fiecare este ținut să păstreze secretele sale intime, cu atât mai mult suntem ținuți să respectăm sfera intimă a aproapelui. O asemenea sferă nu cuprinde numai viața interioară, dar cel puțin și o parte a organizării exterioare a existenței. Fiecare persoană ar trebui să posede un oarecare spațiu exterior, în care poate fi sincer numai cu el însuși.

Secretele personale și păstrarea lor sunt de mare importanță nu numai pentru maturizarea și dezvoltarea personalității fiecăruia în parte, dar și pentru conviețuirea între oameni, și aceasta pentru diferite motive. Numai persoanele dotate cu o viață interioară bogată, care nu se descoperă niciodată complet, sunt în măsură să se întâlnească într-o comunitate autentică și profundă. Acest lucru este valabil și pentru căsătorie. Desigur, soții trebuie să fie deschiși și plini de încredere reciprocă. Dar și în comunitatea lor intimă, autocomunicarea reciprocă trebuie să-și aibă limitele proprii. Într-o căsătorie în care unul din soți nu are sau nu poate să aibă un secret față de celălalt, poate deveni o căsătorie fără respect reciproc, lipsită de distanțele necesare, golit de ceea ce e neîncrederea adevărată și proprie și prin urmare o căsătorie plictisitoare și amenințată de pericole.

Respectul față de persoana umană și față de secretele sale interzic orice violare a acestui drept; a "spiona" intențiile și sentimentele altora, provocându-i să mărturisească atitudinea sa interioară, este o încălcare a sferei intime a persoanei. Un asemenea comportament nu ajută cu nimic la stabilirea unei comunități umane solide; unde lipsește neîncrederea și nesinceritatea, nu mai este loc pentru o viață umană bazată de reciprocitate.

Comunitatea umană adevărată nu cere numai respectarea sferei intime a fiecărei persoane în parte, dar și ca fiecare să aibă posibilitatea de a se manifesta pe sine însuși, și propriile secrete altora, fără a se teme că aceștia le-ar face cunoscute. Pe de altă parte, binele comun, cere să se facă cunoscute și să se descopere secretele, când nu e posibilă evitarea unor daune grave la adresa persoanei sau a comunității. Aceasta trebuie făcut cu maximum de respect posibil față de demnitatea persoanei.

Doctrina teologiei morale privind secretul trebuie văzută pe acest fundal complex al vieții umane a persoanei și a comunității.

Câteva aspecte actuale

Conștiința etică din zilele noastre a devenit mai sensibilă și mai atentă față de valoarea personală a secretului și față de tutelarea sa în fața amenințărilor. Posibilitățile de violare a intimității personale au devenit mai sofisticate și agresive; chiar dacă apar uneori ca nevinovate și doar în aparență tind să violeze secretul personal, totuși sunt de temut și trebuie să creeze îngrijorare. Sunt posibilități oferite de mijloacele tehnice și psihologice noi și răspândite cu caracter de interceptare sau de extorsiune, cum ar fi narcoanaliza, psihoterapia, mass-media, informația, testele, publicitatea, “candid camera”, a cărei ambivalență are un profund caracter de o ofensă la adresa intimității.

Trăim astăzi într-o societate a comunicațiilor. Aceasta este o mare posibilitate pentru om, cu condiția ca să fie preluată și finalizată de om pentru om. Deseori se folosesc toate aceste posibilități de comunicație pentru a viola sfera intimă a persoanei: orice indiscreție, descoperire, exteriorizare, invazie și transformare “în marfă” a ceea ce e privat, cu scopul de a justifica logica unui “total public”, a setei de senzaționalism, constituie o violare a intimității profunde a persoanei, a secretului său personal.

Demnitatea și intimitatea ca respect și dreptatea trebuie să se preocupe de garantarea lor “în vederea umanizării” lumii în care omul trăiește nu după modelul produselor propriei tehnici, ci după specificul și caracterul profund al ființei sale de persoană. Astfel dreptatea îndeplinește misiunea sa de realizare a iubirii, întrucât este îndreptată spre integrarea personală a omului într-o comunitate de persoane, în care devine garanție structurală.

Speciile secretului

Dacă luăm în considerație motivul adevărat și propriu în vederea ținerii secretului, deosebim:

Secretul natural care include toate acele fapte și adevăruri ascunse a căror revelare ar viola dreptatea și caritatea. Este un secret care derivă din însăși natura lucrurilor, de vreme ce nu se poate descoperi una fără a doua sau fără a provoca o neplăcere la adresa celui interesat: de exemplu

descoperirea unui defect fizic secret sau a unei vinovății morale comise de cineva în trecut.

Secretul promis cuprinde toate aceste fapte sau acele adevăruri ascunse pe care unul a promis să nu le descopere, chiar dacă nu există nici un alt motiv în afară de promisiune. Când însă secretul ar fi un lucru absurd sau contrar unui bine superior și în contradicție cu alte drepturi, obligația promisiunii încetează imediat.

Secretul încredințat se referă la tot ceea ce a fost comunicat sub condiția expresă, sau subînțeleasă, de a tăcea. Specia cea mai importantă a acestui secret este *secretul profesional* (medic, avocat, notar, etc.). Secretul profesional cel mai categoric este *secretul spovezii* la care se asociază orice alt secret încredințat preotului.

Preoții care îndeplinesc rolul de director spiritual, chiar dacă nu acționează în calitate de confesor, trebuie să considere obligația la secret ca și cum ar fi confesori. Cu violarea secretului, aici nu numai că se ofensează demnitatea unei persoane, dar slăbește și încrederea generală în cei care sunt chemați să conducă sufletele sau în cei ce exercită profesii care prin natura lor, presupun secretul.

Alte subîmpărțiri ale secretului privesc și diferitele sectoare ale vieții, în care trebuie păstrate secretele naturale sau profesionale, de exemplu, secretul scrisorilor, secretele de stat, secretele militare și politice, secretul bancar, secretul industrial, etc. – spune B.Haering.

Obligații față de secret

Respectul și iubirea ne opresc să facem investigații asupra vieții intime a aproapelui și să divulgăm secretele care ne-au fost încredințate. Gravitatea unui asemenea păcat este în proporție cu abuzul de încredere, cu răutatea intenției și violarea dreptății și a carității care se verifică și folosirea informațiilor. Chiar dacă singurul motiv este curiozitatea și nu mai există nici o altă dorință de exploatare a ceea ce s-a aflat, este totdeauna o lipsă gravă de respect față de alții, în afară de un caz patologic.

Este păcat grav după specie, a intra în secretele altuia fără a fi autorizat, pentru a se folosi de datele împotriva carității și dreptății. Când aceasta are loc din curiozitate și fără voința de a abuza de lucrul aflat, poate constitui doar un păcat venial.

Câteva situații particulare:

- a asculta convorbirile altora fără a fi autorizat (de exemplu a trage cu urechea la ușă), este o gravă incorectitudine;

- este o gravă ofensă a înregistra aspecte sau observații confidențiale, exprimate în cursul unei conversații libere fără știrea și fără permisiunea celui interesat. Dacă se face acest lucru nu pentru a dăuna altuia, dar numai pentru a proteja persoana celui ce înregistrează sau a unei terțe persoane de ceva grav și nedrept, evaluarea morală e cu totul diferită. Pentru a intra în secretele altuia cineva trebuie să aibă motive juste și proporționate (de exemplu nedreptăți grave, amenințare la adresa persoanei proprii sau a binelui comun); dar și în acest caz este bine să se considere mijloacele care amenință raportul de încredere, ca răul ce rezultă să nu fie mai mare decât binele intenționat;

- a citi scrisorile altora, fără a fi autorizat în acest scop, constituie o violare a dreptății într-un domeniu foarte delicat și e păcat grav. Statul are dreptul să restrângă această formă privilegiată și secretă de comunicație, dar numai pentru a evita pericole grave, așa cum ar fi de exemplu în timpul războiului.

Oricum, atunci când corespondența particulară este cenzurată, nu se pot uza secretele cunoscute, în afară de cazul că binele comun cere să se procedeze altfel. Cei care “cenzurează” în mod “oficial” sunt ținuti la secretul profesional asupra corespondenței persoanelor *încă nemature*, dacă există motive suficiente de a suspecta pericole sau abuzuri grave sau dacă ar rezulta daune serioase. Dar în situații normale atmosfera de încredere ajută mai mult decât controlul.

Ar fi ideal ca soții să nu aibă între ei secrete epistolare. Totuși poate fi justificat principiul că nu trebuie să examineze unul corespondența celuilalt împotriva voinței sale. Numai în caz de bănuială cu adevărat intenționată asupra existenței unui pericol (de exemplu o relație de adulter a unuia dintre soți), să poată citi scrisoarea și chiar în unele cazuri, de a le intercepta.

Se poate face caz de secretul altuia numai în limitele permise și recerute de dreptate și caritate: cunoașterea unor lucruri secrete, obținute în mod legitim, poate fi folosită în special în favoarea persoanei interesate

de secret sau pentru apărarea proprie sau a altora de o gravă nedreptate (de exemplu pentru a evita un rău fizic sau spiritual).

A folosi secretul povezii ar echivala cu trădarea ei; într-un secret profesional trebuie să se acorde atenția să nu se compromită încrederea publică în valoarea secretului. E permis în multe circumstanțe folosirea unor informații sau cunoștințe secrete ale unor terțe persoane pentru a evita eventualele neplăceri cu condiția să nu se tulbure raportul de încredere și să nu se facă abuz. O cunoaștere a unor lucruri secrete dobândită pe cale legitimă nu poate fi folosită niciodată în propriul avantaj, dacă circumstanțele sunt de așa natură încât folosirea unor asemenea secrete ar fi o continuare sau o exploatare a păcatului prin care secretul a fost inițial violat.

Descoperirea neautorizată sau divulgarea unui secret natural și profesional este păcat grav împotriva dreptății, păcii și iubirii. O asemenea acțiune e împotriva folosirii libere a adevărului. Dauna produsă prin violarea secretului profesional trebuie reparată totdeauna în virtutea dreptății.

Obligația la secret încetează:

- dacă interesatul are motiv să permită sau e obligat să permită descoperirea;
- dacă lucrul a încetat să fie secret, deoarece a fost descoperit de alții;
- dacă descoperirea produce un bine mai mare pentru toți cei interesați;
- simplă permisiune de a ține secretul când nu e implicat nici un bine mai mare, nu poate obliga pe cineva să se expună unei neplăceri neproporționate.
- dacă fidelitatea față de secret în situații deosebite ar amenința grav binele comun sau o persoană nevinovată, este necesară descoperirea secretului, chiar dacă permiterea secretului s-a făcut sub jurământ. Trebuie să ținem cont că mai ales secretul profesional este un element deosebit pentru binele comun și de aceea depășește în importanță multe avantaje de ordin inferior care s-ar obține, divulgând secretul. A discuta un lucru secret cu o persoană de încredere pentru a cere un sfat asupra unor aspecte dificile sau pentru a găsi mângâiere într-o gravă tensiune mintală este permis în mod obișnuit, dar în nici un caz secretul nu poate fi pus în pericol.

Limbaajul voalat (restricția mintală)

Secretul este protejat în mod obișnuit cu tăcerea în cuvinte și în comportament personal. Celui ce “cercetează” în mod indiscret nu trebuie să i se răspundă, sau, dacă este posibil, și s-ar putea face o contra-întrebare care să-i devieze atenția. Dar în asemenea ocazii, în care tăcerea sau refuzul de a răspunde nu sunt suficiente pentru a proteja secretul, nu rămâne altă cale decât un mod de vorbire care, deși nu este falsă, totuși contribuie efectiv la păstrarea secretului. Nu se poate spune că acesta s-ar opune scopului limbajului, deși nu este conform normei.

Limbaajul voalat sau afecțiunea care simulează, pot oferi un răspuns ce posedă o semnificație mai profundă. În teologia morală tradițională această metodă se cheamă “restricție mintală”. În timp ce este exclusă ambiguitatea minții și a intenției, cineva poate adopta acest comportament ambiguu sau acest mod de a vorbi ambiguu când caracterul secret este recerut pentru a proteja persoana proprie sau a altora de o nedreptate gravă sau de indiscreția celui ce întreabă. Limbaajul și comportamentul își primesc semnificația ultimă din text și context. Scopul unei convorbiri ambigue nu este înșelarea ca atare, dar a ține ascuns un adevăr față de cineva care vrea să abuzeze; aceasta pentru ca cel ce vrea cu orice preț să ajungă în posesia adevărului să fie lipsit de această posibilitate. Aceasta poate fi considerat drept consecință a modului său abuziv de a ajunge la adevăr.

Vorbirea cu mai multe semnificații, ca formă de limbaaj voalat trebuie să fie totdeauna o excepție tolerată, ca o necesitate dureroasă într-o lume rea. Un ucenic al lui Cristos nu trebuie să recurgă niciodată la un asemenea limbaaj pentru motive meschine sau egoiste. Folosit cu prudență, limbaajul voalat (restricția mintală) manifestă iubirea față de adevăr, dar dacă folosirea lui este inoportună, obișnuiește cu minciuna.

Folosirea corectă a limbajului voalat astfel încât să nu compromită nici secretul și nici adevărul, este un act important de prudență creștină, după porunca Mântuitorului: “*Fiți prudenți ca șerpii*” (cfr. Mt. 10,16).

Există situații în care, dacă creștinul ar recurge la un limbaaj voalat, și-ar trăda misiunea de vestire a adevărului. Limbaajul său va fi totdeauna sincer când va fi vorba să mărturisească adevărata credință, când o cer dreptatea și caritatea sau în apărarea celor nevinovați, sau ar fi legitim întrebat în tribunal sau când încheie un contract bilateral.

SECRETUL PROFESIONAL

Secretul profesional, ca obligație de a nu dezvălui informații obținute în virtutea unui raport fiduciar (de încredere) cu un asistat (pacient), este o datorie etică mai mult decât juridică, o valoare a profesiei mai mult decât o obligație.

Motivațiile secretului profesional se bazează pe respectul față de persoana umană, pentru demnitatea și drepturile sale, recunoscute de Constituția română, și pe protecția profesiei întotdeauna când este îndreptată în serviciul persoanei. Aceste valori sunt precedente legii.

Eticii îi este recunoscută prioritatea în raport cu dreptul, și în caz de conflict între etică și dreptul pozitiv, trebuie reafirmată prioritatea valorilor eticii.

Normele cu care legislatorul poate să reglementeze conținutul secretului primesc valorile eticii dar nu îi epuizează semnificațiile, câmpul eticii fiind mai vast decât acela al dreptului. Și în ce privește secretul profesional, conținutul său depășește ceea ce poate fi cerut de lege.

De fapt, rezerva trebuie înțeleasă nu numai ca o obligație de a nu dezvălui informații aflate în cadrul unei relații fiduciare, fapt care ar putea genera prejudicii persoanelor care le-au furnizat (secret profesional în sens strict, juridic protejat), ci și ca angajament de a folosi cu discreție informațiile primite în exercițiul funcțiunii, afară de cazul când sunt făcute publice și ca o capacitate de a discerne între ceea ce trebuie ținut secret și ceea ce e util sau necesar să fie comunicat, într-o muncă integrată cu alți operatori.

Discreția și dreptul celui asistat de a-și cunoaște situația

Dacă, într-o relație profesională corectă, discreția operatorului joacă un rol important în protejarea în exterior a bunului nume al celui asistat, ea are și o valoare precisă interioară, și anume aceea de a alimenta relația fiduciară de ajutorare.

De fapt, perceperea din partea celui asistat a atmosferei de discreție îi induce acestuia o mai mare disponibilitate în raport cu asistentul social și o mai mare stimă de sine, punct forte în dirijarea unui proces de schimbare.

Pe de altă parte, discreția în a transmite informațiile în exterior înseamnă a specula necesitatea, în loc de a explica, de a vorbi clar în cadrul relației, unde trebuie să se exprime prin cuvinte sentimentele, intențiile precise, aprecierile.

Un fundament constant în serviciul social este exigența unei participări conștiente a asistatului în procesul de ajutorare. Și discuțiile, din ultimii ani, asupra necesității de a defini, în relația asistent-asistat, aspectele problemei care se vrea rezolvată și etapele de parcurs, se subliniază un moment important al profesionalității, și în aspectele sale etice.

Într-o atmosferă de încredere reciprocă se poate cere și obține de la asistat așa-zisul “consens de a informa”, adică permisiunea de a proceda după acord, chiar furnizând informații unor terți.

Suntem, totuși, convinși că și atunci când nu există condiții pentru un acord sau consens, asistentului social îi revine datoria de a-l informa/ avertiza pe cel asistat despre pașii parcurși și/sau de parcurs, pași care îl privesc pe cel asistat.

Chiar și în situațiile grave de control și când se cere protecția subiectului mai slab, sau la cererea magistraturii, se impune datoria de a explica celui asistat practica transmiterii datelor, a aprecierilor și a propunerilor asistentului.

Trebuie avută în vedere dificultatea de a fi clari într-o situație conflictuală și trebuie controlată această situație de asistentul social care, chiar și în aceste cazuri, ar trebui să fie în măsură să socializeze informațiile în acele modalități care, efectiv, se dovedesc a fi de ajutor și care nu irosesc puținele energii și resurse ale celui asistat.

Secretul profesional și secretul de serviciu

Secretul profesional se distinge de secretul de serviciu, prevăzut pentru cine îndeplinește o funcție publică.

Secretul de serviciu este pus cu precădere sub tutela administrației publice și a serviciului public și, indirect, sub protecția profesionalismului asistenților sociali.

În nici un caz, secretul de serviciu nu poate fi invocat pentru a acoperi disfuncțiile și neîndeplinirile serviciului public, după cum se deduce

și din normativele despre procedurile administrative și despre accesul la documentele administrative.

Secretul de serviciu privește, și acțiunile asistenților sociali care lucrează în administrația publică, dar, de unul singur, nu reglementează în mod adecvat discreția datorată persoanelor de care te folosești în asistența socială.

În realitate, secretul de serviciu evită ieșirea în exterior a informațiilor, dar consimte circulația lor internă.

Trebuie să se reafirme necesitatea ca lucrătorul social să poată valorifica dreptul la secretul profesional pentru a proteja intimitatea celui asistat și a apăra propria autonomie profesională.

Acestea fiind spuse, e important să identificăm, în linii mari, până la ce nivel de serviciu funcțional asistentul social poate fi absolvit de secretul de serviciu sau/și cel profesional și în ce măsură acest ultim drept/datorie îi este recunoscut la nivel juridic și organizatoric.

Din punctul nostru de vedere, secretul profesional este, desigur, obligatoriu în lucrul pe “cazuri”, când se folosesc instrumentele clasice: convorbiri, înregistrări, planuri de lucru, relații, etc.

Asistenții sociali cu funcții de coordonare/supervizare sunt supuși secretului pentru aceleași tipuri de intervenții și pentru cazurile supervizate.

Rămân subscrise secretului de serviciu toate activitățile asistentului social referitoare la sarcina de a prezenta o documentație oficială, transmisibilă sau demonstrabilă, cu scopul de a le integra în acte administrative publice (deliberări, decrete și multe alte măsuri legislative), ca și activitatea de culegere și elaborare de date.

În situația actuală trebuie spus că diversitatea situațiilor de lucru ale asistenților sociali și indiferența lor determină în multe cazuri riscul absenței obligației/dreptului la secretul profesional pentru asistentul social care îndeplinește funcții executive.

După considerațiile făcute trebuie reținut, așadar, faptul că e necesar să fie invocată nu numai datoria ci și dreptul asistentului social de a-și vedea recunoscut, mai explicit decât s-a făcut până acum, exercițiul secretului profesional, care derivă din însăși valoarea etică a profesiei.

Secretul profesional și informatizarea

Înainte de toate trebuie spus că riscul unei slabe protecții a discreției referitoare la informații în birourile de serviciu social nu e o problemă recentă și nici nu e imputabil numai procesului de informații în birourile de serviciu social nu e o problemă recentă și nici nu e imputabil numai procesului de informatizare. Actualele cartele de hârtie nu sunt, probabil, mai protejate și/sau mai sigure decât o dischetă de computer.

Din acest punct de vedere, pericolul major rămâne imprudența, volubilitatea, ușurătatea individuală a asistenților, în particular, care uneori nu evaluează cu seriozitate profesională ambientul, interlocutorii, timpurile.

De aici, necesitatea unei mai clare educații în păstrarea secretului profesional. Este totuși importantă corecta evaluare a impactului informatizării crescânde și a orientărilor care trebuiesc luate în privința protejării discreției.

Se pare că e necesar, în acest sens, să distingem trei tipuri de documentație în serviciul social:

- documentație rezervată pentru uzul strict personal al asistentului, supusă secretului profesional și, deci, despre care nu se dau informații sau același asistent interesat, poate avea informații cu acces rezervat (de ex. prin cuvinte-cheie);
- documentație mai sintetică, de exercițiu, despre care se pot da informații sau se poate da publicității dar supusă secretului de serviciu;
- documentație făcută publică de guvern, la nivel central.

Referitor la protejarea sistemului informativ trebuie acordată o deosebită atenție cât privește preselecția și excluderea informațiilor supuse secretului profesional.

Un al doilea aspect privește punerea la dispoziție a unei documentații simplificate și sintetice, de introdus în calculator, după programele software, care trebuie pregătite în colaborare cu asistenții și nu impuse sau făcute de cei din afară.

În sfârșit, trebuie studiate posibilitățile și limitele racordării (compatibilitatea, comunicabilitatea) la sistemele informatice ale altor servicii socio-sanitare (servicii de sănătate mintală, toxico-dependență etc.) pentru o administrare integrală a proiectelor de intervenție.

Secretul profesional și magistratura

Considerarea legislației sociale privind minorii din ultimii ani, a confirmat o citație a serviciilor sociale locale din partea unei autorități judecătorești. Acest lucru poate însemna cererea de a transmite date supuse secretului profesional pentru un proces de ajutorare (deja în act sau de activat), referitor la dreptul preponderent al minorului sau al persoanei în condiții dificile (de ex: un bătrân).

Autoritățile judecătorești cu care se întrețin frecvent raporturi sunt:

- Procuratura și Tribunalul pentru minori (civil sau penal);
- Tribunalul ordinar;
- Avocatul civil;

Raporturile cu Tribunalul pentru minori și cu Instanța tutelară pot privi:

- situațiile deja urmărite și deci relații de ajutor în act și relativ raport de încredere;
- situații necunoscute serviciului pentru care se cere o investigație profesională uneori fără o indicație explicită a obiectivelor;
- situații noi semnalate din partea aceluiași serviciu social local.

Referitor la raporturile cu Tribunalul ordinar subliniem că citarea serviciului social local este discreționară din partea tribunalului însuși. Dacă e adevărat că instituția locală are o datorie de a tutela interesele minorului, este adevărat și faptul că, în absența unui protocol între instituția locală și tribunal, poziția asistentului social este subredă și aceasta pune probleme majore pentru transmiterea informațiilor și pentru discreția în această transmitere.

În raport cu forțele de ordine (poliția judiciară, poliția urbană, jandarmeria), trebuie considerată, ca discriminatorie pentru transmiterea informațiilor, existența unei colaborări formalizate într-un protocol care, în cadrul unui proiect, să devină sursă colaborarea însăși. Deci, prudență!

Secretul profesional și coimplicarea subiecților rețelelor de ajutor social

Problema discreției în comunicarea informațiilor se pune în mod deosebit în relația cu rețelele, adică cu acele resurse formale și neformale

care pot fi folosite și promovate în comunitatea de apartenență a asistentului social.

Se reafirmă, cu prioritate, după părerea noastră, exigența pe plan deontologic, a transmiterii în exclusivitate a informațiilor utile și necesare.

În timp ce la nivelul rețelelor formale (înțelegând prin acestea lucrătorii lor) transmiterea informațiilor se poate coordona după practici deja folosite sau folosind protocoale, ni se pare că o atenție specială trebuie acordată problemei transmiterii informațiilor componentelor familiei lărgite, vecinilor, asociațiilor sau grupurilor, care nu sunt obligați în mod explicit la discreție.

Calitatea și cantitatea știrilor de transmis trebuie evaluată de la caz la caz ținând cont de tipul problemei care se abordează, de legătura subiectului cu persoana ajutată, de obiectivul mai mult sau mai puțin consistent pe care e chemat să-l dezvolte în procesul de ajutorare, de capacitatea de înțelegere și de utilizare a informațiilor pe care subiectul le demonstrează, de voința celor interesați să facă cunoscute date personale.

Reținem și faptul că lucrătorilor profesionali le revine datoria de a contribui la formarea și la conștientizarea voluntarilor asupra responsabilității și a angajamentului de a fi discreți.

Secretul profesional și accesul cetățenilor la informații

Anumite dispoziții legislative recente, relativ la normele procedurale administrative și de acces la documentele administrației publice, pun serioase probleme în privința deplinei satisfaceri a dreptului persoanei la secret profesional din partea asistentului social.

Afirmațiile care urmează au mai mult scopul de a trezi atenția și grija asupra acestor aspecte decât acela de a propune interpretări autoritare conținutului actului legislativ, pentru care sunt necesare aprofundări ulterioare, cu aport juridic-administrativ mai calificat. Este bine să se dea indicații din punct de vedere deontologic, astfel ca, în cadrul practic actele administrației publice să respecte dreptul sacru la discreție despre informațiile privind persoanele însărcinate în serviciul social profesional.

În ceea ce privește accesul la documentele aflate în posesia administrației statului, s-ar putea realiza o modalitate în care cetățeanul care este interesat de protecția unor situații juridic relevante, să poată

avea acces la acte și documente ale serviciului social (de ex. cartela socială clinică sau una din părțile sale componente, cum se întâmplă deja cu cartea de sănătate).

În acest sens, ni se pare obligatoriu să observăm anumite principii tehnico-metodologice de care să ținem seama în munca de asistent social:

- descoperirea informațiilor, evaluările referitor la o persoană încredințată serviciului social, nu e niciodată separată de momentul evolutiv în care se găsește procesul de ajutorare legat între asistentul social și cel asistat și acesta;

- informația (cartelele, etc.) să fie construită în așa fel încât să se distingă în mod adecvat elementele obiective și obiectivabile (diagnostico-clinice) de elementele subiective (evaluative).

La adăpostul acestor principii, ne-am putea folosi de legea civilă, care stabilește că administrația statului trebuie să se doteze cu regulamente care, în baza unuia sau a mai multor decrete emise de guvern, să individualizeze categoriile de documente la care persoanele civile pot avea acces.

Așadar, nefiind încă emis vreun decret guvernamental și cu atât mai puțin regulamente la nivel local, ar putea fi util să se dea indicații cu scopul ca documentele legate de persoanele aflate în grija serviciilor sociale profesionale să fie înțelese în această cazuistică.

Pentru un serviciu social profesional inserat într-o administrație publică, trebuie reîntărită absolută responsabilitate a instituției în absolvirea de la o obligație legislativă, cu care asistentul în deosebi sau serviciul nu pot să nu concureze. Aceasta nu scutește însă de la discreția și păstrarea secretului profesional sau de serviciu.

Formarea discreției

Garantarea în concret a discreției este o sarcină grea, care pune probleme etice și cere asistentului să crească în discernământ, în sensibilitate și în eforturi de a căuta condiții de organizare și procedurale adecvate pentru protejarea celui asistat.

Nevoia de maturitate profesională în raport cu componenta etică în munca socială solicită o atenție deosebită pentru aria formării de bază și cea permanentă.

Este vorba de a pregăti și de a susține în același timp un profesionist cu orientări etice clare, cunoștințe științifice și competențe metodologice dirijate:

- spre a discerne diferitele probleme pe care le implică culegerea, evaluarea și transmiterea informațiilor;
- stabilirea relațiilor de ajutor care respectă realmente intimitatea persoanelor.

Este vorba, în special, de a ajuta profesionistul să dobândească abilități specifice, atitudini și modalități comunicative care să ușureze instaurarea unui raport bazat pe încredere, chiar în complexitatea particulară a unor contexte instituționale a controlului autorității publice.

Secretul profesional și raportul cu presa

Informația e o valoare: contribuie la creșterea vieții sociale, ajută la discernământul și la conștientizarea colectivă. Libertatea de informație și dreptul la informație sunt cuceririle ireversibile ale unei societăți democratice. Profesia nu poate renunța să se prevaleze de dreptul /datoria de a comunica, a informa, a sensibiliza opinia publică asupra problemelor sociale cu care se confruntă, până la a denunța neîmplinirile pe care le întâlnește.

Acest drept/datorie își găsește o limită în discreție și în respectul datorat persoanei celui asistat.

Însăși discreția care trebuie respectată face dificil raportul cu presa și cu alte mijloace de comunicare socială. Chiar dacă criteriile etice generale care trebuie să susțină acest raport sunt simple – discreția datorată persoanelor, utilitatea de a informa, de a sensibiliza opinia publică despre problemele sociale în termeni generali – în practică se întâlnesc multe dificultăți și se nasc întrebări etice de-a dreptul dramatice.

Cum să răspunzi și ce să răspunzi când, plecând de la informații date de alții, apar știri superficiale, parțiale, scandalizante, în legătură cu fapte/intervenții profesionale în care asistentul este direct implicat? Cum să accepți versiuni ale faptelor care nu numai că nu respectă discreția, dar nu respectă chiar adevărul, care banalizează sau descalifică intervenția asistentului sau – mai rău – îl acuză în mod deschis? Cine poate sau

trebuie să restabilească adevărul? Cine poate sau trebuie să-l protejeze pe operator/asistent, pe cel asistat și chiar intervenția serviciului social?

Reținem că asistentului nu-i este permis să furnizeze informații despre situațiile deosebite la care lucrează, nici măcar atunci când cei interesați consimt sau ei înșiși se referă la ele, nici când apar știri inexacte în mod evident false în esență.

În acest al doilea caz trebuie totuși ca serviciul căruia îi aparține asistentul să-și asume datoria de a proteja propria imagine și propria acțiune, clarificând presei și altor mijloace de comunicație termenii mandatului asistentului și teritoriul competenței sale și al legitimei sale discreții în evaluare, respectând mereu secretul profesional, care împiedică dezmințiri publice.

Dincolo de aceste ocazii de conflict și în intenția de a le preveni sau atenua, trebuie să se cultive relații de colaborare cu profesioniștii și subscrise în Codul ziaristilor, în Carta drepturilor omului, drepturile copilului, copil ale cărui evenimente sunt încă prea des folosite pentru a “face știri”.

În această direcție s-au dezvoltat deja câteva experiențe pozitive, în comisii de lucru mixte de jurnaliști, asistenți sociali, magistrați, avocați, cadre didactice, în intenția de a ajunge la o informare mai corectă, respectuoasă, completă, în măsura în care o consimt dreptul la discreție și la secretul profesional. Deci, o informare prudentă, atentă, responsabilă care să lase spațiu problemelor în care trebuie sensibilizată opinia publică, fără tendința de a provoca scandaluri inutile.

Credem că în această direcție trebuie să acționeze și asociația profesională la nivel național și local, și de asemenea, școlile de asistență socială și diferitele instanțe de asociații profesionale pentru o educare a discreției și a responsabilității în folosirea informațiilor legate de persoane, calități care pot să devină din ce în ce mai mult un patrimoniu nu numai profesional, ci și colectiv.

Orientări, întrebări deschise, propuneri

În situații de conflict între dreptul sau interesul în care este implicat secretul profesional (de ex: obligația de a fi discret și de a oferi informații din partea administrației publice, obligația de a fi discret și exigențele organizatorice ale structurii, obligația de a fi discret și transparența actelor

administrative, etc.), trebuie operat în asemenea manieră încât să se dea prioritate valorilor persoanei asistate, în special celor mai slabi.

Este mai grea orientarea atunci când conflictul privește protejarea secretului datorat unei persoane și protejarea drepturilor unor terți, care, în urma tăcerii, ar putea fi lezați (de ex. cazuri de seropozitivitate nedeclarată partenerului, etc). Credem că tema conflictelor de interes între asistați, în special în interiorul aceluiași nucleu familial (drepturile minorului, ale părinților, ale vârstnicului...).

Examinată doar în parte și deci, încă de aprofundat apare și tema secretului profesional în practica muncii pe echipe și formațiunile de muncă în rețea.

Pentru aspectele juridico-penale, reamintind că raportul asistentului social este esențialmente cu judecătorul și nu cu alți referenți (de ex: forțele de ordine), individualizăm următoarele puncte de clarificat:

- extensiunea protecției juridice a secretului profesional;
- posibilitatea de abținere de la mărturisire în cadrul judiciar pentru asistentul social în analogie cu ceea ce se întâmplă în alte părți sau ceea

ce este prevăzut pentru aceia care exercită o profesie sanitară. Aceasta până când abținerea de care vorbim va fi în mod explicit recunoscută de lege.

În protejarea secretului profesional trebuie considerată o eventuală ceere din partea presei de a cunoaște și divulga informații privitoare la probleme deosebite sau cazuri ale serviciului social. Aceasta nu trebuie să se facă niciodată în dauna discreției la care au dreptul persoanele-asistat, dar nici să se accepte ca acțiunea asistentului social să fie supusă judecății fără să i se aducă la cunoștință.

Fiindu-ne clar că nici un regulament nu epuizează problema secretului profesional înțeles ca prudență, se cere protejarea mai explicită a secretului profesional al asistentului social din partea legislatorului.

PROBLEMATICA FAMILIEI ÎN VIZIUNEA BISERICII ȘI A SOCIOLOGIEI

Din punct de vedere al Bisericii familia este definită ca fiind o comunitate privilegiată chemată să realizeze “o deschidere de suflet plină de bunăvoință între soți, precum și o colaborare continuă între părinți în educarea copiilor” (*Gaudium et Spes*). Ea este o comunitate de credință, de speranță și de iubire; îmbrăcând în Biserică o importanță aparte așa cum ne arată Noul Testament. Familia creștină este o comuniune între persoane, semn și imagine a comuniunii dintre Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt.

Iubirea dintre soți și nașterea de copii întemeiază între membrii aceleiași familii relații personale și responsabilități primordiale.

Din punct de vedere sociologic familia este celula originară a vieții sociale, este forma socială de bază întemeiată pe căsătorie și care constă din soț, soție și descendenții acestora. Este o comunitate umană legată prin relații de ordin biologic, economic, moral și afectiv care dă naștere filiației și diferitelor grade de rudenie. Pentru binele comun al membrilor săi și a societății familia comportă o diversitate de răspunderi, drepturi și îndatoriri, viața de familie fiind o inițiere în viața de societate.

Antropologul Peter Murdock argumentează faptul că familia nucleară este universală. Acest model permite realizarea a patru funcții fundamentale pentru viața socială: sexuală, economică, reproductivă și educațională. Fără realizarea primei și celei de-a treia funcții societatea s-ar stinge, fără a doua viață ar înceta, iar fără a patra cultura s-ar sfârși. Imensa utilitate a acestui model îi conferă o cvasi-universalitate. Acest model de familie s-a generalizat în societatea europeană sau de cultură europeană în secolul XIX și prima jumătate a secolului XX. Aici, soțul era prima sursă de venituri și exercita cea mai mare autoritate. Soția era preocupată în special de familie și depindea din punct de vedere economic de soț. Copiii minori erau îngrijiți în interiorul familiei, vârsta partenerilor la căsătoriei era relativ scăzută, numărul de copii era relativ mare și asigura înlocuirea generațiilor și creșterea demografică, rata divorțurilor era scăzută. Acest tip de familie s-a impus ca un model normativ mic, iar tot ce nu se încadra în acest model era considerat devianță (maternitatea solitară, divorțul și concubinajul).

Începând cu anii ” 70, familia-nucleu tradițională a înregistrat un regres rapid, ajungând ca în multe societăți să nu mai reprezinte decât

7-10% din totalul grupurilor familiale. O cauză principală a acestei situații o reprezintă creșterea ponderii femeii ocupate în activitățile permanente în afara familiei. Rezultatul este: diminuarea funcțiilor familiei, sărăcirea vieții de familie, diminuarea îngrijirii copiilor în termeni de afecțiune, supraveghere, îmbogățire cognitivă. Un alt rezultat este supraîncărcarea femeii cu munca; pe lângă activitatea profesională ele trebuie să realizeze o bună parte din activitățile ce le exercitau în mod tradițional. Însă, consecințele ocupării femeii în activități extra-familiale nu sunt unilaterale fiind influențate și de alți factori, interni și externi familiei.

Principalele surse de tensiuni și conflicte ce se nasc în cadrul familiei sunt: gelozia, diferențe în modelele de utilizare a banilor, diferențe cu privire la modul creșterii copiilor, insatisfacția sexuală, diferențe de concepție privind rolul raporturilor de rudenie, alte surse: violența și alcoolismul. Violența se transmite de la un membru la altul al familiei și de la o generație la alta. Satisfacția maritală depinde în mare grad de capacitatea partenerilor de a comunica și de a-și ajuta reciproc modalitățile de realizare a rolurilor maritale.

Cercetările au pus în evidență o serie de particularități în dinamica familiei în societatea contemporană. Scăderea ratei căsătoriilor sancționate legal (România prezintă una din cele mai înalte rate de căsătorii legale din Europa), creșterea vârstei medii la căsătorie, creșterea ratei divorțurilor și a recăsătoriilor, creșterea bunăstării medii a familiei și creșterea contribuției medii la această bunăstare, creșterea calității îngrijirii copiilor, redistribuirea mai egalitară între soți, creșterea ponderii cuplurilor în care unul sau ambii parteneri au relații sexuale extramaritale și creșterea toleranței societății față de aceste comportamente, creșterea ponderii cuplurilor care folosesc metode contraceptive, scăderea ratei natalității, amânarea fertilității cuplului până la demararea activității profesionale. Aceste particularități au fost sancționate de Biserica creștină catolică, nefiind conform cu planul creator al lui Dumnezeu.

Rolurile maritale sunt acele atitudini și comportamente care se așteaptă de la soți, care sunt determinate cultural și care prezintă diferențe mari de la o societate la alta. Principalele roluri sunt: îngrijirea gospodăriei, aprovizionarea, parteneriatul sexual, îngrijirea și educarea copiilor, organizarea timpului liber, menținerea relațiilor de rudenie, funcționarea ca prieten, terapeut și acordarea de sprijin.

Familia în sensul ei obișnuit nu cuprinde întreaga populație a unei societăți. Începând cu anii '70 au început să se extindă modele alternative de viață, care înainte existau la o scară mult mai mică. Acestea sunt: celibatul, coabitarea consensuală (concubinajul), căsătoriile fără copii, menajele monoparentale și cu o extindere relativ scăzută cuplurile de homosexuali. Coabitarea consensuală seamănă cel mai mult cu modelul de familie-nucleu. Ea realizează majoritatea funcțiilor familiei-nucleu, se confruntă cu aceleași probleme. Uneori, ea este doar o simplă coabitare premaritală, o etapă premergătoare căsătoriei. Această alternativă prezintă o mare atractivitate pentru generațiile tinere din societățile europene. Familiile fără copii invocă următoarele motive: nepriceperea de a fi părinți, dorința de a practica un stil de viață al familiilor cu copii. Motivația principală constă în dorința de a urma o anumită carieră profesională, prezența copiilor fiind apreciată ca un obstacol. Din fericire, la sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90, cercetările au pus în evidență manifestarea unui nou tradiționalism familial de revalorizare socială a familiilor, fenomen care se manifestă mai ales în țările foarte dezvoltate economic. În anii '60 - '80 a crescut rapid ponderea menajelor monoparentale ca rezultat, în mare parte, al divorțurilor și într-o mai mică măsură al decesului soțului sau al nașterilor în afara căsătoriei. Aceste situații nu sunt aprobate de Biserică și în consecință Ea își propune învățătura privind familia, folosind toate ocaziile.

După cum am analizat modelul tradițional de familie și după ce am văzut declinul acestuia în favoarea modelelor alternative la viața de familie, vom avea în vedere familia în contextul biblic.

În Vechiul Testament nu exista nici un cuvânt care să corespundă exact cu termenul modern "familie" alcătuită din tată, mamă și copil. Un echivalent mai apropiat al termenului modern "familie" este expresia "casa tatălui" *"bet ab"*. Cu toate acestea, familia reprezenta o entitate socială importantă. Astfel, în alegerea soților erau excluse anumite rudenii apropiate, rudenii de sânge sau rudenii prin căsătorie (cfr. Lev. 6,6-18; Deut. 27,20-23). Pe de altă parte au avut loc și căsătorii cu străinii: hitiți, egipteni, madianiți. Stabilirea soțului este întâlnită în legea leviratului potrivit căreia, dacă un bărbat murea fără să fi avut copii, fratele următor era obligat să se căsătorească cu văduva, să dea naștere la copii pentru perpetuarea numelui celui mort.

Soția era obținută prin cumpărare, deși nu este un termen complet satisfăcător, deoarece “prețul pentru mireasă” era mai mult o compensație pentru familia ce avea în vedere pierderea unui membru valoros și nu doar cumpărarea unei persoane cu bani.

Privind numărul soțiilor, se pare că la creație a fost avută în vedere monogamia, însă, în vremea epocii patriarhale întâlnim poligamia. Legea mozaică evidențiază acest lucru, și anume faptul că bărbatul poate avea două soții. (cfr. Deut. 21,15)

Familia – soț, soție – ilustrează poziția legală și practică a celor doi soți. Astfel, soțul putea să divorțeze de soția sa, dar mai mult ca probabil soția nu putea divorța de soțul ei. În cadrul familiei, fidelitatea era importantă pentru ambii soți, existând în legea mozaică o prevedere strictă care pedepsea adulterul.

Dorința unei familii noi întemeiate era reprezentată în faptul de a avea moștenitori, fiind preferați mai ales cei de parte bărbătească pentru a perpetua numele familiei, cum se arată clar în istoria lui Abraham și a relației sale cu Dumnezeu. Având în vedere importanța moștenitorilor, femeile sterile constituiau o sursă de rușine pentru familia respectivă.

Noul Testament aduce o noutate față de Vechiul Testament. Întrebat de farisei dacă este îngăduit unui bărbat să își lase nevasta, Isus face referire la legea mozaică, dar marchează clar liniile familiei, așa cum era ea în planul lui Dumnezeu. *“Dar la începutul creației, Dumnezeu i-a făcut bărbat și femeie. De aceea, va lăsa omul tatăl său și mama sa și se va alipi de femeia sa, iar amândoi vor deveni un singur trup, așa că nu mai sunt doi, ci un singur trup. Prin urmare, ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă”* (cfr. Mc. 10,6-10). În continuare, Isus se delimitează de percepțiile mozaice: *“Oricine îți lasă soția și ia alta în căsătorie, este adulter față de ea. Tot așa dacă femeia își lasă bărbatul și se mărită cu altul, este adulteră”* (cfr. Mc. 10,11-12).

În Efeseni 5,21-33 și 6,1-9, Sf. Paul, în îndemnul său privitor la viața de familie, ilustrează relațiile în cadrul familiei prin modelul unității între Cristos-Capul Bisericii și creștini-Trupul Bisericii: *“Femeile să fie supuse bărbatilor ca și Domnului, căci bărbatul este capul familiei, după cum Cristos este capul Bisericii, El, Mântuitorul Trupului”*.

În cazul în care expresia “cei din casa lui...” nu este sinonimă cu “familia”, ea indică o unitate socială întâlnită pretutindeni în sec. I d.C. în

societatea romană, elenistică și iudică. Astfel, Evangheliile sunt pline de aluzii la familie și caracterul ei (cfr. Ef. 5,21-33, Mc. 10,1-12).

Familia reprezenta un factor important pentru creșterea și stabilitatea Bisericii. Astfel, la evrei, familia era cadrul în care se desfășurau funcții religioase cum sunt: Paștele, masa sacră săptămânală, rugăciunile și învățăturile religioase. Totodată se evidențiază rolul familiei în înființarea bisericilor (cfr. 1Cor. 14,35; Efes. 6,4; 1Tim. 3,2-7,12).

Însăși Biserica este privită ca și *“familie a lui Dumnezeu”* (cfr. Efes. 2,19 – *“Prin urmare nu mai sunteți străini și venetici; dimpotrivă, sunteți concetățeni ai sfinților și casnicii lui Dumnezeu...”*), sau ca *familie a credincioșilor*” (cfr. Ps. 6,10).

Putem aparține familiei lui Dumnezeu prin acceptarea invitației lui Isus de a duce o viață conformă cu modul lui de viață: *“Oricine face voința Tatălui Meu care este în ceruri acesta îmi este și frate și soră și mamă”* (cfr. Mt. 12,49).

În continuare vom sublinia doctrina Bisericii privitoare la familie în Constituția pastorală despre *“Biserica în lumea contemporană-Gaudium et Spes”*.

În această Constituție, familia este prezentată ca fiind comunitatea privilegiată ce este chemată să realizeze *“o deschidere de suflet plină de bunăvoință între soți (...) precum și o colaborare continuă între părinți și în educarea copiilor”*. (GS 52,1)

Demnitatea familiei nu prezintă aceleași dimensiuni pretutindeni sau aceeași strălucire, deoarece deseori este întunecată de poligamie, de plaga divorțului, de așa-zisa dragoste liberă, precum și de alte forme neacceptabile din punct de vedere moral. Mai mult, iubirea conjugală este atinsă și de egoism, de hedonism (concepție etică potrivit căreia scopul vieții este plăcerea – cultul plăcerii) și de practici ilicite împotriva procreării. La acestea se mai adaugă condițiile economice precare, socio-psihologice și politice, toate perturbând relațiile familiale.

Însă acei soți care sunt înzestrați cu demnitate și care își îndeplinesc misiunea de tată și de mamă conform spiritului creștin, își vor îndeplini de asemenea cu râvnă și datoria de educator pe plan religios. Pentru ca familia să își poată atinge plinătatea vieții și a misiunii sale, îi sunt necesare o deschidere de suflet plină de bunăvoință, consultarea reciprocă dintre

soți, precum și colaborarea continuă între părinți pentru educarea copiilor. Scopul final al educației este ca odată ajunși la maturitate, copii să își urmeze cu deplin simț de răspundere chemarea, inclusiv cea religioasă, precum și starea lor de viață. Părinții au datoria să îi îndrume pe tineri prin sfaturi prudente de viață, evitând constrângerile în privința căsătoriei sau alegerii partenerului de viață.

Familia, inter-relaționând, ajută la dobândirea unei înțelepciuni de viață mai vaste, la armonizarea drepturilor persoanelor cu celelalte exigențe ale vieții sociale, formând astfel temelia societății. Creștinii vor trebui să promoveze activ valorile familiei prin mărturia vieții proprii.

Preoții trebuie să sprijine vocația soților în viața conjugală și familială prin diverse mijloace pastorale: predicarea cuvântului lui Dumnezeu, cultul liturgic și alte ajutoare spirituale.

De-a lungul timpului, imaginea familiei a suferit diverse modificări, însă o caracteristică de bază a acesteia a rămas neschimbată, și anume unitatea în iubire a membrilor familiei prin prezența permanentă a Duhului Sfânt în sânul ei; numai prezența lui Dumnezeu și orientarea spre El dau un sens familiei. Sf. Francisc de Sales spunea: "Comunitatea conjugală e chemată să ofere lumii icoana vie a iubirii și creativității lui Dumnezeu. Gusturile iubirii au un sens: își iau o îndatorire față de un viitor comun, față de acceptarea fecundității. Are sensul deschiderii spre viață, comportă exigența respectului, a fidelității și a bucuriei între soți". Ca celălă a societății, familia are menirea de a pregăti oameni cu o personalitate sănătoasă. Acolo unde familia eșuează în împlinirea datoriilor ei, și societatea are de suferit. În pepiniera Bisericii menită să propulseze pământul cu credincioși și cerul cu aleși, societatea civilă este prosperă când are familii sănătoase și bine încheiate.

COPILUL

Încă dinainte de naștere, din chiar momentul conceperii, ființa umană intră în viață. Expresia “intrare în viață” este totuși cea mai des folosită pentru a exprima trecerea la vârsta adultă.

Copilăria este etapa necesară transformării noului-născut în adult. Ea este caracterizată de entuziasm și fragilitate, dinamism și confuzie. Însă cea mai importantă caracteristică a copilăriei este puritatea, care în sensul biblic este o stare a inimii în care există un devotament complet pentru Dumnezeu. Numai astfel putem înțelege îndemnul lui Isus: *“Lăsați copiii să vină la Mine, căci a unora ca aceștia este Împărăția cerurilor”*. Aceasta, deoarece copiii reflectă caracterul lui Dumnezeu de dragoste și neprihănire. Suflul său este mai accesibil dialecticii de sublimare și de mântuire. De aceea noi trebuie să ne deschidem lui Dumnezeu asemenea copiilor.

Copilul are un ideal metafizic pe care adultul îl pierde, are o nostalgie a înălțimilor și a posibilităților necotidiene. Chiar în sens fizic, copilul dorește înălțimile, e obsedat de ideea de a zbura. Cerul e o idee de bază în reprezentarea lumii la copil. Prin aceasta copilul dă o prospețime ademenitoare și întărește baza moralei și a vieții.

De aceea, Dumnezeu îi alege pe unii copii ca primii beneficiari și mesageri ai revelației sale (cfr. Samuel). Ba mai mult, însuși Dumnezeu a venit la poporul său în persoana unui Prunc pe care Isaia îl numește *“Dumnezeu tare”*.

Relația Dumnezeu-om exprimă iubirea dintre tată și copil și încrederea bazată pe înțelegerea pe care o dă relația lui Dumnezeu cu copiii săi. În Vechiul Testament Dumnezeu este cu adevărat existent deoarece este Tatăl. Tot ceea ce Îl privește pe Dumnezeu izvorăște din această relație de paternitate și de filiațiune și purcedere.

Isus, arătându-se pe Sine ca Fiul lui Dumnezeu, ne descoperă că Tatăl este numele care exprimă în modul cel mai profund chipul, ipostasul lui Dumnezeu, ceea ce este cu adevărat Dumnezeu.

În Isaia 49,15 legătura Domnului cu poporul său este comparată cu legătura dintre o mamă și copilul său. *“Poate o femeie să uite copilul pe care-l așteaptă și să n-aibă milă de rodul pântecului ei? Dar chiar dacă l-ar uita, totuși Eu nu te voi uita”*.

Biblia este o carte extrem de realistă. Ea subliniază atât aspectele pozitive, neprihănirea copilăriei, dar scoate în evidență și aspectele ei negative: slăbiciunea, imperfecțiunea, necunoașterea, instabilitatea copilului: “Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, gândeam ca un copil, când am devenit matur, am terminat cu ce era copilăresc” (cfr. 1Cor. 13,11); “Ca să nu mai fim copii, duși de valuri, purtați încoace și încolo de orice vânt al învățăturii, prin înșelăciunea oamenilor, prin vicleșugul lor, spre uneltirea răătăcirii” (cfr. Ef. 4,14);

Tocmai datorită acestor slăbiciuni, încă din Vechiul Testament, copilul este un privilegiat al lui Dumnezeu. Dumnezeu apare ca ocrotitor al orfanilor și răzbunător al drepturilor lor: “Să nu asuprești nici pe văduvă, nici pe orfan” (cfr. Ef. 22,22).

În Vechiul Testament maternitatea era o adevărată binecuvântare, iar copiii erau priviți cu respect și crescuți în cuvântul lui Dumnezeu. Există însă și copii care s-au depărtat de legea Domnului, cum ar fi fiii lui Eli. Majoritatea persoanelor din Vechiul Testament sunt alese însă pentru a împlini cuvântul lui Dumnezeu încă din fragedă copilărie. Astfel Samuel a fost închinat lui Dumnezeu încă înainte ca el să se fi născut. De aceea, după ce a fost întărcat, a fost crescut la templul din Șilo de preotul Eli.

Pe când era încă un băiețel, a trăit experiența chemării în lucrarea de proroc, și în timp, a fost recunoscut ca “proroc al lui Domnului”. Micul Samuel primește cuvântul lui Jahve și îl transmite cu fidelitate.

Despre David putem spune că a fost cel mai tânăr dintre cei 8 frați și a crescut ca păstor. În această ocupație el a căpătat curajul de care mai târziu a dat dovadă în lupta sa cu Goliat. Copilandrul reușește să-l doboare pe uriașul Goliat cu o pietricică, dar și cu credința pe care și-a pus-o în Jahve.

În Vechiul Testament numele fiecărei persoane este legat de împrejurările nașterii sale și de misiunea pe care o are. Astfel, fiul lui Avraam și al Agarei se va numi Ismael, care înseamnă “Dumnezeu aude”, deoarece înainte de a naște, Dumnezeu aude mâhnirea lui Agar, care fusese alungată de Sara. Foarte semnificativ este și numele lui Avraam care înseamnă “tată al unei mulțimi”. Numărul mare de copii este un semn al binecuvântării, idee desprinsă din promisiunea lui Dumnezeu făcută lui Avraam. Cel care avea mulți copii era considerat ca fiind o persoană plăcută de Dumnezeu, iar cei care nu aveau copii păreau a fi blestemați, păcătoși în fața lui Dumnezeu.

Nașterea miraculoasă a lui Isaac este un semn al bunătății și atotputerniciei divine. Circumcizia fiilor lui Avraam constituie legătura specială creată prin promisiunea făcută de Dumnezeu cu privire la urmașii numeroși ai casei celui ales. Faptul că Dumnezeu nu a acceptat ca unicul fiul al lui Avraam să fie jertfit, arată că Jahve își iubește creaturile sale. El iubește însă în mod special copiii, deoarece ei sunt lipsiți de apărare și necesită o mai mare atenție și afectivitate. Fiecare fiu prezent în arborele genealogic al Genezei este privit cu mare respect, el fiind de fapt un viitor părinte important pentru posteritate.

Cartea Exodului începe cu o genealogie din care se poate deduce o înmulțire a israeliților în Egipt. Consecința este uciderea pruncilor israeliți de parte bărbătească, care s-ar fi putut ridica în lupta împotriva egiptenilor.

Supraviețuirea miraculoasă a lui Moise, cel ales să conducă semințiile lui Israel, scoate în evidență dorința lui Dumnezeu de salvare a poporului.

Întâiul născut în tradiția ebraică era considerat superior celorlalți frați, fiind o autoritate după tată. Acest primat îi conferă anumite drepturi. El primea binecuvântarea specială a tatălui, o avere dublă față de ceilalți frați, era capul familiei în lipsa tatălui. Importanța statutului acestora este arătată în ultima plagă din perioada Paștelui și anume, moartea întâilor născuți din familiile egiptene. Acesta a fost cea mai mare durere a egiptenilor, dovadă și faptul că în urma sa poporul evreu a fost eliberat.

Însuși Dumnezeu cere sfințirea întâilor născuți. El poruncește poporului evreu ca tot ce naște, fie om, fie animal, de parte bărbătească să-I fie închinat Lui.

Dar copilul nu are numai drepturi, ci și obligații. Astfel, în porunca a-IV-a, Dumnezeu cere un respect deosebit copiilor față de părinți pentru a se putea bucura în viață de binecuvântarea lor. Blestemul copilului împotriva mamei sau a tatălui este pedepsit cu moartea.

Copiii sunt apărați de Dumnezeu prin interzicerea uciderii lor pentru greșelile părinților, nici părinții nefiind uciși pentru greșelile copiilor. Fiecare este pedepsit pentru propriile fapte. Strigătul celor asupriți este ascultat și pedeapsa asupritorilor va fi pe măsura suferinței pricinuite: soția răuvoitorului rămâne văduvă, iar copii, orfani.

În Levitic, întâlnim bresle de meșteșugari unde copiii lucrează alături de tatăl lor. Aceștia învățând meseria părintelui lor realizează o familie cu tradiție într-o anumită activitate.

Dar legătura strânsă dintre părinți și copiii lor reiese mai ales din Cartea Deuteronomului unde copiii sunt părtași la binecuvântările sau blestemele părinților, în funcție de faptele lor. Dacă un om avea un fiu îndărătnic și răzvrătit care nu asculta de părinți, aceștia își duceau fiul la bătrânii cetății și toți bărbații cetății aruncau cu pietre în el până la moarte.

Astfel, în întreg Vechiul Testament, copilul apare ca acea persoană asupra căreia se îndreaptă toată atenția, grija și dragostea părinților, pe de-o parte, iar pe de altă parte el este în același timp încrederea și baza părinților la bătrânețe, moștenitorul și transmitătorul către generațiile următoare a tradiției familiei și a poporului israelit în general. Dumnezeu însuși îi cere lui Moise să învețe pe fiii lui Israel cântarea de laudă și mulțumire către El, aceștia fiind cei care o vor transmite generațiilor următoare.

Copilul ocupă un loc important și în cadrul Evangheliilor. Evangheliile au marcat cu grijă etapele copilăriei lui Isus pentru a găsi și noi în aceasta izvor și model al vieții tuturor copiilor. Evangheliile ne prezintă pe Isus - copilul părinților săi și totuși în chip misterios independent de ei în dependența sa față de Tatăl.

Un prim contact evanghelic referitor la copil este relatarea nașterii miraculoase a lui Ioan Botezătorul și a lui Isus și uciderea pruncilor nevinovați de către Irod.

Începând activitatea sa publică, Isus nu se gândește preponderent la cei puternici și înțelepți, ci binecuvântându-i pe săraci și pe copii arată că ei sunt pregătiți să intre în Împărăția cerurilor. Copiii sunt simbolul adevăraților ucenici.

Împărăția lui Dumnezeu trebuie primită cu toată simplitatea, ca pe un har al Tatălui și nu ca pe un drept care ni se cuvine. Numai copilul are acea umilință și putere de a se abandona în mâinile adulților, să-și dea seama că el este mic, fără puteri și orice încercare poate să-l doboare. Doar încrezându-se în părinții care îi vor binele se știe ocrotit și puternic. Asemenea copilului, noi trebuie să ne schimbăm mândria în umilință, puterea în dărnicie, ura în iubire, orgoliul în abandonare totală în mâinile Tatălui.

Isus iubește copiii, îi vrea aproape de El. Dar cum se poate realiza acest lucru în lumea de azi? Când metodele contraceptive iau amploare din ce în ce mai mare și numărul avorturilor crește amenințător? O speranță există în redobândirea conștiinței creștine și în apariția în cadrul congregațiilor religioase a instituțiilor de ocrotire a mamei și copilului.

Motto-ul acestor persoane care se îngrijesc de copiii abandonati ar trebui să fie cuvintele lui Isus: *“Feriți-vă să nu disprețuiți nici măcar pe unul din acești micuți, căci vă spun că îngerii lor în ceruri văd pururea fața Tatălui Meu, care este în ceruri”*. (cfr. Mt. 18,10)

Dacă Isus are această atitudine pentru copii. Care este atitudinea copiilor față de El? Citim în Mt. 21,15: *“Dar preoții cei mai de seamă și cărturarii, când au văzut minunile pe care le făcea și pe copii strigând în templu și zicând “Osana, Fiul lui David!” s-au umplut de mânie”*. Însă Isus le replică: *“Prin gura copiilor și a pruncilor ți-ai dobândit laudă”* (cfr. Mt. 21,16).

În mod deosebit, Isus a vindecat în mod miraculos mulți copii stăpâniți de diavol sau bolnavi, însă în toate cazurile apare o condiție: credința pentru ca minunea să se înlăptuiască. Același lucru îl cere și de la noi toți. Și în Scrisorile Sf. Paul se întâlnesc pasaje cu referire clară la relațiile ce se impun între părinți și copii.

Potrivit Ef. 6,1-3, copiii trebuie să manifeste supunere, ascultare și mult respect față de părinții lor, cu atât mai mult cu cât ascultatea față de părinți reprezintă o poruncă a lui Dumnezeu și constituie garanția unei vieți îndelungate și fericite pe pământ.

Însă, Sf. Paul nu subliniază numai datoria copiilor față de părinți, ci și obligația părinților de a respecta voința copiilor lor și de a-i crește potrivit legilor lui Dumnezeu (cfr. Ef. 6).

Copiii sau nepoții unei văduve, trebuie să fie plini de respect față de cei din familie, să fie recunoscători pentru ceea ce primesc și să se străduiască să trăiască potrivit educației primite (cfr. 1Tim. 5,4).

Sf. Petru subliniază datoriile copiilor față de persoanele mai în vârstă. În relațiile dintre tineri și vârstnici, tinerii trebuie să adopte o atitudine de supunere și considerație față de bătrâni. Mândria nu trebuie să-i caracterizeze, căci Dumnezeu nu dorește acest lucru; smerenia dimpotrivă, este iubită și răsplătită de Dumnezeu (cfr. 1Petru 5,5).

Observăm deci, că în Sf. Scriptură, atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament, copilul este viu zugrăvit, cu tot ceea ce este caracteristic acestei perioade, dar ținând seama și de mentalitatea, specificul perioadei respective. Drepturile și obligațiile lui rămân întotdeauna aceleași, numai că ele s-au realizat într-o măsură mai mică sau mai mare, condiționate fiind de timp și spațiu.

DIVORȚUL

Divorțul se referă la ruperea legală a căsătoriei; numărul divorțurilor a crescut îngrijorător în ultimele decenii, iar această creștere are cel puțin trei cauze: punerea sub semnul întrebării a familiei în forma ei tradițională, emanciparea femeii și flexibilitatea legislației.

Aproape întotdeauna divorțul este punctul final al unei neînțelegeri conjugale, gravă și durabilă. De mulți ani consecințele divorțului au adus familiile în atenția asistenților sociali, care sunt deplin conștienți de dificultățile prin care trec multe gospodării cu un singur părinte. Totuși, abia în ultimii ani atenția a fost concentrată asupra procesului separării și a divorțului și a deficitului existent în asistența socială a familiilor care trec prin perioade de tulburare majoră.

Statisticile cu privire la divorțuri ating maxime la intervale regulate, adesea însoțite de preziceri pesimiste și catastrofale cu privire la dezintegrarea familiilor și dispariția căsătoriei ca un contract pe viață. Cei care se tem că standardele morale se prăbușesc într-o societate care și-a pierdut valorile tradiționale se pot lamenta ca Yeats că: "Lucrurile se prăbușesc; cultul nu rezistă; anarhia pură se întinde peste lume".

Factorii de stres implicați variază, dar atunci când așa cum se întâmplă adesea, unul dintre parteneri încearcă să obțină divorțul împotriva voinței celuilalt, conflictul dintre ei poate avea grave repercusiuni asupra copiilor lor, altor membri ai familiei și profesioniștilor care sunt implicați în problemele lor. Conflictele destrămării familiilor nu sunt numai individuale și personale: adesea ele reflectă și sunt intensificate de profunde divizări în societate. Această întrețesere a problemelor publice și private îngreunează și mai mult cuplurile aflate în divorț, posibilitatea de a face față sentimentelor antagonice reciproce, rămânând în același timp părinți comuni ai copiilor lor.

Cercetările și munca clinică din ultimii douăzeci de ani au pus în evidență efectele stresului cumulativ asupra indivizilor și familiilor. S-a tras un semnal de alarmă în special asupra stresului care însoțește tranzițiile în ciclul de viață al familiei, cum ar fi nașterea sau plecarea de acasă a copiilor și efectul pe care acesta poate să-l aibă asupra căsătoriilor cu vechime mică, mai ales pentru căsniciile încheiate la vârsta adolescenței. Divorțul oferă o scăpare din stresul intolerabil în care se află partenerii,

dar mulți nu sunt pregătiți pentru stresul care urmează și care este inclus în însuși procesul de divorțare. Dacă se iau decizii pripite, fără să se ia în considerare sau chiar fără să se înțeleagă alternativele aflate la dispoziție, atunci pot avea loc crize grave, iar readaptarea poate fi lentă și dureroasă.

Brannen și Collard au arătat în studiul lor cu privire la căsniciile despărțite că majoritatea cuplurilor au trecut cel puțin printr-un eveniment critic, o problemă sau o insatisfacție majoră, cu puțin înainte ca problemele căsniciei să ajungă la o rezolvare. Deși aceste evenimente sau probleme declanșatoare nu provoacă neapărat destrămarea căsniciei, ele par a epuiza resursele emoționale ale unuia dintre parteneri, sau ale amândurora și astfel să mărească riscul unei destrămări. Brannen și Collard au formulat ipoteza că atunci când au loc evenimente sau probleme critice în cazul cuplurilor ale căror relații sunt deja tensionate, ele au de regulă un impact mult mai mare asupra partenerilor care depind exclusiv unul de celălalt. Tipic pentru aceste cupluri este un sprijin redus din partea rudelor și prietenilor, iar adesea evită să caute un sprijin profesional până când criza nu ajunge la nivele la care nu mai poate fi controlată. Lindemann a arătat că momentul intervenției profesionale în situația de criză este foarte important și că intervențiile timpurii pot împiedica apariția mai târziu a unor consecințe foarte grave.

Studii recente, făcute atât în Marea Britanie, cât și în Statele Unite au arătat că în vreme ce adulții se ceartă în legătură cu divorțul, copiii în general îi acceptă, în ciuda diferențelor de clasă socială. Aproape toți copiii vor ca părinții lor să stea împreună, iar dacă aceasta este imposibil, atunci de regulă vor să știe că nici unul dintre părinți nu i-a abandonat și nu are intenții de a o face. Copiii înșiși subliniază că au nevoie de informație și explicații cu privire la schimbările din viața lor, de dreptul de a fi ascultați, a se discuta cu ei, ca și dreptul de a nu fi responsabili pentru deciziile dureroase. Modul în care părinții despărțiți stăpânesc conflictul emoțional și restructurarea relațiilor de familie poate fi chiar mai important pentru sănătatea psihologică a copiilor și pentru rezultatele lor la învățătură decât sărăcia și condițiile proaste de locuire. Wallerstein și Kelly au obținut într-un studiu cu privire la familiile divorțate din California că deși divorțul a făcut bine multor soți, copiii nu au avut parte de avantaje comparabile. Un număr semnificativ de copii sau avut sănătatea psihologică serios afectată,

nu numai pe termen scurt, dar și în adolescență. Pentru cei mai mulți dintre copii, schimbările aduse prin despărțire și divorț nu au fost cu nimic mai puțin stresante decât conflictele maritale anterioare.

Căsătoria este unul din cele șapte sacramente ale Legii celei noi instituite de Cristos. Sfânta Scriptură se deschide cu episodul creării bărbatului și femeii după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și se încheie cu viziunea “nunții Mielului”. De la un capăt la altul, Sf. Scriptură vorbește despre căsătorie și despre “misterul” ei, despre întemeierea ei și despre sensul pe care Dumnezeu i l-a dat, despre originea și despre scopul ei, despre diferitele ei realizări pe tot parcursul istoriei mântuirii, despre greutățile ei izvorâte din păcat și despre reînnoirea ei “în Domnul”, în noul legământ dintre Cristos și Biserică.

Din căsătoria validă se naște între soți o legătură care prin natura ei este veșnică și exclusivă, legătura matrimonială fiind întemeiată de Dumnezeu însuși, astfel încât căsătoria încheiată și consumată între botezați nu poate fi desfăcută niciodată. Această legătură care izvorăște din actul uman liber al mirilor și din consumarea căsătoriei este o realitate irevocabilă și care dă naștere la un legământ garantat de fidelitatea lui Dumnezeu. Nu stă în puterea Bisericii să se pronunțe împotriva acestei orânduiri a înțelepciunii divine.

Există totuși situații în care coabitarea matrimonială devine practic imposibilă din motive diferite. În asemenea cazuri, Biserica admite separarea fizică a soților și sfârșitul coabitării. Soții nu încetează să fie soț și soție în fața lui Dumnezeu; ei nu sunt liberi să se angajeze într-o nouă unire. În această situație dificilă, soluția cea mai bună ar fi, pe cât posibil împăcarea. Comunitatea creștină este chemată să ajute aceste persoane să-și trăiască situația creștinește, în fidelitate față de legătura căsătoriei lor, care rămâne indisolubilă.

În zilele noastre, în multe țări, există numeroși catolici care recurg la divorț după legile civile și care contactează, din punct de vedere civil, o nouă căsătorie. Biserica susține, din fidelitate față de cuvântul lui Isus Cristos: *“Oricine va lăsa pe femeia sa și va lua o alta săvârșește adulter cu ea. Iar femeia, de-și va lăsa bărbatul și se va mărita cu altul, săvârșește adulter”* (cfr. Mc. 10,11-12), că nu poate recunoaște ca validă o nouă unire dacă prima căsătorie era validă. Dacă cei divorțați s-au căsătorit civil, se află într-o situație care contravine obiectiv legii lui Dumnezeu.

Față de creștinii care trăiesc în această situație și care adesea își păstrează credința și doresc să-și educe creștinește copii, preoții și întreaga comunitate trebuie să manifeste o grijă atentă, pentru ca ei să nu se considere separați de Biserică, la viața căreia pot și trebuie să participe ca botezați: vor fi îndemnați să asculte Cuvântul lui Dumnezeu, să asiste la Jertfa Litughiei, să stăruie în rugăciune, să contribuie la faptele de caritate, să-și educe copii în credința creștină, să cultive spiritul și faptele de pocăință, pentru a implora astfel, zi de zi, harul lui Dumnezeu.

Respectul față de omul embrion

În cadrul termenului de "bio-etică" se obișnuiește astăzi să se grupeze problemele de ordin moral apărute prin folosirea crescândă a noilor descoperiri ale ingineriei biologicogenetice, printre care amintim: înșămânțarea artificială, fecundarea "in vitro" și prestabilirea sexelor mai înainte de naștere.

Referitor la diferitele cazuri pe care conștiința morală, și deci etica, nu poate să nu le pună în acest domeniu, a intervenit Congregația pentru Doctrina Credinței prin Instrucțiunea "*Donum Vitae*" din 22 februarie 1987, aprobată în mod expres de către Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea (cf. "*L'Osservatore Romano*", 11 martie 1987). După expunerea principiilor fundamentale cu caracter antropologic și moral, principii necesare pentru o evaluare adecvată a problemelor și pentru elaborarea răspunsurilor la întrebări, în această Instrucțiune este o primă parte, care tratează:

- Despre respectul datorat embrionului încă din primul moment al existenței, avându-se în vedere natura și identitatea sa de ființă umană.
- Despre diagnoza pre-natală, care este moralmente licită, dacă respectă viața și integritatea embrionului și a fătului uman și este orientată spre salvagardarea sau spre vindecarea sa.
- Despre intervențiile terapeutice asupra embrionului uman, care sunt licite cu condiția ca să-i respecte viața și integritatea, să nu comporte pentru el riscuri disproporționate, ci să fie îndreptate spre vindecarea lui, spre ameliorarea condițiilor sale de sănătate, sau spre supraviețuirea lui individuală.
- Despre cercetarea și experimentarea făcute asupra embrionului și asupra fetus-ului uman, permise numai în scop terapeutic, dacă nu pun în pericol viața și integritatea celui care trebuie să se nască, precum și a mamei și dacă există în acest sens consimțământul liber și informat al părinților pentru intervenție.
- Despre folosirea în scop de cercetare a embrionului uman obținut prin fecundarea "*in vitro*": este imorală producerea unui

asemenea embrion, la fel imorală este folosirea lui ca “material biologic”, și de asemenea este imorală distrugerea embrionilor nefolosiți.

• Despre alte procedee de manipulare prin tehnici de reproducere umană, cum ar fi acele tentative sau planuri de fecundare între gameți umani și animali și de gestație a embrionilor umani în uterul animalelor. Ipoteza sau planul de producere de utere artificiale pentru embrionul uman: este vorba despre procedee contrare demnității ființei umane proprii embrionului și care în același timp lezează dreptul fiecărei persoane umane de a fi concepută și de a se naște în căsătorie și din căsătorie. Aceasta este ușor admisibil pentru acela care nu vrea să-l ia în considerație pe om, în raportul bărbat – femeie, conceperea, nașterea, etc., într-un context de fapte biologice, în afara oricărei referiri la legi și experiențe care depășesc sfera animalității. După aceleași criterii trebuie judecate tentativele sau ipotezele de a obține o ființă umană fără nici o legătură cu sexualitatea prin “fixarea gamelară”, clonare, partenogeneză, congelarea embrionilor, manipulările care tind spre producerea ființelor umane selecționate după sex sau alte calități prestabilite.

O problemă de moralitate și civilizație

Vom vedea la timpul său, conținutul celei de-a doua părți, dedicate intervențiilor asupra procreerii umane. Aici vrem să ne referim integral la cea de-a treia parte, care are o importanță fundamentală pentru morală, considerată în proiecția sa socială și politică, pentru că tratează despre “valori și obligații morale pe care legislația civilă trebuie să le respecte și să le ratifice în această materie”: adică în tot ceea ce privește existența embrionului, începând cu procrearea.

Instrucțiunea “Donum Vitae”, face afirmații și dă explicații de o extraordinară transparență pentru oricine păstrează sensul moralității și are noțiunea finalității societății referitor la persoana umană și respectiv la funcția Statului. Problema va consta în faptul de a ști cum un Stat instituțional agnostic – cum este cel modern – găsește în sine puterea de a aborda “foarte gravele probleme morale” suscitade de noile tehnologii

de intervenție asupra proceselor procreerii umane, cel puțin în numele respectului datorat ființei umane încă de la conceperea sa și demnității persoanei, a sexualității sale, și a transmiterii vieții.

Nu lipsesc articolele din Constituții precum și declarațiile din Constituțiile internaționale referitor la inviolabilitatea drepturilor omului și referitor la datoria de a le respecta din partea statelor. Însă acesta este punctul unde numai un puternic curent de spiritualitate și de religiozitate operantă în societate poate determina instituțiile, pentru ca legile să valoreze realmente și să apere inițiativele în favoarea vieții, împiedicând sau reprimând formarea de moravuri contrare drepturilor fundamentale ale omului. Fără îndoială că aceasta este o acțiune grea, dat fiind climatul cultural al societății de astăzi. În ceea ce privește Biserica, Ea dă alarma, atrage atenția asupra principiilor înțelepciunii vechi și de asemenea a Evangheliei și îi presează pe oamenii de bună voință și “in bona fide” – credincioși și ne-credincioși – pentru ca să le recunoască și să le urmeze, în particular și în public. De aici, apariția textului Instrucțiunii “Donum Vitae”, drept indicativ și conducător referitor la toate problematicile de moralitate care implică intervenția puterii publice în slujba omului și în apărarea valorilor și drepturilor lui; de fapt, acestea sunt și problematici de civilizație.

Prin urmare, iată bazele bio-eticii și a tuturor problematicilor referitoare la viață.

Valori și drepturi de apărare

Dreptul inviolabil la viață al oricărui individ uman nevinovat, drepturile familiei și ale instituției matrimoniale constituie valori morale fundamentale, pentru că se referă la condiția naturală și vocația integrală a persoanei umane. În același timp sunt elemente constitutive ale societății și ale orânduirii sale.

Din acest motiv, noile posibilități tehnologice, care s-au deschis în domeniul bio-medicinei, implică intervenția autorităților politice și ale puterii legislative, pentru că o recurgere necontrolată la atari tehnici ar putea duce la consecințe neprevizibile și dăunătoare pentru societatea civilă. Referirea la conștiința fiecăruia și la auto-reglementarea cercetărilor nu poate fi suficientă pentru respectarea drepturilor personale și a ordinii publice. Dacă legislatorul, responsabil de binele comun, nu ar veghea, ar

putea fi depozitat de prerogativele sale de către cercetători, care ar pretinde conducerea umanității în numele descoperirilor biologice și a proceselor arogante de “ameliorare” care ar deriva de aici. “Eugenismul” și discriminările între ființele umane s-ar putea afla în situația de a fi legitimize. Aceasta ar constitui o violență și o gravă ofensă adusă egalității, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane.

Ce principii trebuie urmate ?

Intervenția autorității politice trebuie să se inspire din principiile raționale care reglementează raporturile dintre legea civilă și legea morală. Datoria și misiunea legii civile este de a asigura binele comun al persoanelor prin recunoașterea și apărarea drepturilor fundamentale, promovarea păcii și a moralității publice. În nici un domeniu al vieții, legea divină nu se poate substitui conștiinței, și nici nu poate să traseze norme pentru ceea ce depășește competența sa. Uneori ea trebuie să tolereze în vederea ordinii publice ceea ce nu poate interzice fără ca pericolul de aici să derive o daună mai gravă. Totuși, drepturile inalienabile ale persoanei vor trebui să fie recunoscute și respectate din partea societății civile și a autorității politice. Atari drepturi ale omului nu depind nici de indivizii luați separat, nici de părinți și nici nu reprezintă o concesie a societății și a statului: ele aparțin naturii umane și sunt inerente persoanei în virtutea actului creativ în urma căruia a apărut.

În această privință, printre drepturile fundamentale trebuie să amintim:

- dreptul la viață și la integritatea fizică a oricărei ființe umane din momentul concepției și până la moarte;
- drepturile familiei și ale căsătoriei ca instituție și, în acest domeniu, dreptul fiului de a fi conceput, adus pe lume și educat de către părinții săi. Asupra fiecăreia dintre aceste două tematici va trebui să mai facem niște considerații ulterioare.

Toți au dreptul de a fi respectați egal în fața legii

În unele state, unele legi au autorizat suprimarea directă a celor nevinovați: în momentul în care o lege pozitivă privează o categorie de

ființe umane de protecția pe care legislația civilă trebuie să le-o acorde, statul neagă egalitatea tuturor în fața legii. Atunci când statul nu depune toate eforturile în slujba drepturilor fiecărui cetățean și, în particular a celui care este mai slab, atunci sunt minate înseși bazele unui stat de drept. În consecință, autoritatea politică nu poate aproba ca ființele umane să fie chemate la existență prin procedee care să-i expună la gravele riscuri pe care le-am amintit mai sus. Eventual, recunoașterea acordată de legea pozitivă și de autoritățile politice a tehnicilor de transmitere artificială a vieții și a experimentărilor legate de aceasta ar face mai mare breșă deschisă de legalizare a avortului.

Drept consecință a respectării și a protejării care trebuie asigurată celui care trebuie să se nască, începând din momentul concepției sale, legea va trebui să prevadă sancțiuni penale potrivite pentru orice violare deliberată a drepturilor sale. Legea nu va putea tolera – ba chiar va trebui să interzică în mod expres – ca ființele umane, fie ele chiar în stadiul embrional, să fie tratate ca obiect de experiment, mutilate sau distruse, sub pretextul că ar fi superflue sau incapabile de dezvoltare normală.

Protecția acordată familiei

Autoritatea politică este obligată să garanteze instituției familiare, pe care societatea se fondează, protecția juridică la care ea are dreptul. Prin însuși faptul că este în slujirea persoanelor, autoritatea politică va trebui să fie și în slujirea familiei. Legea civilă nu va putea acorda garanția sa acelor tehnici de procreere artificială, care sustrag în beneficiul unor terțe persoane (medici, biologi, puteri economice sau de conducere) ceea ce constituie un drept inerent relației dintre soți și de aceea nu va putea legaliza darea de gameți între persoane care nu sunt legitim unite în căsătorie.

De asemenea, legislația va trebui să interzică, în virtutea sprijinului care este datorat familiei, depozitele de embrioni, înșămânțarea “post mortem” și “maternitatea substitutivă”.

Întră în cadrul obligațiilor autorității publice de a acționa în așa fel, încât legea civilă să fie reglementată după normele fundamentale ale legii morale în ceea ce privește drepturile omului, ale vieții umane și ale instituției familiare. Prin intervenția lor asupra opiniei publice, oamenii politici vor

trebui să se angajeze în vederea obținerii votului pozitiv asupra unor atari puncte esențiale a consimțământului cel mai mare posibil în societate, și să-l consolideze acolo unde el ar risca să slăbească sau chiar să lipsească.

În multe țări, legalizarea avortului și toleranța juridică față de cuplurile necăsătorite fac mai dificilă obținerea respectului drepturilor fundamentale amintite în această Instrucțiune. Se dorește ca statele să nu-și asume responsabilitatea de a face încă și mai grave aceste situații de injustiție, care din punct de vedere social sunt dăunătoare. Dimpotrivă, este de dorit, ca națiunile și statele să devină conștiente de toate implicațiile culturale, ideologice și politice conexe cu tehnicile de procreare artificială și să știe să găsească înțelepciunea și curajul necesare pentru a da legi mai drepte, ce respectă viața umană și instituția familială.

Legislația civilă a multor state conferă astăzi ochilor multora, o legitimitate necuvenită a anumitor practici. Ea se dovedește incapabilă în garantarea acelei moralități, care este conformă cu exigențele naturale ale persoanei umane și cu “legile nescrise” impregnate de Creator în inima omului. Toți oamenii de bună voință trebuie să se angajeze, mai ales în domeniul profesiei lor și în exercitarea drepturilor lor civile, pentru ca legile ilicite să fie reformate. De asemenea, trebuie să fie de scoasă în evidență și recunoscută “obiecția conștiinței” în fața unor atari legi. Și, din ce în ce mai mult, începe să se impună stringent conștiinței morale din mulți, în special dintre specialiștii științelor bio-medicale, cerința în favoarea unei rezistențe pasive față de legitimarea practicilor contrare vieții și demnității omului.

În baza acestor principii propuse de Instrucțiunea “*Donum Vitae*”, încercăm acum să abordăm fiecare problemă a “*Eticii Vieții*”.

În slujirea vieții împotriva anomaliilor fătului

Este uluitor ceea ce s-a întâmplat în secolul nostru și aproape sub ochii noștri în domeniul natalității, cel puțin în țările dezvoltate. La începutul secolului XX, un copil din patru murea mai înainte de a împlini un an de la naștere; astăzi, 98 % depășesc acel cap al bune speranțe. Însăși nașterea nu mai este încheierea unei selecții naturale datorate unui soi de mecanism prin care ființele capabile să reziste, deja în sânul matern, agenților infecțioși și dificultăților ambientale reușeau să supraviețuiască. Astăzi, îngrijirile

medicale, măsurile igienice, alimentația adaptată și în general asistența ginecologică – chiar și în cazurile de infirmitate pre-natală și chiar de malformație congenitală – înving “fatalitatea”, care odinioară părea să planeze asupra femeii însărcinate și asupra copilului său.

Progresele științifice și tehnice tind tot mai mult să învingă anomaliile care încă și acum rămân ca niște dușmani ai fătului uman, atacându-le în însăși rădăcinile și cauzele lor, care sunt de trei categorii:

Mutațiile genelor, repartizate pe cromozomi ca purtătoare și transmițătoare a mesajelor ereditare care caracterizează specia, rasa, familia, și însăși individualitatea, întrucât asigură dezvoltarea organismului și coordonarea nenumăratelor reacții chimice care, grație enzimelor, îi permit o funcționare armonioasă (metabolismul). Sub acțiunea factorilor fizici cum ar fi radioactivitatea naturală și radiațiile ionizante, produse în mod artificial de substanțele chimice sau de poluările industriale, genele pot suferi modificări accidentale în structura și funcționarea lor transmisibile descendenței – spune A. Leonard în *“L’incidence de la civilisation industrielle sur le patrimoine genetique de l’homme”* – *“Ethique et Genetique”*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1982.

De aici bolile ereditare propriu-zise, datorate prezenței unei gene schimbate sau a unui cuplu de gene anormale, care dau peste cap acel patrimoniu genetic al omului, care sub acțiunea acestor cauze pare că a devenit o “povară genetică” din ce în ce mai apăsătoare. De fapt, progresele în domeniul igienei și ale medicinei, ce elimină mortalitatea pre-natală și neo-natală, permit supraviețuirea și precreerea unui înalt procentaj de diabetici, de hemofolici, de “fenilchetonurici” (atingși de o boală recesivă care cauzează o formă gravă de slăbiciune mentală: un copil la zece mii în populațiile europene). Toate acestea din lipsa selecției naturale la care odinioară erau supuse genele defavorabile.

Aberațiile cromozomice pot fi datorate fie numărului: cum ar fi “trisomia 21”, fie mongoloismul, atunci când în loc de 46 de cromozomi pe celulă, sunt 47 pentru că în cuplul de cromozomi 21, un anumit accident intervenit în cursul diviziunii celulare i-a produs un terț cromozom. Este singura anomalie de număr, care permite supraviețuirea până la vârsta adultă.

Alte alterări ale cromozomilor sunt de structură: pierderi ale unui fragment de cromozom, inversiuni ale unui segment amputat, translocări

ale unui fragment asupra altuia ne-omologat, care în general se întâmplă prin transmiterea ereditară și cauzează întârzieri mentale.

Sub numele de “embriopatii” sunt desemnate malformațiile congenitale non-ereditare datorate acțiunii nocive exercitată asupra embrionului de către factori externi: cum ar fi o iradiere medicală inoportună, o infecție virală, absorbirea de substanțe toxice (aceasta ultima poate proveni din alcool, tutun și alte droguri, ca și din medicamente nepotrivite unei femei însărcinate).

Nu este totdeauna ușor să determini geneza bolilor, mai ales cele mentale, conform apartenenței la una din aceste trei categorii, și nici să precizezi influența nefastă pe care una sau alta din cauze o are asupra condiției fizice și psihice a copiilor și adulților. Însă chiar în complexitatea și finețea problemelor puse de anomaliile congenitale, înăscute sau dobândite, astăzi este permis să afirmăm că un număr anumit dintre ele pot fi descoperite și diagnosticate mai înainte de naștere, în fătul care este încă în uterul matern. De aici, noile posibilități de salvare ale multor noi-născuți, prin care se reușește scăparea de la moarte și uneori și de la consecințele malformațiilor apărute la nașterea lor.

Problema etică a tratamentului conservativ

Pentru cei care rămân însemnați într-un mod mai mult sau mai puțin grav și definitiv de aceste malformații, se ridică problema luării unei decizii în favoarea sau pentru renunțarea la un tratament destinat să-i mențină în viață.

Cazul mongoloizilor se prezintă cu o anumită frecvență. Există de asemenea cazuri de hidrocefalie, microcefalie și alte anomalii cerebrale și spinale similare. În toate aceste cazuri sunt dintre aceia care fac apel la rațiuni de iubire, care ar sfătui alegerea abandonării acestor micuți în prada destinului la care îi duce procesul naturii. Alții consideră că trebuie să se afirme datoria și responsabilitatea oricărei tentative posibile de a-i salva, supunându-i la așa numita reanimare pediatrică – spune J. Toulet în *“Faut-il tuer par amour? L'euthanasie en question”*, Ed. Pygmalion, Paris, 1976.

De multe ori este aproape imposibil să te opui la deciziile luate în condiții particulare, luate de fiecare caz sub aspectul nu numai individual,

dar și familiar, ambiental etc.: condiții fie subiective (cum ar fi starea de suflet, voința, posibilitățile părinților sau institutelor adaptate acelor infirmi), fie obiective (cum ar fi limita posibilităților de supraviețuire într-o anumită situație, care trebuie totuși examinată).

Probabil că în abordarea problemei reanimării și supraviețuirii artificiale în general, criteriile de urmat sunt valide și în aceste cazuri deosebit de impresionante și de urgente. Un lucru este sigur: că dacă nu este admisibil dogmatismul abstract și dezinformat, tot atât de inadmisibilă este și orice formă de pragmatism sau "situaționism", care lasă totul la dispoziția jocului reflexelor subiective determinate în diferite circumstanțe. Criteriile slujirii vieții de salvat, oricare ar fi situația concretă; de a face tot ceea ce se poate, până când se poate, prin colaborarea dintre medici și părinți; ale unei evaluări simțite a proporției între avantajele posibile și greutățile previzibile și chiar calculabile. (Acest criteriu este prezent în Declarația Congregației pentru Doctrina Credinței referitor la eutanasiu – 5 mai 1980).

Societatea și în special statul, prin instituțiile sale specifice, vor trebui să se conformeze la exigențele acestor criterii. Fără îndoială, dragostea creștină, fidelă mandatului evanghelic al iubirii fraterne și după exemplul lui Isus în dăruirea sa față de cei bolnavi: *"Și mulțimi multe au venit la El, având cu ei șchiopi, orbi, muți, ciungi, și mulți alții și i-au pus la picioarele Lui, iar El i-a vindecat"* (cfr. Mt.15,30; Mc.6,56; 7,24-30 etc.), va împinge mult mai departe în înțelegerea acestui ajutor care trebuie adus și în organizarea asistenței care trebuie rezervată acelor care, fără vina lor, s-au născut în acele penibile condiții.

Aceleași criterii vor trebui urmate în diagnosticurile prenatale făcute referitor la "fetus" în uterul matern, prin diferitele forme descoperite de știință și de tehnologia modernă: ecografia fătului, "amniocenteza" și luarea de probe de sânge fetal, acestea fiind făcute sub călăuza ecografică, ca și cele mai recente încercări de biopsie a vilozităților coriale sau de inginerie genetică. Nu este prea sigur dacă diagnosticul săvârșit prin aceste metode diagnostice, în special ultimile două, sunt nevătămătoare pentru făt. În măsura în care ne temem pentru integritatea sa, desigur că este redusă dacă nu chiar anulată, posibilitatea de a considera moralmente licită practicarea acestor metode.

Problema bio-ingineriei genetice

Răspunsul negativ devine mult mai hotărât, atunci când este vorba despre intervenții îndreptate spre a produce fecundarea artificială sau de tratamente asupra embrionului, în general conexe cu fecundarea.

Procedeul comportă scoaterea (luarea) de celule fetale prin amniocenteză sau biopsia vilozităților coriale, din care se obține ADN (acidul dezoxiribonucleic), care a fost denumit “substanța nobilă a celulei”. Printre veștile surprinzătoare răspândite chiar și în mediile științifice din ultimile timpuri, este și cea a unei posibile origini spațiale a ADN-lui, care ar fi o acumulare de organisme ajunse pe Pământ cu miliarde de ani în urmă, constituite ca viață, cu elemente care se află în întreg universul: hidrogen, oxigen, carbon, azot. Natural că în aceste ambiente, problematica se lărgeste: viața - și aici nu se exclude nici cea de formă umană, inteligentă – s-ar extinde în toată realitatea universului, în toate stelele și planetele ...ADN-ul este format din două lanțuri (șiruri) de nucleotizi, înfășurați de o elice. Cele două lanțuri sunt unite prin legături de hidrogen care sunt așezate printre bazele organice ale nucleotidelor. Această structură este reprodusă în imagini elaborate pe computer, care lasă să se intuiască, dacă nu să se descopere cu ochiul liber, uluitoarea “măreție” a celui compus molecular, care conține toate informațiile referitoare la viața oricărei ființe vii: o moleculă lungă, în care cele patru baze de o înșiruire specială pot fi aranjate în miliarde de moduri diferite, cu tot atâtea înșiruri în tot universul vieții, fie vegetal fie animal. În om, ADN-ul, întrucât conține esențialul materialului genetic al celulelor vii, este suportul chimic al reproducerii celulare și al materialului ereditar. În momentul diviziunii celulare, se alcătuiesc cromozomii, de-a lungul cărora se dispun în șiruri liniare genele, care sunt părți ale cromozomilor, unitate a ADN-ului, căruia i se adresează informația genetică. Întrucât orice boală genetică rezultă dintr-o alterare a structurii ADN-ului, pentru a avea un diagnostic al anomaliilor genetice este nevoie de confruntarea între o înșiruire a ADN-ului normal și un fragment al ADN-ului bolnav. Pentru a face această analiză trebuie să dispui de o sondă moleculară capabilă de a identifica o serie a ADN-ului apropiată genelor responsabile de o patologie. Aceasta s-a întâmplat pentru prima oară în anul 1978 prin “drepanocitoză”, și în continuare prin “talaxemii”, boli legate de sex, cum ar fi hemofilia și

fragilitatea cromozomului X, responsabil al unui handicap mental pentru copii de sex masculin. Însă cercetarea și experimentele sunt în plină desfășurare, iar specialiștii speră să ajungă în curând la noi rezultate în alte boli, excepție făcând cele care provin din aberații cromozomice.

Totuși până acum, metoda cea mai răspândită pentru diagnosticul pre-natal este studierea lichidului amniotic și a celulelor pe care le conține. Folosirea tehnicilor de inginerie genetică este mai redusă. Dar, dacă punem cazul că se recurge la ea, oare ce trebuie să spunem sub aspectul etic? Date fiind riscurile pe care le comportă diagnosticul pre-natal, s-ar părea că ar trebui să fie limitată la situațiile cu adevărat neabordabile în altă manieră, și în special la:

- părinții care au avut deja un copil atins de patologia congenitală, ori cromozomică, ori genetică;
- femeile care din cauza vârstei înaintate se află în categoria celor “cu risc”
- femeile care fiind însărcinate sunt profund zguduite de vreun eveniment sau prezintă vreun simptom neliniștitor;
- atunci când medicii se află în fața semnelor unei boli care atacă o anumită populație, de ex. “talaxamia” în populațiile de origine mediteraneană, sau boala lui “Tay-Sachs”, a cărei maximă frecvență se observă la iudeii askemiți, originari din Europa orientală.

La problema riscurilor diagnosticului pre-natal, trebuie să adăugăm pe cea a puținei credibilități – cel puțin până acum – a procedurilor, care par să lase o anumită doză de incertitudine referitor la rezultate – fals negative sau pozitive – cu toate consecințele care pot deriva de aici.

Spre noi cuceriri

Astăzi, oamenii de știință, printre care Nam Chua, un biolog molecular chinez emigrat la Rockefeller University din New-York, își exprimă speranța de a reuși să identifice ceea ce ar fi înșiruirea originară sau “ancestrală” a tuturor ființelor vii, animale și plante, a cărei diversificare de animale ar fi avut loc acum un miliard și șase sute de milioane de ani. Pentru om, aceasta ar putea însemna inventarea unui sistem de reparat celule, de tratat orice boală ereditară și chiar de a trăi până la o sută de ani. Acestea vor fi noile frontiere ale bio-tehnologiei. Mulți oameni de

știință se îndreaptă spre aceste frontiere având siguranța obținerii de mari rezultate. Ba chiar există un plan de cartografiere a întregului “genoma uman”, pe care posesorul Premiului Nobel, Renato Dulbecco, a reușit să facă să fie aprobat de Consiliul Național al Cercetătorilor: este vorba despre identificarea ansamblului ereditar complet al speciei umane, alcătuit din câteva zeci de mii de gene, cam o mie pentru fiecare din cele 23 de cupluri de cromozomi, și plasarea precisă a acestor gene pe cromozomi. Actualmente în Italia crește zi de zi numărul de nucleotide care reușesc să se înșiruie: câteva mii pe zi. În Japonia se promite să se ajungă în curând la ținta de 300.000 pe zi. În Statele Unite se lucrează intens pentru actualizarea unui program de “înșiruire” a “genoma”, adică de analizare a tuturor celor trei miliarde de informații care sunt conținute în el. Multe state europene sunt favorabile unei “carte” a zonelor cele mai importante ale “genoma”: un miliard de informații.

Cifre menite să ne amețească, am putea spune, într-o perspectivă grandioasă și antrenantă. Însă va trebui întărită conștiința etică a cercetătorilor și a celor care lucrează în acest domeniu, dacă ne gândim la riscul de a se deschide poarta prin actualizarea planului “genoma uman”, la orice fel de manipulare genetică. De asemenea va trebui să se țină cont și de un al doilea risc, și anume acela de a face posibilă culegerea de către o bancă mondială a datelor, a informațiilor genetice privitoare la fiecare individ uman, într-o formă mult mai teribilă decât cea poruncită de “Marele Frate” din lucrarea lui Orwell (este vorba despre lucrarea cu titlul simplu “1984”): s-ar adevăra realmente faptul că cunoștințele privitoare la situația genetică și deci, susceptibilitatea manipulărilor, conform modalităților corelative, ar fi în mâna câtorva care ar avea o putere nelimitată asupra destinului oamenilor. Este ceva satanic, la care vrem să ne gândim că nu se va adevăra în lumea umană, dacă principiul etic nu va fi anulat, ci dimpotrivă va fi tradus în legi înțelepte ale statelor și ale comunității internaționale.

Fără îndoială că, în măsura în care devine posibilă dobândirea de rezultate practice reale și concrete în domeniul bio-tehnicii genetice, se pun și se vor pune probleme de stăpânire asupra omului încă din timpul pre-natal, de manipulare a fătului, chiar a embrionului și a cromozomilor, de exploatare a acestei puteri dobândite chiar conform perspectivelor

economice, care ne fac să ne cutremurăm. Numai o conștiință morală puternică și clară va putea face astfel încât cercetările, experimentele, aplicațiile să se facă în slujba omului, a persoanei și nu împotriva, și să inspire legi care să-l apere pe om de aceste forme de apropiere care s-ar numi "originale".

Pentru apărarea juridică a embrionului uman

Trebuie să spunem că Parlamentul european a recunoscut necesitatea de intervenții publice în problema respectării și promovării vieții umane deja în embrion: un umil simbol, s-ar putea spune, al oricărei sărăcii nevoiașе de ajutor. O moțiune prezentată de către deputații democrați creștini în februarie 1988, a fost discutată și votată în lunile următoare și a găsit un răspuns pozitiv și complet în cele două "rezoluții" în materie de manipulare genetică și de reproducere umană artificială votate pe data de 16 martie 1989. Este cunoscut că rezoluțiile nu au valoare de lege: revine fiecăruia dintre state să transfere în acte parlamentare conținuturile lor. Însă este important că într-o adunare reprezentativă cum este cea de la Strassbourg au fost afirmate anumite principii de etică a vieții, destinate să se traducă în moduri de a gândi și de a simți, și de a pregăti și pe această cale noi legi. Astfel avem în acest sens: "necesitatea protejării vieții umane încă din momentul conceperii"; "dreptul la protecția persoanei umane "chiar și în embrion, în special în cele obținute în mod artificial.

De asemenea, în acele rezoluții, parlamentul european, alegând ca unghi vizual "interesul fiului", afirmă "drepturile fundamentale ale ființei generate" și între acestea, dreptul "la viață și la integritatea fizică, la familie și la propria identitate genetică și psihico-afectivă".

Într-un chip special este remarcabilă explicitarea principiului, scos din "*Declarația universală a drepturilor copilului*", declarație aprobată în unanimitate în anul 1959 de către Adunarea generală a Națiunilor Unite, explicitare, care spune că "aceste drepturi sunt proprii copiilor după, dar și înainte de naștere". De asemenea: "Este sigur că viața umană începe de la fecundare și se dezvoltă fără salturi calitative printr-o continuitate care rămâne până la moarte". Din păcate, în noua Convenție Internațională despre Drepturile copilului, aprobată de Adunarea Generală a Națiunilor

Unite la data de 20 noiembrie 1989, în preambulul său a trebuit să se treacă peste afirmația dreptului la viață încă din sânul matern. Însă este totuși o mare izbândă de ordin moral.

Chiar dacă rezoluțiile nu se ocupă în chip special de avort, nu este nici o îndoială că afirmațiile făcute aici în mod incomplet au o valoare care merge mult dincolo de manipularea genetică și reproducerea artificială. Se poate spune că cele două rezoluții furnizează criterii fundamentale de apărare a demnității umane împotriva oricărui pericol de selecție și de discriminare de tip genetic și pun principii de importanță hotărâtoare pentru mâine. De asemenea trebuie amintit că Consiliul Europei a adoptat deja o serie de “recomandări”, referitor la “cercetarea științifică privitoare la embrion și la fetus-urile umane”, referitor la “ingineria genetică”, precum și referitor la “utilizarea embrionului și a fătului uman”, care au o coincidență singulară de simțire prin rezoluțiile Parlamentului european. Prin urmare, sunt semne de speranță pentru viitorul omenirii.

Manipularea genetică

Am spus deja de mai multe ori că adevărata problemă care trebuie abordată este cea a unei manipulări a omului încă de la prima origine a istoriei sale biologice, pentru a face din el ceea ce se vrea, ținând cont de faptul că se acționează asupra unei ființe incapabile de apărare: asupra unui nevinovat dezarmat. Este util să mai facem o ulterioară reflecție asupra posibilității, tentației și iliceității manipulării.

Conceptul de “manipulare”, așa cum arată chiar cuvântul, înseamnă exercitarea stăpânirii asupra unui obiect din care se face ceea ce se vrea, dirijându-l cu propriile mâini (aici înțelegându-se fie ad litteram sau în sens metaforic), adică prin puterea obținută prin studiul științific și tehnologie, spre condiții noi de existență și de operațiune, chiar împotriva naturii obiectului. Aceasta implică faptul că acest obiect este sau trebuie tratat ca inferior, în timp ce manipulatorul este convins că se bucură de o putere nelimitată asupra naturii și, în cazul de față, asupra omului. Absența sau refuzul limitei se extinde cu ușurință și la normele morale, care sunt respinse sau nu sunt luate în considerație, ca și cum ar fi “dincolo de bine și de rău”, ar spune Nietzsche.

Este util să remarcăm rapid că susținătorii manipulării omului (pentru că aceasta ne interesează în chip special acum), sunt aștei profesioniști sau cel puțin agnostici. Este evident că numai negarea unui Dumnezeu transcendent permite să se atribuie cuiva o putere fără limite asupra naturii și în special asupra omului. Așadar, cunoștințele dobândite prin știință pot deveni atunci instrumente ale unei voințe de putere, în general justificată în numele progresului uman, dar care de fapt se poate termina în dauna omului concret, a omului-persoană, uneori până la anularea sa, cum este în cazul embrionului. Este o formă de tehnocrație aplicată în domeniul biologicogenetic, care poate duce mult înainte în procesul care conduce spre stăpânirea omului asupra om – asupra omului mai slab și neapărat – considerat ca obiect și lucru: de fapt se vorbește despre transformarea omului în lucru.

Însă, manipularea nu se oprește la lumea somatică și la domeniul genetic, ci tinde să treacă pragul psihicului uman, pentru a opera aici alterări și transformări prin tehnici și terapii care și ele sunt, instrumente de expropriere ale “eu-lui” în realitatea sa cea mai intimă și sacră. Această formă de tehnocrație poate lua denumirea de “antropotehnică”, întrucât se exercită asupra întregului complex al persoanei umane, care poate fi despuțată de auto-conștiință, de voință, de responsabilitate. Aceasta s-a văzut în procesele judecătorești de natură politică, cum au fost cele din regimurile comuniste în care acuzatul era pur și simplu “nulificat”. Tipic este cazul Episcopilor romano și greco-catolici în România, a cardinalului Mindszenty în Ungaria. Sau în detențiile din spitalele psihiatrice în care pacientul, supus unor terapii ce tind să creeze complexe de vinovăție, de spaimă, de nevoie de auto-pedepsire etc., sfârșește prin pierderea capacității și puterii mentale, putere pe care cel puțin cei închiși o păstrează în ciuda chinurilor și torturilor la care sunt supuși. Din punct de vedere etic, această practică monstruoasă este inadmisibilă. Gândiți-vă la dezvăluirile “Memorialului durerii” de la TVR. Nu este niciodată permisă posedarea subiectivității altuia, nici chiar în psihanaliză. Nu este permis niciodată să pui deasupra persoanei umane o știință obiectivistă, cum ar fi cea concepută și apărută și propagată de exemplu de Jacques Monod, conform căreia nici un fenomen nu este reglementat de subiectul viu, ci numai de evenimente cazuale externe și obiective de care depinde evoluția și viața.

Nu este permis niciodată pentru nici o știință să-și atribuie un atare primat propriului obiect de studiu, încât să ignore că există înainte de toate problemele persoanei care trebuie respectate și promovate.

Principiul moral exclude cu siguranță orice manipulare alternativă a psihicului uman, cum ar fi cea propusă de Francis Crick și de alți oameni de știință, autori ai unei alterări integrale a capitalului biologic și psihic al indivizilor, grupurilor, națiunilor. Alterările deja pline de riscuri pentru patrimoniul botanic și zoologic al lumii, așa cum o dovedesc multiplele evenimente cu caracter de calamitate și condițiile de degradare care acum par să aibă o mare amploare în univers, vor fi dezastruoase în lumea umană.

În schimb, dacă este vorba despre intervenții cu caracter de corectare a condițiilor individului sau a speciei, manipularea genetică și antro-po-tehnică pot fi considerate licite cu condiția să nu comporte violarea drepturilor fundamentale ale omului (chiar și în mica realitate a embrionului) la existență, la viață și la demnitatea de persoană.

Câteva cazuri de manipulare genetică

Fecundarea artificială

Pe baza principiilor morale de acum de mai multe ori amintite – și care se rezumă la respectul și promovarea omului conform voinței lui Dumnezeu în toate momentele existenței sale – se pot aborda problemele inerente unor cazuri de manipulare genetică, astăzi de mare actualitate.

Primul este cel al fecundării artificiale, care poate avea loc în două moduri: înșămânțarea artificială și fecundarea “in vitro”.

Înșămânțarea artificială constă în introducerea de spermă masculină în aparatul reproductiv feminin printr-o aparatură tehnică. Fecundarea “in vitro”, constă în preluarea ovulului și spermei, pentru ca apoi fecundarea să aibă loc în afara cadrului trupului uman feminin (“eprubetă”), și de abia apoi introducerea ovulului fecundat în uterul matern. Ambele - înșămânțarea artificială și fecundarea “in vitro” – pot fi gen “omolog” sau “eterolog”, adică pot folosi ceea ce în limbajul obișnuit în uz este numit “materialul reproductiv” al cuplului. Adică, în înșămânțarea artificială, sămânța unui bărbat care nu este soțul, iar în fertilizarea “in vitro” ovul feminin și sămânță

masculină pentru un uter matern străin. În felul acesta, prin însămânțarea artificială, o femeie, poate concepe un fiu folosind sămânța soțului sau a altui bărbat. Prin fecundarea “in vitro”, un cuplu poate avea un fiu în mai multe moduri:

- al soțului și al soției, născut de soție;
- al soțului și al soției, născut de o altă femeie;
- al soțului și al soției unui bărbat străin, născut de soție;
- al soțului și al soției unui străin, născut dintr-o femeie străină;
- al soțului unei femei străine și al soției, născut de soție;
- al soțului unei femei străine, născut dintr-o femeie străină;
- al unui străin și al unei străine, născut de soție.

Nu este vorba despre un complicat joc rebusistic, ci de o serie întreagă de posibilități oferite de tehnologia biologică multor cupluri lovite de sterilitatea absolută (s-ar părea că sunt cam 15 %), sau de alte lipsuri referitoare la fecunditate (probabil cam 10%). De asemenea se deschid posibilități mari pentru “individul” care dorește să fie tată sau mamă fără a avea loc unirea în căsătorie sau chiar evitând unirea intimă.

Este destul de ușor să ne dăm seama de gravitatea problematiei etice suscitată de această practică a descoperirilor tehnologiei bio-genetice. Chiar și pentru cel care ar voi să facă abstracție de orice referire la Dumnezeu, autorul naturii și stăpânul suprem al vieții și al izvoarelor sale, baza problematiei se află în referirea la valorile omului. Orice judecată referitor la liceitatea manipulărilor operate asupra structurii și asupra funcțiunilor intim unite cu producerea și conservarea vieții nu poate scăpa de această confruntare. Aceasta valorează și pentru un procedeu care conduce la determinarea sexelor prin separarea spermatozoizilor și selectarea cromozomilor care determină sexele, mai înainte de concepere. Și în acest caz, ne aflăm în primul rând în fața dificultăților care trebuie să se opună fecundării “in vitro”, indispensabilă pentru acel procedeu. Aici se adaugă întrebările referitoare la pretenția de a-și atribui puterea unei alegeri în desemnarea sexelor sau de-a dreptul a unei planificări sexuale. Oare poate omul să pretindă atât de mult? Chiar și în cazul în care intervenția ar fi considerată indispensabilă pentru prevenirea de boli sau de tare genetice datorate genei în stare latentă care poate fi legată de cromozomul X (de ex. hemofilia și distrofia musculară): scopul “in se”

bun și recomandabil pentru cercetările și tentativele medicilor, ar rămâne mereu deschisă problema mijloacelor folosite și în particular cel al fecundării “in vitro”.

În orice caz, trebuie să ne întrebăm dacă rezultatele dobândite în atari forme de inginerie biologică constituie într-adevăr un bine pentru omul-persoană și pentru colectivitatea umană, luând de asemenea în considerație și toate posibilele consecințe, directe și indirecte, imediate și remote, a acelor intervenții asupra izvoarelor vieții. De asemenea, aici trebuie amintit că valorile omului nu sunt reductibile la sfera biologică și că însăși producerea vieții transcende această sferă. Ea derivă dintr-un procedeu natural în care sunt angajați instinctul și conștiința, sentimentul și judecata morală, alegerea personală și concursul conjugal în actul iubirii care procrează. Excesul tehnicizării mai ales în acest domeniu este împotriva rațiunii de viață.

Este clar că atunci când se face abstracție de la orice referire la Dumnezeu, este ușor de respins de la sine și orice considerație de ordin moral care ar impune aceste “rațiuni ale vieții”. Atunci totul devine posibil. După cum s-a mai spus, cel care pierde nu este Dumnezeu, ci omul, care va fi totdeauna considerat ca un produs, și în fapt tratat ca un simplu obiect.

În ceea ce-o privește, Biserica, așa cum a spus Papa Ioan Paul al II-lea, la 28 noiembrie 1986 la Mercy Hospital din Melbourne, “în delicatul domeniu al medicinei și al bio-tehnologiei nu este în nici un mod contrară progresului. Dimpotrivă, ea se bucură de orice victorie asupra bolii și handicapurilor. Însă preocuparea sa este ca să nu se facă nimic împotriva vieții în realitatea unei concrete existențe individuale, oricât ar fi de slabă și neajutorată, oricât ar fi de puțin dezvoltată” (cf. “La Traccia”, 1986, X, 1299).

Oare este posibil să fie așa de greu de acceptat și înțeles această exigență de ordin bioetic în multele chestiuni care s-au deschis astăzi, datorită diferitelor forme de manipulare genetică, de diverse tehnologii de fecundare, de determinare a sexului, a sterilizării, a trans-sexualismului, a avortului, a eutanasiei? Oare este redusă la așa puțin (sau la aproape nimic), evaluarea omului individual: ovulul fecundat, zigotul, embrionul, fătul, copilul, tânărul sau bătrânul, cel în viață sau muribundul oricare ar fi

el, dar totdeauna persoană în drum de formare, de dezvoltare, de creștere, de declin, mereu înclinat să elibereze de la sine pe “fluturile angelic” în speranța creștină a recompunerii de la sfârșit în unitate prin “învierea trupului”? Biologul francez, prof. Jacques Testar, autoritate mondială în domeniul geneticii, s-a decis să-și suspende experiențele și cercetările și a cerut și oamenilor de știință din același domeniu și procedeze la fel până când o mai matură reflecție va permite să cunoaștem mai bine consecințele ingineriei genetice pentru viitorul omenirii. Este un apel la simțământul de responsabilitate pe care nu poți să nu-l încerci în fața unei perspective cutremurătoare: “dezumanizarea omului”.

Textele Sf. Părinte Papa Pius al XII-lea referitor la fecundarea artificială

Referitor la fecundarea artificială s-a pronunțat Congregația pentru Doctrina Credinței prin Instrucțiunea “*Donum Vitae*” din 22 februarie 1987, aprobată de Papa Ioan Paul al II-lea (cfr. “*L’Osservatore Romano*”, 11 martie 1987).

Pasajele cele mai semnificative ale intervențiilor lui Pius al XII-lea, sunt următoarele:

“Discursul adresat participanților la cel de-al IV-lea Congres mondial al medicilor catolici” (29 sept. 1949):

“Fecundarea artificială, în afara căsătoriei, trebuie să fie considerată pur și simplu ca imorală. În realitate, legea naturală și lege divină pozitivă stabilesc că procreerea unor vieți noi nu poate fi decât rodul căsătoriei...”

“Fecundarea artificială în cadrul căsătoriei, dar produsă cu ajutorul elementului activ al unei terțe persoane, este de asemenea imorală și, ca atare trebuie condamnată fără de apel. Numai soții au un drept reciproc asupra trupului lor pentru a da naștere la o viață nouă, drept exclusiv ce nu poate fi cedat, inalienabil...”

“În ceea ce privește liceitatea fecundării artificiale în cadrul căsătoriei, pentru moment este suficient să reamintim aceste principii de drept natural: simplul fapt că rezultatul, spre care tinde, este dobândit pe această cale, nu justifică folosirea mijlocului însuși; nici dorința, “*in se*” pe deplin legitimă a soților de a avea un copil, nu poate fi suficientă pentru a dovedi legitimitatea recurgerii la fecundare artificială, fecundare care

ar potoli această dorință. Ar fi eronat să ne gândim că posibilitatea de recurgere la acest mijloc ar putea face validă căsătoria între persoane incapabile de a contrage din cauza a ceea ce noi numim “*impedimentum impotentiae*”. Pe de altă parte, este superfluu de a mai atrage atenția asupra faptului că elementul activ nu poate niciodată să fie procurat în mod licit prin acte împotriva naturii.

“Deși nu se poate exclude “*a priori*” metodele noi, numai din motivația nouității lor, totuși în ceea ce privește fecundarea artificială, nu numai că trebuie să fim extrem de rezervați, ci trebuie să o excludem în mod absolut. Spunând aceasta, nu se prescrie în mod necesar folosirea unor mijloace artificiale destinate fie chiar în vederea facilitării actului natural săvârșit în mod normal”.

Discurs la Adunarea catolică italiană de obstetrică (29 oct.1951):

“Reducerea coabitării soților și a actului sexual conjugal la o pură funcțiune organică pentru transmiterea de gemeni ar însemna să transformi căminul domestic, sanctuarul familiei, într-un simplu laborator biologic. De aceea, în alocuțiunea din 29 septembrie 1949 la Congresul internațional al medicilor catolici, am exclus formal din căsătorie fecundarea artificială. În structura sa naturală, actul conjugal este o acțiune personală, o cooperare simultană și imediată a soților care, prin însăși natura agenților și proprietatea actului, este expresia dăruirii reciproce care, conform cuvântului Scripturii realizează unirea “într-un singur trup”.

“Aceasta este mult mai mult decât unirea a doi gemeni, care se poate face și artificial, adică fără acțiunea naturală a soților. Actul conjugal, orânduit și voit de natură este o cooperare personală, la care soții, prin contragerea căsătoriei, își schimbă reciproc dreptul”.

Discursul la cel de-al II-lea Congres mondial despre fertilitate și sterilitate (19 mai 1956):

“...Biserica a exclus de asemenea atitudinea care ar pretinde să separe, în genere, activitatea biologică de relația personală a soților. Fiul este rodul unirii conjugale, la a cărei plinătate concură funcțiunile organice și emoțiile sensibile care sunt conexe acestor funcțiuni, iubirea spirituală

și dezinteresată care le animă; în unitatea acestui act uman trebuie să fie inserate condițiile biologice ale generării. Niciodată nu este permis să se separe aceste aspecte diferite, în așa fel încât să se excludă pozitiv fie propunerea procreerii, fie raportul conjugal. Relația care unește pe tatăl și pe mamă de fiu își afundă rădăcinile sale în faptul organic și încă și mai mult în gestul deliberat al soților de a se dăruir reciproc și a căror voință de dăruire reciprocă se deschide și-și găsește adevărata sa realizare în ființa pe care ei o aduc pe lume...”

“În ceea ce privește tentativele de fecundare artificială umană “in vitro”, este suficient să atragem atenția că ele trebuie respinse ca imorale și absolut ilicite.

“Întrucât folosirea fecundării artificiale se extinde tot mai mult și pentru a corecta unele opinii greșite care se răspândesc...adăugăm: fecundarea artificială depășește limitele dreptului dobândit de soți în virtutea contractului matrimonial, adică, acela de a-și exercita din plin capacitatea lor sexuală în săvârșirea naturală a actului matrimonial. Acest contract nu-i conferă dreptul la fecundarea artificială, pentru că un atare drept nu este în nici un mod exprimat în dreptul la actul conjugal natural și nu ar putea fi dedus din el. Cu atât mai puțin el se poate considera derivat din dreptul la copii, scopul primar al căsătoriei. Contractul matrimonial nu dă acest drept, pentru că el nu are drept obiect copilul, ci actele naturale capabile de a genera o nouă viață, și aceste acte sunt în acest scop orânduite. De aici urmează că fecundarea artificială violează legea naturală și este contrară dreptului și moralei.”

Prin urmare, conform Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, motivul principal pentru care este imorală recurgerea la fecundarea artificială, stă în faptul că fiul trebuie obținut “humano modo” și nu de o manieră oarecare. El trebuie să fie rodul unirii trupurilor, unire, care la rândul său simbolizează unirea mai profundă și deplină a personalității soților.

Confirmarea Instrucției “*Donum Vitae*”

Poziția Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, așa de coerentă cu întreaga tradiție a moralei creștine, a fost repetată în Instrucțiunea “*Donum Vitae*” a Congregației pentru Doctrina Crediței (22 februarie 1987), aprobată de către Papa Ioan Paul al II-lea, așa încât ea trebuie considerată ca un

act al Magisteriului Bisericii care obligă în conștiință, pentru că angajează autoritatea unui alt papă, pe lângă cea a lui Pius XII.

Conținutul Instrucțiunii (partea a II-a) se poate rezuma în următoarele puncte:

Procrearea umană trebuie să aibă loc în cadrul căsătoriei, pentru că aceasta este un drept-datorie a cuplului și un drept al fiului.

Fecundarea artificială “eterologă”, adică aceea care se face prin întâlnirea de gameți a cel puțin a unui donator diferit de soții care s-au unit în căsătorie, este contrară unității căsătoriei, demnității soților, vocației proprii a părinților și dreptului fiului de a fi conceput și adus pe lume în cadrul căsătoriei și din căsătorie.

Maternitatea “substitutivă” este contrară unității căsătoriei și demnității procreerii persoanei umane.

Fecundarea artificială “omologă” este permisă dacă se face la sfârșitul unui act conjugal “per se” potrivit generării copilului, ca rod al colaborării și al iubirii părinților față de fiu.

Fecundarea omologă “in vitro” privează procreerea de perfecțiunea sa proprie, adică de a fi finalul și rodul actului iubirii conjugale, unicul loc demn al procreerii înseși – și de aceea este ilicită.

Însămânțarea artificială omologă în cadrul căsătoriei nu poate fi admisă, excepție făcând cazul în care mijlocul tehnic apare non-substitutiv actului conjugal, ci se configurează ca o facilitare și un ajutor pentru ca el să-și ajungă scopul său natural.

Orice intervenție medicală în domeniul procreerii umane, trebuie să se desfășoare conform finalităților și criteriilor demnității persoanelor, a sexualității lor, a originii lor și prin urmare ca exercițiul unei slujiri în favoarea binelui lor integral – fizic și psihic – și nu în termeni de adaptare a capacităților și resurselor lor.

Suferința soților care nu pot avea copii, sau care se tem să nu care cumva să aducă pe lume un copil handicapat este demnă de atenție și de înțelegere, însă această condiție nu dă un adevărat “drept la copil”, ca și cum aceasta ar putea fi considerat ca obiect de proprietate.

Aceste afirmații, justificate corect și explicate de Instrucțiunea “*Donum Vitae*”, își află fundamentarea lor în principiul afirmat deja de Sf. Părinte Papa Pius al XII-lea, conform căruia actul conjugal nu poate fi

reduc la un pur fapt biologic. El trebuie să păstreze și să exprime totdeauna caracteristica dublă care-i este proprie, ca expresie atât a iubirii cât și a procreerii: adică să fie unitiv și procreativ. Separarea acestor două componente esențiale, prin intervenție artificială, ar însemna mersul împotriva legilor naturii în acest domeniu. De aici urmează iliceitarea fecundării artificiale. Normal că se adaugă o altă rațiune de iliceitate ori de câte ori fecundarea se face în afara căsătoriei, fie că este “eterologă”, adică provine dintr-o încrucișare de gameți care nu aparțin, ambii, aceluiași cuplu conjugal și uniți pentru a forma un zigot, fie că este rodul unui bărbat și al unei femei uniți în căsătorie.

Chiar și în cazul unei fecundări de tip “omolog”, dar care se face “in vitro”, adică în afara locului natural al fuziunii dintre ovul și spermatozoizi și al procesului de fecundare și procreativ, deși poate că ar putea fi obiect al unor distincții și discuții, și acest caz va trebui să fie totdeauna considerat în lumina principiului etic care impune respectarea omului și a valorii umane a acțiunilor sale, în special a acelor care privesc însuși izvorul vieții. Valoare care va trebui totdeauna să prevaleze orice tendință tehnocratică de substituie a izvorului vieții cu un laborator, tocmai pentru a face astfel încât omul să rămână și să continue (sau să revină) să fie tratat ca om, și nu ca obiect.

Reproducerea selectivă

Manipularea omului în domeniul genetic nu mai este numai un vis sau un plan pentru viitor. Scurgeri repetate de secrete din laboratoarele de genetică mai ales din Statele Unite, ne-au adus la cunoștință nouă opiniei publice, că experimentele bio-geneticii, făcute mai întâi pe animale și apoi pe om, tind să ia în posesie capitalul genetic al omenirii pentru a produce în mod artificial o rasă de oameni sau de super-oameni care ar fi insensibili la durere, la radiații, la agenții patogeni, și ar fi dotați cu noi capacități biologice, psihice și chiar spirituale: de ex: ochi care văd în întuneric, creiere apte să dezvolte un grad incredibil de inteligență. Însă, în același timp s-ar putea produce monștri, adică oameni anormali, un fel de “sub-oameni” din cauza unor erori genetice sau și din calcule criminale și în scopuri distructive.

În acest caz, se poate prognoza o oligarhie de oameni de știință sau de tirani politici, care să subjuge populații întregi lipsite de voință și de capacitate de reacție, și deci lipsite de demnitatea și libertatea lor.

Deși, ne place și am vrea să sperăm că această ipoteză nu se va realiza niciodată, trebuie totuși să admitem că aglomerarea de vești despre noi practici ale bio-ingineriei genetice – cum ar fi aceasta despre “reproducerea selectivă” – nu poate să nu facă să ne gândim cu mâhnire la condiția de “lucru” la care este redus omul, tocmai în timp ce se insistă asupra necesității respectării și apărării animalului. Răsturnarea omului de pe locul demnității sale merge dincolo de limita “speciei” și depășește “genul”, și aceasta nu numai în sens zoologic, dar s-ar putea spune chiar și ontologic.

Omul este tratat ca un “lucru”, chiar și atunci când intenția de selecționare a ființelor sănătoase ar avea drept scop o condiție biologică mai bună pentru persoanele care se salvează. Dar oare este permis ca în slujirea câtorva “aleși”, să jertfești în mod voit, sistematic, tehnologic, un număr nelimitat de “chemați”, așa cum sunt “embrionii” eliminați, din împărăția vieții? Oare este permis să forțezi natura – și într-un oarecare mod s-ar putea vorbi despre o tentativă de forțare a mâinii Creatorului – deci, este permis să producă efecte proiectate de oameni ca derogare de la legile biologice, și deci – dincolo de o anumită limită – de la ordinea morală, ordine care permite și impune să ne tratăm reciproc ca oameni, și nu ca lucruri?

O mai spunem încă o dată: putem și trebuie să admirăm ceea ce descoperă știința și ceea ce permite tehnicii să lucreze și în domeniul geneticii. Însă nu se poate să nu fim zguduți în fața unui abuz al științei, care nu mai este numai o perspectivă, ci – după câte se spun – o practică care durează de ani, ba chiar de un deceniu: anularea lansării spre viață a nenumărați embrioni care potențial sunt ființe umane care tind spre o deplină personalizare. Și aceasta nu numai în scopuri terapeutice, ci și pentru satisfacerea dorințelor de realizare umană superioară, cu orice preț, chiar cu un holocaust de inocenți. Conștiința dotată cu sens moral se revoltă în fața acestor violări ale eticii vieții. Însă ne întrebăm încă o dată, dacă fără referirea la un absolut divin, etica umană poate să reziste de-a lungul tentațiilor autonomiei totale și, în esență, a stăpânirii omului de către

om. Cu multe secole mai înainte, Biblia atrăgea atenția asupra consecințelor unei asemenea pretenții a proto-părinților: *“Răspuns-a acesta: Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns”... “Iar femeii i-a zis: Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii; atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni. Iar lui Adam i-a zis: Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit: Să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale!*

“Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului!”

“În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce”.

“Și a pus Adam femeii sale numele Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii”.

“Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat”.

“Și a zis Domnul Dumnezeu: Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!...”

“De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat. Și izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi și sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieții.” (cfr. Gen. 3,10.16-24)

Evaluarea morală a folosirii terapeutice a pilulelor hormonale

Acum, problema constă în a ști în ce mod și dacă în metodele de anticoncepție se poate observa o valoare pozitivă, cum ar fi, fără îndoială rectificarea funcțională, reglementarea ciclului, intervenția terapeutică într-un proces fiziologic, dar care prezintă multe aspecte anormale patologice.

Pare imposibil să admitem aceasta mai ales atunci când are loc o blocare adevărată a ovulației, sau de-a dreptul expulzarea ovulului fecundat (mini-avort), așa cum se poate întâmpla în cazul pilulei post-relație sexuală.

Însă atunci când este vorba despre pilulele hormonale analiza problemei trebuie să fie mai clară.

De fapt, pilulele hormonale ce produc în mod sintetic hormonii naturali (progestenici și estrojeni), pot fi medicamente utile în diferite scopuri terapeutice: de ex. pentru vindecarea anomaliilor ciclului menstrual sau pentru remedierea unor neplăceri fizice și/sau psihice ale menopauzei. Sunt unii care afirmă că ele sunt folositoare și pentru restabilirea echilibrului psihic al femeii pradă unei temeri nevrotice a concepției. Neliniștea însă trebuie combătută prin mijloace specifice – calmante – și nicidecum prin anticoncepție, care ar deveni un mijloc de cură și ar fi direct voită: ceea ce din punct de vedere moral este inadmisibil.

Van Kol adaugă că “pilula poate fi folosită legitim în scop terapeutic pentru reglementarea unui ciclu menstrual neregulat, cel puțin atunci când este vorba despre o neregularitate anormală, chiar dacă aceasta se întâmplă cu scopul de a putea, odată stabilită regularitatea, aplica mai ușor metoda abstenenței periodice”. Conform părerii aceluiași autor, dacă se demonstrează că efectul reglementativ al pilulei nu se obține, nu este justificată folosirea ei ulterioară.

În schimb, folosirea ar părea licită, sau cel puțin neinterzisă, atunci când ar avea scopul de a împiedica o nouă ovulație în perioada alăptării unui copil. Ar fi chiar admisibilă “pentru întârzierea de câteva zile a ovulației, pentru a evita ca menstruația să aibă loc într-un moment neoportun: de ex. când este vorba de a merge într-o călătorie, sau despre o prestație sportivă sau, de așteptarea unui eveniment social. Rămâne de competența medicului să vadă dacă această întârziere este posibilă fără a compromite ovulația și tot el să dea sfat femeii referitor la ceea ce este mai potrivit de făcut în acest scop” (*Theologia Moralis*, 1, 1968, n. 803, pp. 694-695). Raportul sexual practicat în atari condiții ar fi infecund “per accidens”. Ar fi vorba despre un caz de “involuntar indirect”. Pe această cale alți autori au mers mult mai departe.

Unii au ajuns să admită chiar liceitatea unei sterilizări chirurgicale sau chimice în anumite situații conflictuale, în care soții pe de o parte trebuie, din cauza unei indicații grave de gen, să evite conceperea temporară sau pentru totdeauna, iar pe de altă parte sistemul abstenenței periodice nu slujește pentru cazul lor. Așadar, acești soți vor putea să recurgă în mod

licit la sterilizare pentru a putea evita concepțiile, deși se folosesc de drepturile lor matrimoniale, în virtutea principiului totalității care justifică intervențiile chirurgicale sau bio-chimice în alte cazuri (de această părere este J. M.Reuss – episcop auxiliar de Mainz – în “Der Seelssorger” 36, anul 1966, pp.249-259, și alții. Cf. Bibliografia în VAN KOL, op.cit., pp. 696-697). Este vorba despre o inovație notabilă în raport cu doctrina tradițională despre sterilizarea directă, care conform părerii unora ar fi admisibilă în cazurile în care există certitudinea morală că femeia nu este în stare să nască un copil viu, facultatea generativă fiind deja prin constituția ei incapabilă să-și ajungă scopul său: cazuri, care din păcate se verifică (cf. VAN KOL, op.cit., p.693, n.76).

Însă este dificil de văzut faptul cum în aceste intervenții este salvat un alt principiu: principiul respectului față de finalitatea organelor și a funcțiunilor proprii. Însă aici suntem siliți să reluăm discuția despre folosirea reglementativă a pilulelor hormonale, examinând o teorie care a fost avansată prin anii '60, și care privește problema terapeutică care este în centrul studiului nostru.

O primă perspectivă asupra folosirii pilulelor hormonale în scop reglementativ

În anul 1963, P.W.Van der Marck O.P. a lansat ipoteza despre liceitatea folosirii pilulei hormonale. Desigur că nu în scop direct anticoncepțional, nu numai în scop terapeutic, ci în scop reglementativ, cu aceeași motivație a abstenenței periodice, care totuși rămâne preferabilă, dacă este practicabilă în mod util.

Așa cum văzut, în același an P.L.Janssens, îmbrățișând această teorie, a subliniat faptul că folosirea pilulei nu comportă o sterilizare propriu-zisă, fie pentru că nu este direct anticoncepțional, fie pentru că nu distruge ovulii, ci îi oprește pentru întreaga perioadă a pauzei ovarice, așa cum a susținut J. Rock.

În 1968, Van Kol scria despre aceste teorii că “sunt noi și insuficient discutate; argumentele lor vor mai trebui examinate și ponderate în mod critic”, atât sub aspectul medical cât și cel moral. El adăuga de asemenea că sub ambele aspecte, problema nu era atât de matură încât să poată fi

rezolvată definitiv. Și conchidea că între timp trebuie să rămânem la normele în vigoare, “vetito tamen omni rigorismo practico” (*Theologia Moralis*, I, 1968, pp.695-696; cfr. bibliografia ibid. pp.696-697).

Deja Papa Paul al VI-lea avertizase că trebuie să se rămână la normele date de Papa Pius al XII-lea, până ce nu va fi clar că s-ar putea admite ceva diferit (cfr. *Allocuzioni* din 23 iunie 1964: AAS 56, an 1964, pp.588-589, și din 29 noiembrie 1966: AAS 58, an 1966, pp.1168-1170). Din păcate, această ultimă rezervă a sfârșit prin a confirma sensul și simțământul de incertitudine care se răspândise printre credincioși și opinia a nu puțini păstori și teologi că o porțiță spre concesiunea uzului pilulei putea sau trebuia să se deschidă. Nici chiar Enciclica “*Humanae Vitae*”, deși a confirmat cu hotărâre vechile norme, nu a reușit să restabilească unanimitatea la nivel teoretic și practic: ba chiar a trezit un val de reacții, care s-au lărgit până la necuvenita contestație a magisteriului papal (este posibil ca, în unele cazuri, ceea ce a dus la refuz să fi fost un spirit pornit de contestare).

În orice caz, se poate spune că mai ales în ceea ce privește liceitatea pilulelor hormonale folosite în scop reglementativ, maturizarea dorită de Van Kol, nu a avut loc. Părerea noastră este că în privința acestui punct ar trebui să se concentreze studiile moralistilor, ale biologilor și ale medicilor creștini catolici. Atunci când se vorbește despre anticoncepția artificială, fie în domeniul cercetării științifice și ale practicii medicale, fie în cel al tratării morale, avem nevoie de o orientare mai mult în sensul unei considerații pozitive a intervențiilor care au actualizat o reală reglementare a ciclului, decât de o orientare radical negativă general înțeleasă, în special de moralisti.

Dar mai ales ar trebui încurajat la maximum încercările în curs pentru a da metodei ritmice siguranța pe care până acum nu o are în mod absolut: adică pentru obținerea ovulației la o dată fixă, așa cum se încearcă astăzi să se facă prin administrarea lui RH sau de clomifene. Dacă s-ar reuși obținerea acestui datum de referință, aplicarea metodelor Ogino-Knaus și Billings s-ar putea propaga și realiza în liniște de soți în toate cazurile, care astăzi sunt foarte numeroase, în care reglementarea prudentă a nașterilor este impusă de rațiuni serioase evaluate în lumina conștiinței și a legii lui Dumnezeu.

În această privință poate că este util să adăugăm că în domeniul veterinar există o ovulație controlată pentru fixarea datei intervenției de fecundare, prin metoda “sincronizării strechei”, prin preparate speciale hormonice (progestenic și prostaglandinic), însă care, prin puterea mecanismului lor de acțiune, tind să dezechilibreze fiziologia normală a aparatului endocrin. Evident, aplicarea acestei metode, care de fapt se întâmplă odată pe an la animale, nu poate fi extinsă la femeia din starea actuală din cauza dificultăților metodei (cale de administrare parenterală, implantării subcutanee) și de asemenea și din cauza unei totale absențe a unei experimentări, asupra femeii, de lungă perioadă. Însă nu este exclus ca din medicina veterinară să parvină cel puțin o pistă.

Cea de-a doua perspectivă: ciclul ovarian și ipoteza unui “marker” pentru ovulație

O altă posibilitate de soluționare ne este oferită de examinarea ciclului ovarian, care examinare trebuie făcută pe baza datelor fiziologiei.

În medie, ciclul ovarian la femeie durează 28 de zile. În mod convențional el începe, pornind de la prima zi a fluxului menstrual.

Ovarul, glanda feminină, în timpul ciclului său duce la maturizare un singur ovul, care se maturizează în cadrul unei structuri ovariene numite folicul ovarian.

Atunci când ovulul este matur, foliculul se rupe și are loc ieșirea afară a ovulului din ovar; ovulul este capturat de o structură tubară specială pentru aceasta, și care-l conduce în uter. Această maturizare în general se întâmplă în ziua a cinsprezecea a ciclului.

Reziduurile foliculului rupt dau naștere unei structuri care secretă hormonul sarcinii, corpul luteo. Secreția acestui hormon se întrerupe la circa cincisprezece zile după ovulație, dacă nu a avut loc fecundarea; astfel continuă pe toată durata sarcinii.

Schematizând, vom avea:

Menstruație	Ovulație	Menstruație	Ovulație	etc.
1	15	28	1	15

Ovulul odată expulzat, supraviețuiește în căile uterine timp de șaptezecișidouă de ore. Ținând cont că supraviețuirea spermatozoizilor în aparatul genital feminin este de 38 de ore, avem un total de 672 de ore de durată a ciclului ovarian: adică 18% per total.

Acest ciclu exemplificat nu ține cont de realitatea practică unde ovulația poate varia mult de la ciclu la ciclu în aceeași femeie, chiar dacă o concepere este statistic puțin probabil înainte de cea de-a noua și după cea de-a douăzecea zi a ciclului.

Aceste evenimente condensate sunt determinate de o succedare precisă a mecanismelor hormonale care-și găsesc în structura cerebrală a hipotalamus-ului centrala lor de reglementare. Hipotalamus-ul produce factori de eliberare hipotalamici care acționează asupra glandei hipofizare determinând producerea de diferiți hormoni hipofizari. Hormonii hipofizari angajați în ciclul ovarian sunt gonadotropinele, numite FSH și LH (primul este hormonul folicolostimulatoriu, iar cel de-al doilea hormonul luteinizant). Acești hormoni hipofizari acționează asupra ovarului determinând: maturizarea folicolului și ovulului (FSH); ruptura folicolului matur (LH); formarea și menținerea corpului luteo (LH).

În folicolul în drum spre maturizare este produs și crește în concentrație până la erupția folicolului însuși, un hormon: extrogenul. Acest hormon revărsat în sânge, are misiunea de a pregăti peretele uterin pentru înrădăcinarea ovulului fecundat (zigotul).

Corpul luteo, care se formează din ruptura folicolului (realizată de LH), este menținut în activitate de însuși LH și produce – inversându-l în cerc – un alt hormon: progesteronul. Acest hormon este în stare să mențină cel mai bine condițiile de trofism ale peretelui uterin, întâi pentru viața embrională și apoi pentru cea a fătului.

Schematizând inter-relațiile hormonale ale ciclului ovarian vom avea:

Hipofiza	FSH	LH	LH/FSH	FSH	etc
Ovar	Maturizarea și creșterea foliculilor	Erupere folicol Corp luteic	Corp luteic Nou folicol în creștere		
Sânge	Extrogeni Max. extrogeni	Maxim LH Coborâre extrogeni Progesteronici	Progesteronici (-) Extrogeni		

Deci, la nivel hematic, ciclul ovarian se va prezenta cu următoarele ovulații:

- ziua a I-a: creșterea conținutului FSH;
- ziua a IX-a: cresc extrogenii până la maximum-ul piskului preovulatoriu care precede cu circa 36 de ore ovulația; maximum (piscul) hematic al LH, care coincide cu momentul ovulației, cu creșterea și diminuarea concentrației hematice al LH în cele 24 de ore antecedente și succesive ovulației;
- ziua a XV-a: începe producerea de progesteron care crește până în ziua a XX-a; rămâne stabil până în ziua a XXV-a și apoi scade. Acest mers oscilatoriu al progesteronului coincide cu un al doilea maximum (apogeu) al maturizării noilor foliculi pentru ciclul succesiv.

Din ceea ce am expus până aici rezultă că în timpul ciclului ovarian, în sânge au loc diferite faze de prezență a hormonilor gonadotropici și ovarieni.

În ipoteza realizării unei metode pentru determinarea fazei ciclului ovarian în care se află o femeie, trebuie să pornim de la determinarea celui "marker", pe care trebuie să se bazeze metoda. În speță, ne putem servi de LH sau de extrogen, și respectiv de evidențierea maximum-ului (apogeului) ovulatoriu al LH și de cel pre-ovulatoriu al extrogenului. În esență, va fi vorba despre realizarea unui instrument credibil: economic și de folosire simplă, care să-i permită oricărei femei să determine concentrarea acestor hormoni în sânge, astfel încât să avem o strategie de control al maternității, strategie care să nu mai fie bazată pe alterări sau condiționări ale funcțiunilor normale reproductive feminine, ci bazată pe cunoașterea precisă a stării fiziologice a ovulației.

Din păcate, chiar dacă din punct de vedere științific este realizabilă această metodă, totuși astăzi, din punct de vedere tehnologic este în afara posibilităților imediate în structuri diferite de cele ale experimentării științifice. Însă, ni se pare că reprezintă o cale de semnal cercetătorilor științifici, iar teologilor de oferit spre evaluare.

În mod voit concluzia noastră este exprimată nu într-o propoziție afirmativă, ci numai într-o propunere pentru o cercetare ulterioară.

Problema procreației responsabile

În discuțiile referitoare la mijloacele de limitare a nașterilor sau mai exact la reglementarea concepțiilor, foarte rar se dă importanță, și uneori nici nu se face referire la o problemă care este cu siguranță legată de această limitare, și care, dacă este rezolvată în mod adecvat, ar putea oferi cheia de abordare și rezolvare a problemei morale a medicamentelor contra-concepere sau anti-fecundare care, în acel caz, așa cum o vom arăta imediat, vor fi considerate, tratate și folosite tocmai ca medicamente. Este problema așa numitului “ciclu femeiesc”, așa de neregulat în foarte multe cazuri (dacă nu aproape în toate), fie datorită condițiilor aparte ale organelor și aparatelor în cauză, fie datorită influenței factorilor biologici, psihologici și ambientali care acționează asupra fiziologiei femeii, determinându-i, într-o oarecare măsură, o stare patologică.

Pentru tratarea acestei probleme așa cum se cuvine ar trebui o pasionată, loială (și de ce nu?) o curajoasă colaborare a biologilor și medicilor pe de altă parte, și a teologilor moraliști pe de altă parte. În speranța că se va face ceva, intenționăm aici să propunem o schiță de lucru, legată desigur de problema fundamentală a procreației responsabile, pe care ni se pare oportun să o prefățăm cu un rezumat argumentat din doctrina morală în raport cu datele de ordin științifico-medical.

Principiul responsabilității în actul procreației

Se știe că problema procreației și a natalității este o adevărată cruce pentru mulți soți – mai ales printre catolicii practicanți – și este un domeniu în care Biserica, sfidată în numele “moravurilor în vigoare”, trebuie să răspundă în numele “moravurilor conform rațiunii și credinței”.

În baza principiilor rațiunii și ale credinței, Biserica susține că, dacă efectiv se pot da adevărate rațiuni: sanitare, economice, sociale (demografice), pedagogice, morale, care impun sau sfătuiesc o limitare, cel puțin temporară a nașterilor într-o familie, totuși nici o autoritate pământească nu are dreptul să impună această limită, așa cum de fapt nici o judecată personală nu poate decide făcând abstracție de

responsabilitatea morală. Chiar și necatolicii și necreștinii coerenți acestor principii fundamentale ale existenței umane și cu drepturile omului, admit acestea (în acest sens amintim că texte din Gandhi și din tradiția indiană sunt citate de către Papa Ioan Paul al II-lea în omilia de la Liturghia din Parcul Schivaji din Bombay, din 9 februarie 1986 (cfr. *"L'Osservatore Romano"*, 10 februarie 1986, p.6).

Este cunoscut că, referitor la problema fecundității care trebuie examinată în lumina legii divine și a conștiinței, Conciliul Vatican II, după ce a amintit, în lumina Bibliei că "prin natura lor căsătoria și iubirea conjugală sunt orânduite spre procreația și educația copilului", scria:

"În îndatorirea lor de a transmite viața și de a educa, îndatorire ce trebuie considerată ca misiune proprie lor, soții știu că sunt colaboratori ai iubirii lui Dumnezeu Creatorul și, într-un fel, interpreții ei. Să-și îndeplinească deci menirea cu toată răspunderea umană și creștină și, printr-un respect ascultător față de Dumnezeu, prin reflecție și strădanie comună, să-și formeze o judecată dreaptă, ținând seama atât de binele lor cât și de al copiilor – fie deja născuți, fie prevăzuți a se naște – evaluând condițiile de viață atât materiale cât și spirituale ale epocii și stării lor și, în sfârșit, ținând seama de binele comunității familiale, al societății vremelnice și al Bisericii. În ultimă instanță soții sunt aceia care trebuie să hotărască, în fața lui Dumnezeu, în această privință. În modul lor de a acționa, soții creștini trebuie să fie conștienți că nu pot proceda după bunul lor plac, ci trebuie să fie totdeauna călăuziți de conștiința lor, care trebuie să se conformeze legii divine, ascultând de Magisteriul Bisericii, care interpretează în mod autentic această lege în lumina Evangheliei. Legea divină arată semnificația deplină a dragostei conjugale, o ocrotește și o îndreaptă spre desăvârșirea ei cu adevărat omenească" (*Gaudium et Spes* n.50. *La numărul 51 sunt amintite gravele dificultăți în care se pot găsi soții creștini pentru a fi fideli legii fecundității. Poate că trebuie subliniat și problemele de ordin socio-economic și demografic, deja semnalate de Maltheus – însă fără multă exagerare*).

Așa cum rezultă din aceste texte, Biserica pune la baza oricărei problematice privind conceperea copilului, fie în exercitarea fie în abținerea de la raporturile sexuale, exigența unei judecăți de conștiință matură, dreaptă și serios responsabilă. Și deja numai din acest motiv trebuie să

recunoaștem, în domeniul ministerului soteriologic al Bisericii, funcțiunea pedagogică care-i revine referitor la formarea unei adevărate personalități, alcătuite pe fundamentul conștiinței morale. Se poate adăuga că desfășurând această funcțiune, Biserica, mai ales în timpul nostru, realizează o lucrare de apărare și eliberare de sclavia tehnicii în domeniul natalității și fertilității umane. De asemenea, atrage atenția tuturor, chiar și necredincioșilor asupra necesității de a urma mai ales în acest domeniu criteriile de raționalitate, moralitate, iar pentru creștini și cele de credință, împotriva tentațiilor hedonismului și utilitarismului de care s-ar putea folosi și să abuzeze de mijloacele oferite de știință și de tehnică, nu pentru viață ci împotriva vieții, nu pentru scopul adevărat al omului și al vieții, ci împotriva lui, având consecința unei accentuate degradări generale, astăzi așa de mult avansate.

Continența periodică

De această exigență de responsabilitate subiectivă și obiectivă (trăirea în adevăr), s-a sprijinit Magisteriul Bisericii în intervențiile sale referitor la continența (înfrânarea) periodică, adică suspendarea actului sexual dintre soți în perioadele de fecunditate ale femeii pentru a-l săvârși numai în perioadele în care starea fiziologică naturală a femeii exclude posibilitatea concepției.

De când s-a pus problema referitoare la acest punct, poziția Bisericii a suferit o progresivă clarificare (cf. DENZ.ed.32, 2715, 2758-2760, 2791-2793, 2795, 3185-3197, 3638-3640, 3660-3662; și H. BATZILL, *“Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii”*, Torino 1964).

Deja la 2 martie 1853, la o întrebare a episcopului de Amiens referitor la comportamentul pe care trebuie să-l aibă față de soții care, convinși de existența unui anumit număr de zile ale lunii în care femeia este infecundă, reduc la acele zile raporturile sexuale, după o metodă propusă în anul 1842 de către medicul F.A. Pouchet, Sfânta Penitențiarie, a răspuns: *“non esse inquitandons”*: întrucât nu fac ceva care să împiedice conceperea (cfr. Batzill, op.cit. p.20). De asemenea la data de 16 iunie 1880 tot Sacra Penitențiarie a dat un răspuns analog la un dubiu expus în aceeași problemă, referitor la metoda propusă cu câțiva ani mai

înainte de medicul C.Capellman, adăugând că preotul confesor putea să sugereze, însă cu multă prudență, acel comportament soților care nu ar fi reușit să se abțină “a detestabili onanismi crimine” (ibid.pp.24-26). În sfârșit, la data de 20 iulie 1932, pentru a răspunde la o întrebare referitor la metoda Ogino-Knaus, Sfânta Penitențiarie a făcut trimitere la precedentă intervenție din anul 1880 (cf.”Periodica de re morali”, 40,p.418,anul 1951).

În enciclica “*Casti Connubii*”, Papa Pius al XI-lea, după ce a condamnat cu severitate și solemn onanismul, declara că folosirea drepturilor matrimoniale în perioadele infecunde era justificată de scopurile secundare ale căsătoriei, “cum ar fi ajutorul reciproc și afecțiunea reciprocă și (îmblânzirea) domolirea concupsicenței, numai să fie totdeauna respectată natura intrinsecă a actului și în consecință subordonarea sa la scopul principal (cfr. Enciclica “*Casti Connubii*”, 31 dec.1930, n.22).

În discursul pe care l-a ținut pe data de 29 oct.1951 la Congresul moașelor italiene, Papa Pius al XII-lea aborda problema și îi dădea o amplă și bine întocmită soluționare, care se poate spune, a semnat calea pentru orice ulterioară tratare a acestei materii în domeniul moral. Această doctrină se poate rezuma astfel:

Soții se pot folosi de dreptul lor matrimonial “în zilele de sterilitate naturală”, pentru că nu există aici nici o perversiune a actului.

În ceea ce privește limitarea “la timpurile de sterilitate” nu numai a folosirii, dar și a dreptului la uz, dacă aceasta se întâmplă în momentul în care se încheie căsătoria, chiar și numai din partea unui soț, căsătoria este invalidă, pentru că acea decizie implică negarea unui drept-datorie care intră în însăși esența căsătoriei.

În schimb, dacă limitarea actului “la zilele de sterilitate naturală”, privește numai uzul și nu dreptul, căsătoria este validă, însă “a o atare conduită a soților va trebui afirmată sau negată, după cum intenția de a observa constant acele timpuri se bazează, sau nu, pe motive morale suficiente și sigure”. “Se poate aplica principiul general conform căruia o acțiune pozitivă poate fi omisă, dacă din motive grave, independente de buna voință a aceluia care sunt obligați la ea, arată că acea acțiune este inoportună, sau dovedesc că nu se poate pretinde în mod echitabil din partea aceluia care o cere. În cazul nostru cel care o cere este neamul omenesc (care are dreptul la acea acțiune în favoarea speciei). Însă nu

se poate, fără motiv, opri mereu și sistematic scopul care justifică căsătoria, "*bonum prolis*", și ordinea stabilită de Dumnezeu atunci când a instituit "căsătoria fecundă" ca izvor al existenței individului, societății și a Bisericii înseși.

"De la acea acțiune pozitivă obligatorie pot scuti, chiar pentru o perioadă lungă, ba chiar pentru întreaga durată a căsătoriei, unele motive serioase, cum ar fi acelea care există nu arareori în așa numita "indicație" eugenică, economică și socială. De aici urmează că observația timpurilor infecunde poate fi lăcită, sub aspect moral; iar în condițiile menționate chiar și este" (în anumite cazuri s-ar putea chiar spune că este obligatorie).

Însă dacă, după o judecată rațională și echitabilă nu există asemenea rațiuni grave personale sau care derivă din circumstanțe exterioare, voința de a evita în mod obișnuit fecunditatea unirii lor, deși continuă să satisfacă pe deplin sexualitatea lor, nu poate proveni decât dintr-o falsă apreciere a vieții și din motive străine normelor etice corecte" (cf.AAS 43, pp.844-846. Aceeași poziție este confirmată de Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, în alocuțiunea din 12 sept.1958 la Congresul Societății Internaționale de Hematologie, AAS 50, anul 1958, 736-737). Această poziție echilibrată a Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, evită orice rigorism și orice laxism în această materie, pentru că, pe de o parte reafirmă subordonarea comportamentului sexual scopurilor căsătoriei, de la care nu se poate sustrage decât din motive juste. Însă, pe de altă parte admite că, întotdeauna datorită unor motive, evaluate de o conștiință dreaptă și doritoare de uniformizare cu exigențele adevărului obiectiv, adică al legii lui Dumnezeu, soții care nu pot urmări finalitatea procreativă, pot actualiza pe cea unitivă, așa cum se întâmplă prin continența periodică, observată în valoarea sa pozitivă fără nici o voință de hedonism și de fugă de datoriile propriei stări. Această bază de corectitudine de intenție și de comportament este indispensabilă în orice alegere.

De aici urmează, că limita conceperilor nu poate fi fixată în baza considerațiilor egoistice și materialistice, a pasiunilor și capriciilor, ci numai conform conștiinței, în cadrul principiilor raționale și de credință care trebuie să călăuzească în fiecare caz un comportament responsabil.

Desigur că este un postulat al dreptului natural ca actele omului să fie conștiente și responsabile în fața exigențelor scopului, însă în cadrul

altor circumstanțe concrete în care actele trebuie să fie puse: de ex: în cazul nostru, al sănătății, a posibilităților economice, spirituale, educative etc.; iar Biblia, prin cuvântul său *“creșteți și înmulțiți-vă”* (cfr. Gen. 1,28), fără îndoială că poruncește un act uman, și nicidecum o procreație de tip animal: aici există desigur, mai mult decât în orice alt fapt, o intervenție a rațiunii-conștiință, care constată, judecă, hotărăște. Or, admitând că nașterile trebuiesc limitate, consecința logică este aceasta: limitarea conceperilor și deci a actelor de concepere. Și se știe că sunt licite actele non-conceptive, atunci când sunt atari datorită incapacității intrinsece, deși sunt săvârșite în modul con-natural (ca în cazurile de sterilitate și de vârstă înaintată, tot așa în perioadele infecunde ale femeii).

Însă aici apare problema dacă se poate face non-conceptiv actul prin intervenție umană, artificială, deși și el se desfășoară în lumea sa proprie. Este problema care apare în toate chestiunile privitoare la uzul pilulelor hormonale cu funcție contraceptivă.

Problema contraceptivelor chimice

Pentru abordarea acestei probleme, vom porni de la diferitele forme de intervenție artificială care se bănuiește că pot face infecund actul sexual.

Îngrijirea medicală sau chirurgicală a unei boli (de ex: a unei tumori în organele sexuale sau în cele apropiate lor) care aduce drept consecință infecunditatea care nu este voită direct. Este permisă intervenția dacă nu este un alt procedeu pentru acest caz, și apoi este permis raportul conjugal infecund. Așa cum de fapt spunea Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, în unul dintre ultimile sale discursuri (12 sept.1958), *“dacă femeia ia acest medicament, nu în vederea împiedicării conceperii, ci numai la sfatul medicului, ca un remediu necesar pentru o boală, pilula provoacă o sterilizare indirectă, care este permisă conform principiului general al acțiunilor cu efect dublu. Însă dacă se provoacă o sterilizare directă, și este prin urmare ilicită, de ex. atunci când se oprește ovulația pentru a prezerva uterul și organismul de consecințele unei sarcini care nu este capabil să suporte sarcina. Unii moralști pretind că este permis să se ia medicamente în acest scop, dar greșesc”* (cfr. Pius XII, *“Discorsi e Radiomessaggi”*, vol. XX, p. 346).

Ipoteza intervenției asupra organelor sexuale, prin mijloace “progestative”, inofensive pentru organele înseși, pentru alte organe și pentru sănătatea fizică și psihică în scopul reglementării ciclului ovulației, chiar provocând-o, pentru ca să existe posibilitatea de a avea un calcul precis al zilelor infecunde și să se săvârșească actul în perioade sigur infecunde (metoda Ogino-Knaus, posibil unită cu cea a ciclului-termic al lui Holt, bazat pe ridicarea sensibilă a temperaturii care denotă în femeie ziua ovulației) este permisă. Este problema pe care o vom aborda și care conform părerii unor teologi ar trebui să aibă o soluție pozitivă ca în cazul continentei periodice, dacă există o rațiune adevărată de conștiință care să impună limitarea nașterilor și deci abținerea în perioadele fecunde, așa cum spun documentele Magisteriului Bisericii pe care le-am citat.

Ipoteza intervenției care face actul infecund, ne-conceptiv, la discreția soților care nu intenționează conceperea, ci numai să aibă raporturi de iubire concretizate, completate și satisfăcute în unirea sexuală:

Cu mijloace nenaturale (fizice, chimice, mecanice) sau cu alte sisteme de deviere fiziologică și anatomică care exclud săvârșirea naturală a actului și constituie în fiecare caz o forțare anti-naturală, care printr-un cuvânt generic se cheamă onanism. Cu siguranță o atare intervenție este ilicită, conștiința o interzice, simțul moral o reprobează, legea pozitivă divină o condamnă.

Prin mijloace “contraceptive”, care împiedicând dezvoltarea normală a ovulului fecundat, provoacă avortul, sau frustrează într-un mod violent actul care tinde în mod natural spre fecundare. Este o altă intervenție neadmisibilă pentru orice conștiință dreaptă și coerentă cu principiile care poruncesc îndeplinirea actului în raport cu finalitatea vieții căreia îi opresc și-i condamnă suprimarea. Este nucleul doctrinal al “*Dichiarazione sull'aborto procurato*”, emis de Congregația pentru Doctrina Credinței în data de 18 noiembrie 1974 (cfr. “*L'Osservatore Romano*”, 25 - 26 nov. 1974).

Prin medicamente și metode care deși fac actul non-conceptiv, permit ca el să se desfășoare integral și perfect așa cum cer rațiunile fiziologice și psihologice, care nu se pot nega și nici ignora, nici chiar atunci când de fapt se trădează. Este cazul în jurul căruia se poartă discuția suscitată de răspândirea pilulelor hormonale sau antiovulatorii, descoperite

și experimentate de americanii Pincus și Rock, care în anul 1954 au descoperit că folosirea acestor pilule oprește în mod artificial maturizarea ovulilor în ovare, obligându-le pe acestea "la odihnă", așa cum se întâmplă în perioada sarcinii sub acțiunea "extrogenului" și al "progesteronului", astfel încât femeia rămâne temporar infecundă. Aceste pilule s-au înmulțit apoi într-o cantitate de preparate medicamentoase, răspândite și folosite astăzi la scară mondială. Referitor la acest ultim mijloc trebuie avută în vedere o reflecție mai amplă.

Pilulele antiovulație privite din punct de vedere medical

Este cunoscut că din punct de vedere medical, pilulele anticoncepționale ocupă primul loc printre metodele medicale pentru controlul fertilității. Ele își trag originea din studii de endocrinologie și din cunoașterea aprofundată a hormonilor sexuali. Se știe că ovarul produce două tipuri de hormoni: estrogeni produși de granuloasa foliculului ovofor și progesteron, produs de corpul luteol. Printre alte proprietăți, progesteronul, o are pe aceea de a suprima ovulația, determinând în organismul feminin o stare de repaos germinativ întru totul analogă cu cea care există în perioada sarcinii.

La descoperirea acestei activități anti-ovulatorii a progesteronului nu i-a urmat imediat o folosire a acestei terapii anti-concepționale, din cauza dificultăților de ordin practic. De fapt, pentru obținerea blocului activității ovulatorii este necesară injectarea în fiecare zi a progesteronului în doze tari: ceea ce, pe lângă jena injectării, poate produce și inconveniente secundare. De asemenea și tentativa de administrare a progesteronului pe cale orală a fost părăsită datorită faptului că progesteronul, ca de altfel și alți hormoni sexuali, este distrus în canalul digestiv și în special în ficat.

Obstacolul a fost depășit prin apariția așa numitelor progesteronice de sinteză. Acestea sunt substanțe chimice fabricate artificial în laborator, de structură moleculară diferite, care au în comun cu progesteronul proprietatea de blocare a ovulației și în felul acesta să determine, cel puțin provizoriu, starea de sterilitate. Acestea au astăzi o foarte largă folosire pentru faptul că, spre deosebire de progesteron, activează pe cale orală, făcând în felul acesta ca tratamentul să fie practic și simplu.

Acțiunea contraceptivă a progestenicilor este legată de influența pe care ei o exercită asupra hipofizei, regina glandelor endocrine. De mărimea unui bob de mazăre și situată în partea inferioară a encefalului, hipofiza, secretă numeroși hormoni, care răspândindu-se prin sânge stimulează tiroida, suprarenalele și glandele sexuale. Această ultimă funcțiune este dezvoltată de așa numitele “gonadotropine”, care stimulează ovarul și testiculele în producerea celulelor germinale respective. Astfel încât cu ajutorul gonadotropinelor extrase din urina femeii gravide după metoda lui Donini, este tratată astăzi sterilitatea endocrină.

Or, progestenicii de sinteză, cum ar fi progesteronul, blochează în hipofiză producerea de gonadotropine. Din această cauză, lipsind gonadotropinele, ovarul nu mai produce ovuli. Probabil că acest bloc gonadotropinic nu este singurul mecanism cu ajutorul căruia acționează progestenicii, însă fără îndoială el apare ca fiind cel mai important.

Evaluare morală

Pe linie de evaluare etică generală, și deci renunțând aici la discuția asupra validității medicamentelor și raportul lor pozitiv sau negativ cu exigențele integrității organismului și a sănătății fizice și psihice, ni se pare că înainte de toate trebuie să ținem cont de următoarele realități:

Există o cvazi-instinctivă mișcare a sensibilității spirituale, adică a simțământului moral și a conștiinței în foarte mulți, împotriva folosirii pilulei. Acestui fapt îi corespunde incertitudinea moralistilor și chiar reprobare deplină a majorității (până acum), și apoi pericolul alunecării facile spre abuzurile pe care mulți o apucă în acest climat de hedonism și de materialism, dacă s-ar deschide o ușă în acest domeniu. Gravitatea problematiei este de asemenea subliniată de atitudinea Bisericii și de angajarea sa activă pentru clarificarea termenilor în acest domeniu în lumina legii naturale și a Revelației. Se poate spune că esența acestei probleme constă în identificarea între oprirea ovulației și sterilizarea cel puțin temporară. Motiv pentru care deja în discursul citat din 12 sept. 1958, Papa Pius al XII-lea condamna orice folosire artificială a anticoncepționalelor, în afară de caz terapeutic.

De fapt, Magisteriul Bisericii nu lasă dubii în această privință. Deja Sf. Părinte Papa Pius al XI-lea, în Enciclica “*Casti Connubii*” (30

dec.1930, n.20) a numit drept “acțiune rușinoasă și intrinsec neonestă”, și deci “păcat grav”, recurgerea la contraceptive artificiale, în timp ce a admis liceitatea limitării raporturilor conjugale la perioadele infecunde în anumite circumstanțe. În alocuțiunea sa de la Congresul Uniunii Catolice Italiene a Asistentelor Moașe, Papa Pius al XII-lea a confirmat condamnarea lui Pius XI, citând-o explicit, însă a recunoscut mai decis “indicația medicală, eugenică, economică și socială”, care poate justifica dreptul și datoria cuplurilor de a controla numărul și timpul venirii pe lume a copiilor și prin urmare, liceitatea metodei ciclice pentru o legitimă reglementare a nașterilor din partea soților care se află în condițiile indicate mai sus. Această doctrină a fost ulterior confirmată de către Sf.Părinte Papa Paul al VI-lea în Enciclica “*Humanae Vitae*” (25 iulie 1968, nn.11,14) și de către Papa Ioan Paul al II-lea în Exortatia apostolică “*Familiaris Consortio*” (22 noiembrie 1981, nn.29-32). Deși admit reglementarea prudentă a nașterilor, Sf. Părinți Papi Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea, ca și Pius al XII-lea, repetă împreună cu Pius al XI-lea, că recurgerea la metode artificiale este “intrinsec neonestă”. Nu diferă substanțial poziția Conciliului Vatican II (cf. Constituția “*Gaudium Et Spes*”, n.51, cu referire la Pius XI, Pius XII și Paul VI. Repetăm atitudinea Sf.Părinte Papa Pius al XII-lea, dacă contracepția artificială directă este “intrinsec imorală”, totuși folosirea “pilulei” este legitimă atunci când este un mijloc terapeutic (Alocuțiunea din 12 sept.1958 la cel de-al VII-lea Congres Internațional de Hematologie în “*Discorsi e Radiomessaggi*”, vol.XX, pp. 346-347). La rândul său, Papa Paul al VI-lea, declară că un act conjugal făcut voluntar infecund poate fi licit dacă este numai indirect contraceptiv, adică nu voit direct ca atare, ci din indicații terapeutice (cf. Enciclica “*Humanae Vitae*”, nn. 15-16).

De asemenea trebuie să notăm că atât Papa Paul al VI-lea în “*Humanae Vitae*”, cât și Papa Ioan Paul al II-lea în “*Familiaris Consortio*”, precum și Conciliul Vatican II în “*Gaudium st Spes*”, trasează o linie de prudență care trebuie urmată de soți în evaluarea rațiunilor “pro” sau “contra” conceperii de copii. Iar din partea păstorilor de suflete se cere de asemenea prudență în judecata lor referitoare la alegerile făcute de soții înșiși. Ba mai mult încă, recomandarea Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea pe linia Sinodului Episcopilor din 1980, referitor la înțelegerea

față de soții care nu se simt în stare să depășească imediat conflictul de conștiință dintre imperativul limitării nașterilor și necesitatea de a-și exprima iubirea lor reciprocă în dăruirea sexuală, și referitor la “legea gradualității” care trebuie aplicată în tratarea problemei lor personale în mediul pastoral. Papa atrage atenția asupra distincției necesare între planul obiectiv al valorilor morale, în care contracepția artificială “ut sic” este “neonestă” “ex propria natura” și planul responsabilității subiective, personale, care în cazul existenței poate să nu corespundă dezordinii obiective, printr-o judecată a conștiinței asupra căreia influențează gradul de cunoaștere, circumstanțele, scopurile, motivațiile raportului sexual (cf. Exortația “*Familiaris Consortio*” nr.34). Așa cum de fapt scrie și Martelet, “existența obiectivă a unei dezordini nu comportă în mod automat existența subiectivă a unei vinovății proporționate” (cf. “*L’existence humaine et l’amour*”, Desclee, Paris 1969, p.24. Acest lucru trebuie înțeles în sensul unei imperfecțiuni intrinsece a actului, adică o lipsă a deplinei avertențe și de consimțământ, care poate fi cauzată și de factori interni și externi enumerați mai sus).

Dacă ne întrebăm când există cu siguranță o coincidență între răul obiectiv și culpa subiectivă în folosirea contracepției, până la nivelul păcatului grav, se pot indica cu ușurință cazurile căutării exclusive a unei satisfaceri hedoniste, sau a unei decizii definitive și absolute de evitare a copilului fără rațiuni grave, sau a unei despuieri sistematice a valorii fecundative a actului sexual. Cazuri de păcate grave (probabil “ex toto genere suo”, cum spun moralistii), care se prezintă încă și mai grave atunci când este vorba despre relații extra-conjugale (adulterine) sau pre-matrimoniale.

În schimb, sunt unii care susțin că atunci când este vorba despre soții împiedicați de rațiuni serioase de a aduce pe lume copii, este greu să te gândești că un raport sexual este moderat conform exigențelor esențiale ale vieții de căsătorie și însoțit de conflicte și neliniști de conștiință, așa cum se întâmplă în multe cupluri de creștini buni. Deci în acest caz este greu de gândit că există în mod necesar o ruptură a prieteniei sau de-a dreptul o revoltă, chiar și numai implicită, față de legea lui Dumnezeu, sau un refuz al iubirii sale, o trădare a vocației de căsătorie consumată în numele egoismului ca în cazurile enumerate mai sus. Oare s-ar putea

vedea în comportamentul lor, mai mult decât o încălcare a legii, omiterea a ceea ce ar fi mai bun și care rămâne mai de dorit în orizontul ideal al virtuții creștine? Oare s-ar putea vorbi despre un defect sau o lipsă referitor la orânduirea mijloacelor spre scop, rămânând însă intact raportul pozitiv cu scopul, dat de dragoste, așa cum se întâmplă în păcatul venial? (cf. *"Summa Theol."*, I-II, q. 1, ad 2: "Păcatul venial nu exclude orânduirea habituală a actului uman spre slava lui Dumnezeu, ci numai cel actual, pentru că nu exclude dragostea care orânduiește spre Dumnezeu în mod habitual"). Oare există cazul de soți creștini convinși că prin folosirea anticoncepționalelor nu sunt de fapt vinovați înaintea lui Dumnezeu, sau de păstori tot atât de convinși că este bine să-i lași pe soți în acea convingere?

Noi nu putem să nu aderăm la doctrina Bisericii, nu numai pentru că este a Bisericii (și mai exact a Magisteriului Bisericii, cel al Papilor, în armonie cu tradiția și cu adeziunea celor mai buni moraliști), ci și pentru că ea exprimă fără sofisticări și răstălmăciri, datele universale ale conștiinței morale.

Prin urmare, chiar făcând abstracție de judecata negativă a medicilor referitor la unele medicamente astăzi în uz, trebuie să recunoaștem că ne aflăm în fața unuia dintre cazurile limită în care o indicație autoritară formulată din partea Magisteriului moral al Bisericii este indispensabilă pentru a conduce și întări conștiința individuală în alegerile sale și de asemenea pentru a orienta însăși mentalitatea colectivă a umanității, pentru a înfrâna sau readuce moravurile în cadrul hotarelor corecte ale legii morale. Apoi, faptul că în fața noutății problemei, sau a grandorii prin care ea s-a pus în lumea contemporană, soluționarea nu va putea fi improvizată sau dictată de superficialitate sau laxism, este comprehensibil pentru oricine are sensul viu al valorilor spirituale și recunoaște că este mai bine să pierzi lumea întreagă decât să comiți fie și numai un păcat mic, cu atât mai mult este necesar să eviți riscul de a codifica vinovăția prin enunțuri sau sentințe care să nu fie cu siguranță în armonie cu legea morală. Aceasta explică decizia lui Ioan al XXIII-lea și a lui Paul al VI-lea de a institui o comisie specială pentru studierea problemei, mai înaintea unei noi declarații, care a avut loc apoi prin *"Humanae Vitae"*. Ea a fost negativă, așa cum vom vedea imediat.

Noua problemă a liceității

Totuși, în domeniul de cercetare și de discuție, astăzi, mulți factori sunt înclinați să admită că atunci când există rațiuni grave care impun soților să nu procreeze și în același timp să aibă raporturi matrimoniale (din exigența iubirii reciproce, a satisfacerii sexuale, a unității matrimoniale și familiare, a apărării și prezervării de evadări extra-conjugale etc.), un act conjugal complet sub aspectul fiziologic, dar făcut neconceptiv prin medicamente sigure din punct de vedere clinic și nu contra-indicate, este admisibil între soți atâta timp cât durează rațiunile care poruncesc o prudentă reglementare a nașterilor, în cazul în care concepția secretă depinde nu de o adevărată sterilizare, nici de distrugerea vreunei celule-ou, ci mai degrabă de provocarea rațională și irațională a unei perioade de pauză, a unei “tăceri genitale”, care ar putea fi recerută de rațiuni economice și sanitare, dar probabil și morale și familiare, și poate nu numai de o anumită dialectică și, dacă se poate spune, de o anumită tehnică a iubirii.

Mai înainte de a continua cu expunerea ipotezei avansate, trebuie mai întâi să facem în această privință două precizări:

Din punct de vedere medical, deocamdată, nimeni nu este în stare să garanteze taxativ excluderea efectelor negative ale folosirii progestenicului asupra femeii și chiar asupra copilului născut după suspendarea uzului (pentru reluarea raporturilor fecunde). Totuși, medicii favorabili spun că experiența făcută până acum este pozitivă și că nu a cauzat daune grave legate în mod necesar de uzul medicamentului. Într-un chip special neagă apariția de cancere uterine și de alterări la nivelul ovarian și hipofizar. Cei care se împotrivesc, se tem și denunță alterările echilibrului neuro-glandular și consecințe încă și mai grave dacă folosirea progestenicului este îndelungată. În orice caz, experimentarea făcută până acum ne permite să afirmăm că progestenicele, luate sub prescripție medicală și cu controlul relativ, realizează o absolută activitate anti-concepțională. Steroizii antiovulatorii sunt indicați în toate condițiile clinice în care este o secreție hormonală anormală a ovarelor și în special în avortul habitual, în metroragii, pentru reglementarea ciclurilor menstruale.

De asemenea se afirmă că aceste medicamente nu produc nici o diminuare a fertilității în femeile tratate; și nici nu se observă ceva anormal în copiii născuți din mamele care au fost mai înainte tratate cu substanțe

anti-ovulatorii. Totuși, administrarea disproporționată și prelungită a acestor substanțe poate să provoace fenomene de tromboembolie, perturbări gastrice, mici hemoragii uterine, amețeli, cefalee. De fapt, nu trebuie să uităm că steroizii antiovulatorii trebuie să fie considerați și mai ales priviți ca niște medicamente, al căror uz trebuie să fie foarte prudent, și sub supraveghere medicală, astfel încât să fie evitat orice fenomen reactiv secundar.

Din punct de vedere etic, putem aminti înainte de toate, că deja în anul 1963, teologul Janssens, susținea că “nu trebuie recurs la pilula cu progesteron atunci când practica abținerii periodice este posibilă și suficient de eficace pentru asigurarea unei procreații voluntare și generoase. Să nu se folosească medicamentele, dacă folosirea lor nu este prescrisă. Însă, în cazul în care este indicată abținerea periodică, dar nu este practicabilă, sau nu este suficient de eficace (de ex: dacă este greu de determinat momentul reluării ovulației după naștere, dacă ciclurile sunt prea neregulate, dacă curba temperaturii este ilizibilă, dacă lipsa de instruire, mai ales în țările în curs de dezvoltare, constituie un obstacol în actualizarea practicii acestei metode), nouă ni se pare că metoda Ogino-Knaus poate să fie înlocuită prin recurgerea la pilula cu progesteron, numai cu condiția ca ea să fie folosită în cadrul și în limitele unei fecundități generoase, adică în slujba unei reglementări justificate a nașterilor”.

Cu anumite diferențe, această teză, sau ipoteză își găsește și astăzi adepți printre diferiți autori (și păstori). Rațiunea sa ar consta în principiul conform căruia, deși unirea conjugală este orânduită spre procreație, totuși nu toate actele considerate din punct de vedere numeric sunt pentru procreație, cu atât mai mult cu cât raporturile conjugale sunt licite fie atunci când procreația nu poate avea loc (cazurile de sterilitate sau cazurile de alte impedimente fiziologice sau anatomice, vârsta înaintată a soților, etc.), fie atunci când femeia este deja însărcinată, fie în perioadele infecunde. În acest ultim caz, aplicarea metodei Ogino-Knaus și a metodei Billings, admisă ca licită de către Biserică dacă sunt rațiuni serioase pentru soți de a se abține în perioadele fecunde, deci această aplicare se bazează tocmai pe principiul non-necesarei și exclusivei îndreptării a oricărui act spre procreație.

Actul ar putea fi sfătuit sau impus de anumite exigențe finaliste, care, deși exclud așa numitul scop primar al căsătoriei, adică procreația,

își păstrează validitatea lor întrucât și ajutorul și dăruirea reciprocă prin iubirea completată până la raportul sexual, aparțin economiei căsătoriei, tocmai ca scop pe care obișnuim să-l numim secundar, dar care este scop adevărat, care prin urmare poate impune actul chiar și atunci când scopul primar nu este atins, numai să nu se inverseze modul actului. Aceasta, pentru că în căsătorie, care este destinată procreației, se cuprinde și o altă exigență profund umană, care distinge raportul conjugal de simpla împerechere animală: schimbul iubirii reciproce, creșterea și maturizarea personală (ajutorul reciproc, satisfacerea concupiscentei, sau mai bine zis potolirea sexuală). Așa numita “sedatio concupiscentiae”, este o expresie discutabilă: ar părea că spune un fapt exclusiv material și senzual, ba chiar o cvazi concesie sau o toleranță pentru slăbiciunea simțurilor: în timp ce potolirea sexuală aparține economiei iubirii conjugale, slujește la integrarea bi-personală, actualizează pe deplin “una caro”, și trebuie să fie obiectul asceticii iubirii și un mijloc de spiritualitate.

În Conciliul Vatican II, este afirmat acest principiu, deja fixat de Papa Pius al XII-lea, și în același timp sunt excluse arbitrariile și abuzurile împotriva legii naturale care reglementează căsătoria:

“ Căsătoria și dragostea conjugală sunt prin natura lor rânduite în vederea procreării și creșterii copiilor. Copiii sunt darul cel mai prețios al căsătoriei și contribuie în cea mai mare măsură la binele însuși al părinților. Dumnezeu, care a spus: “Nu este bine ca omul să fie singur”(cfr. Gen. 2,18) și care “l-a făcut pe om de la început bărbat și femeie” (cfr. Mt. 19,4), voind să-i comunice o anume participare deosebită la lucrarea Sa creatoare, i-a binecuvântat pe bărbat și pe femeie zicând: “Creșteți și înmulțiți-vă” (cfr. Gen. 1,28). Prin urmare, trăirea autentică a dragostei conjugale, precum și întreaga structură a vieții de familie care izvorăște din ea, țin, fără a subestima celelalte scopuri ale căsătoriei, să-i dispună pe soți să colaboreze cu tărie sufletească la iubirea Creatorului și a Mântuitorului care, prin ei, Își sporește și Își îmbogățește neîncetat familia.

În îndatorirea lor de a transmite viața și de a educa, îndatorirea ce trebuie considerată ca misiunea lor proprie, soții știu că sunt colaboratori ai iubirii lui Dumnezeu Creatorul și,

într-un fel, interpreții ei. Să-și îndeplinească deci menirea cu toată răspunderea umană și creștină și, printr-un respect ascultător față de Dumnezeu, prin reflecție și strădanie comună, să-și formeze o judecată dreaptă, ținând seama atât de binele lor cât și de al copiilor – fie deja născuți, fie prevăzuți a se naște – evaluând condițiile de viață atât materiale cât și spirituale ale epocii și stării lor și, în sfârșit, ținând seama de binele comunității familiale, al societății vremelnice și al Bisericii. În ultimă instanță soții sunt aceia care trebuie să hotărască, în fața lui Dumnezeu, în această privință. În modul lor de a acționa, soții creștini trebuie să fie conștienți că nu pot proceda după bunul lor plac, ci trebuie să fie totdeauna călăuziți de conștiința lor, care trebuie să se conformeze legii divine, ascultând de Magisteriul Bisericii, care interpretează în mod autentic această lege în lumina Evangheliei. Legea divină arată semnificația deplină a dragostei conjugale, o ocrotește și o îndreaptă spre desăvârșirea ei cu adevărat omenească. Astfel soții creștini, încrezători în Providența divină și cultivând spiritul de sacrificiu, Îl preamăresc pe Creator și tind spre perfecțiunea în Cristos atunci când își îndeplinesc menirea de a procrea cu simț de răspundere generos, uman și creștin. Printre soții care își îndeplinesc în acest mod menirea pe care le-a încredințat-o Dumnezeu trebuie amintiți în mod deosebit aceia care, prin hotărâre bine gândită, luată în comun, primesc cu generozitate să crească în mod corespunzător chiar și un număr mai mare de copii. Cu toate acestea, căsătoria nu a fost instituită numai în vederea procreării; însăși natura ei de legământ indisolubil între persoane și binele copiilor cer ca și dragostea reciprocă dintre soți să se exprime în modul convenit, să sporească și să se maturizeze. De aceea, chiar dacă lipsesc copiii, uneori atât de doriți, căsătoria dăinuie ca deplină comuniune de viață și își păstrează valoarea și indisolubilitatea.

Conciliul știe că soții, în strădania lor de a-și orândui armonios viața conjugală, sunt adesea stingheriți de unele condiții ale vieții de azi și pot ajunge în situații în care numărul copiilor nu poate fi sporit, cel puțin pentru o vreme, iar trăirea unei iubiri fidele și deplina comuniune de viață se mențin cu mare

greutate. Acolo unde intimitatea vieții conjugale este întreruptă, nu arareori fidelitatea poate fi pusă în primejdie iar binele copiilor poate fi compromis în sensul că educația lor este în pericol, ca și curajul părinților de a mai accepta alții.

Sunt unii care cutează să propună soluții reprobabile la aceste probleme, și nu dau înapoi chiar de la ucidere. Dar Biserica reamintește că nu poate exista o adevărată contradicție între legile divine ale transmiterii vieții și acela care favorizează dragostea conjugală autentică.

Într-adevăr, Dumnezeu, Stăpânul vieții, le-a încredințat oamenilor misiunea nobilă de a ocroti viața, misiune care trebuie îndeplinită într-un mod vrednic de om. Așadar, încă de la zămislirea ei, viața trebuie protejată cu cea mai mare grijă; avortul ca și infanticidul sunt crime odioase. Sexualitatea proprie omului precum și capacitatea umană de a procrea depășesc în chip minunat ceea ce se petrece pe treptele inferioare ale vieții; prin urmare, înseși actele proprii vieții conjugale, rânduite conform demnității umane autentice, trebuie stimate și respectate. Atunci când este vorba de a pune de acord dragostea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieții, moralitatea comportamentului nu depinde așadar numai de sinceritatea intenției și de aprecierea motivelor, ci ea trebuie determinată după criterii obiective ce decurg din natura persoanei umane și a actelor ei, criterii ce respectă semnificația totală a dăruirii reciproce și a procreării umane în contextul adevăratei iubiri; acest lucru nu este posibil decât dacă este cultivată cu sinceritate virtutea carității conjugale. Fiilor Bisericii, întemeiați pe aceste principii, nu le este îngăduit, în reglementarea procreării, să meargă pe căi ce sunt condamnate de Magisteriu în interpretarea legii divine.

Să le fie limpede, tuturor că viața omului și îndatorirea de a o transmite nu sunt limitate la lumea aceasta și nici nu pot fi măsurate și înțelese numai în cadrul ei, ci se referă mereu la destinul veșnic al oamenilor.” (Constituția *Gaudium et Spes*, nn. 50-51)

Problema conștiinței duce la Magisteriul Bisericii

Prin urmare, rămâne adevărat că "*intentio naturae*", cum o numește Sf. Toma (cf. *Summa Theol.*, Suppl. III P., q. 67, a. 2), adică intenționalitatea esențială pe care natura însăși o urmărește în unirea conjugală, este procreția: însă în perechea bărbat-femeie, care nu este numai un cuplu mascul-femelă, nu este vorba numai despre o natură animală. Rațiunea este cea care constituie distinctivul uman și prin urmare și criteriul director al actelor, desigur în armonie cu finalitatea lor naturală, care cu siguranță că trece cu mult dincolo de sfera impulsului sexual. Conștiința este aceea care trebuie să dea norma corectă și să semneze temperamentul necesar întregii conduite practice și în domeniul conceptiv și generativ, care cu siguranță stă la baza unei conduite prudente.

Totuși, nu putem ignora faptul că există dificultatea unei soluționări a problemei tocmai conform principiilor reglementative ale conștiinței, pentru că rămâne acel contrast, cel puțin aparent, între tendința naturală a actului pe care-l săvârșesc soții și intervenția pozitivă și artificială pentru a-i frustra încărcătura vitală, deci de a-i împiedica rodnicia. Pentru a rezolva acest contrast, în domeniul teologic și mai ales în însăși sfera conștiinței directoare a actelor umane, trebuie să răspundem la această întrebare: Atunci când nu natura însăși ca să spunem așa este cea care se auto-frustrează, ci este vorba despre un domeniu în care întreaga activitate umană este asociată cu cea divină în misterioasa și sacra funcțiune de propagare a vieții, oare este permis voinței umane să determine acea frustrare, fie chiar și în numele altor exigențe? Sau mai bine zis trebuie să subordonăm totul obligativității raportului sau al renunțării la raport exclusiv în baza judecății despre liceitatea sau non-liceitatea procreației?

Punând problema în acești termeni, este sigur că ea va trebui să fie văzută și abordată mai ales în lumina spiritualității și asceticii iubirii. Poate că iubirea bine cultivată și hrănită s-ar putea întări tocmai în renunțare. Am putea aminti aici, marele cuvânt al lui Isus, conform căruia orice mlădiță care aduce rod este curățată cu grijă, "*pentru ca să aducă și mai mult rod*" (cfr. In.15,2).

Fără o puternică încărcătură de spiritualitate și de asemenea fără ajutorul divin, știm cu toții ceea ce se întâmplă de fapt în viața sexuală matrimonială și extra-matrimonială, din rațiuni economice, sociale,

hedoniste, etc., caracteristici ale acestei societăți consumiste și materialiste. Așa numitul control al nașterilor cu ajutorul contraceptivelor este universalizat și se răspândește tot mai mult.

Însă situația reprezintă un motiv pastoral în plus, care determină spiritul uman să se întrebe, să repropună problemele, mai ales atunci când termenii istorici ai problematicii apar schimbați, iar pe de altă parte moravurile împământenite provoacă sentințe – chiar din partea magisterelor autoritare în domeniul civil și religios – care apar să justifice moravurile înseși, așa cum tocmai se întâmplă în cazul folosirii progestenicilor pentru limitarea nașterilor.

Problema constă și constă în faptul de a ști prin ce fel de metode se poate obține o atare reglementare. De o bucată de timp, așa cum spunea și Papa Paul al VI-lea, discuția asupra liceității recurgerii la perioadele infecunde atunci când sunt motive juste de a o face, fusese închisă (metoda Ogino-Knaus). În schimb, discuția era în vervă referitor la folosirea progestativelor în sensul contraceptiv. Redusă la termenii esențiali, problema se poate formula în felul următor: oare s-a schimbat materia, s-au schimbat condițiile în care au loc raporturile conjugale în așa fel încât să se poată spune că prin folosirea progestativelor (printre care este renumita “pilulă”), aceste raporturi se desfășoară conform legilor sale imanente, fără conturbarea ordinii naturale?

Răspunsul Enciclicii “*Humanae Vitae*”

Comisia instituită de Sf.Părinte Papa Ioan al XXIII-lea și confirmată de către Papa Paul al VI-lea, pentru studierea și analizarea acestei probleme, nu a ajuns la o concluzie unanimă. Referitor la cele două referate, care au fost și publicate și numite ca fiind ale majorității și ale minorității, Sf.Părinte Papa Paul al VI-lea a cerut alte studii, alte păreri și s-a angajat personal prin reflecție și prin rugăciune, așa cum spune el însuși în enciclică. Din examinarea tuturor argumentelor în favoarea progestativelor, un lucru apărea clar: anume, că nici unul dintre ele nu putea să justifice schimbarea unei legi care provine din economia internă a vieții și a iubirii. “Orice act matrimonial trebuie să rămână deschis transmiterii vieții”. În acest principiu constă punctul principal al Enciclicii. De aici derivă faptul că nu este permis măcar schimbarea procesului natural care are loc în cazul raporturilor de concepere realizată, pentru că

în acest caz ar fi vorba despre un act voit și închis în mod artificial transmiterii vieții.

Însă referitor la acest punct se mai impune o ulterioară reflecție. Se știe că un timp, caracterul patriarhal al familiei în contextul unei civilizații preponderent agricole, conducea la ideea și la cutuma unei co-răspunderi necondiționate față de impulsul procreativ, exprimat în Biblie prin acele cuvinte pe care conform autorului sacru, Dumnezeu le adresează proto-părinților noștri: *“Creșteți și înmulțiți-vă”*. Prin urmare, nu era prea mult dezvoltat simțământul reglementării nașterilor conform rațiunii și a așa numitei *“paternități responsabile”*. De fapt, în acel context socio-cultural, mulți coeficienți conțineau în limite suportabile fenomenul expansiunii demografice.

De asemenea este cunoscut faptul că acest fenomen a devenit o problemă chinuitoare în noile condiții psihologice, sociologice, ambientale, fizice, spirituale prin dezvoltarea societății moderne, tipic industrială și urbană. Enciclica *“Humanae Vitae”* a Papei Paul al VI-lea, reia încă de la început acest *“status quaestionis”* și recunoaște că este vorba despre *“probleme serioase”*. Este clar că se conștientizase tot mai acut ideea dreptului-datorie a unei prudente reglementări a nașterilor. Aceasta este un punct al moralei conjugale și familiare care a fost clarificat.

Totuși trebuie să notăm că acel text – *“orice act matrimonial trebuie să rămână deschis transmiterii vieții”* (cf. *“Humanae Vitae”* n.11) – este citat și de Papa Ioan Paul al II-lea, în Exortăția apostolică *“Familiaris Consortio”*, prin care Papa a analizat problemele familiei, printre care contracepția și reglementarea nașterilor.

În frumoasa limbă a lui Cicero, acest text sună așa: *“ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat”*. Acest *“per se”*, este de o importanță capitală: arată exigența esențială a raportului conjugal. Nu exclude faptul că un act să aibă loc (matrimonii usus) și nici chiar să fie orânduit înspre obținerea efectului său connatural, atunci când este vorba despre anumite condiții, circumstanțe, factori accidentali (per accidens) așa cum este cazul în perioada sarcini sau în perioadele agnezice legate de ciclul menstrual.

Problematica constă în faptul de a vedea dacă un act poate fi privat de înclinația sa spre efect (procreație) prin intervenția liberă a voinței umane folosindu-se de mijloacele contraceptive sau de alte metode. Aceasta este de fapt și tematica pe care o vom trata în capitolul următor.

O chestiune posibilă

Este clar că Biserica nu poate să nu ia porta-vocea legii divine exprimate în Sfânta Scriptură și în preceptele conștiinței umane care cer deschiderea spre viață și dezaprobă (condamnă) frustrarea tendinței naturale spre procreație în actele matrimoniale. Condamnarea repetată a Papei Paul al VI-lea și a Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea este fără echivoc; și este motivată în baza conexiunii inseparabile dintre cele două semnificații ale actului conjugal: cel unitiv și cel procreativ (cf. *"Humanae Vitae"*, n.12; *"Familiaris Consortio"*, n.32). Contracepția este o manipulare arbitrară a sexualității și deci a personalității, și "o falsificare a adevărului interior al iubirii conjugale, iubire chemată să se dăruiască în totalitate personală" (cf. *"Familiaris Consortio"*, n.32).

Însă Papa Ioan Paul al II-lea, scrie o frumoasă pagină despre recurgerea la ritmurile naturale ale fecundității și infecundității, proprii actului conjugal, în care citim:

"Atunci când ...soții, prin recurgerea la perioadele de infecunditate, respectă conexiunea inseparabilă a semnificațiilor unitive și procreative ale sexualității umane, se comportă ca miniștri ai planului lui Dumnezeu și se folosesc de sexualitate conform dinamismului original al dăruirii totale, fără manipulări și alterări" (Humanae Vitae, n.13).

"În lumina experienței dusă de multe cupluri de căsătoriți și de datele științei umane, reflecția teologică poate culege diferența antropologică și morală care există între anticoncepționale și recurgerea la perioadele de infecunditate..."

"Alegerea perioadelor de infecunditate comportă acceptarea timpului persoanei femeii și – împreună cu aceasta – acceptarea dialogului, a respectului reciproc, a responsabilității comune, a stăpânirii de sine..."

Apoi, după ce reafirmăm normele morale și exigențele ascetice care trebuie respectate în exercitarea sexualității în cadrul căsătoriei, Papa invită comunitatea creștină și pe toți responsabili cu educația și asistența în familii – medici, experți, asistenți sociali, educatori, cupluri respectabile

– să ajute pe soți în rezolvarea “problemei unei oneste reglementări a natalității”, să “aibă o acțiune mai vastă, decisivă și sistematică pentru a se cunoaște, a se stima și a aplica metodele naturale ale reglementării fertilității” (*“Familiaris Consortio”*, n. 35. Aceeași dorință a fost exprimată și de Papa Pius al XII-lea, în alocuțiunea din 26 dec.1951: AAS 43, 1951, p.859).

“Familia este o școală de dezvoltare umană. Însă pentru ca ea să-și poată atinge plinătatea vieții și a misiunii, sunt necesare o deschidere de suflet plină de bunăvoință, consultarea reciprocă dintre soți precum și o colaborare continuă între părinți în educarea copiilor. Prezența activă a tatălui ajută foarte mult la formarea lor, dar și îngrijirea pe care mama o aduce căminului ei, îngrijire de care au nevoie mai ales copii mai mici, trebuie să poată fi asigurată, fără a fi pusă pe planul al doilea legitima promovare socială a femeii. Copiii să fie educați în așa fel încât, ajunși la maturitate, să-și urmeze cu deplin simț de răspundere chemarea, inclusiv cea religioasă, și să-și poată alege starea de viață. Dacă aleg căsătoria, să își poată întemeia o familie în condiții morale, sociale și economice favorabile. Este datoria părinților sau tutorilor ca în întemeierea unei familii să-i călăuzească pe tineri prin sfaturi prudente pe care aceștia să le asculte cu plăcere; se vor feri totuși de a exercita asupra lor vreo constrângere directă sau indirectă, fie spre a-i împinge la căsătorie, fie pentru a le alege partenerul.

Astfel familia, loc de întâlnire a mai multor generații care se ajută reciproc, să dobândească o înțelepciune mai vastă și să armonizeze drepturile persoanelor cu celelalte existențe ale vieții sociale, constituie temelia societății. De aceea, toți cei ce exercită o influență asupra comunităților și grupurilor sociale trebuie să contribuie eficient la promovarea căsătoriei și a familiei. Puterea de stat să considere că este îndatorirea ei sacră recunoașterea, ocrotirea și favorizarea adevăratei lor naturi, ocrotirea moralității publice și promovarea prosperității domestice.

Trebuie apărat dreptul părinților de a procrea și de a-și educa copiii în sânul familiei. De asemenea, printr-o legislație prevăzătoare și prin diferite inițiative, trebuie apărați și sprijiniți cu ajutoare corespunzătoare aceia care, din nefericire, sunt lipsiți de familie.

Creștinii, răscumpărând timpul de față și deosebind ceea ce este veșnic de înfățișările schimbătoare, vor trebuie să promoveze activ valorile căsătoriei și ale familiei, atât prin mărturia vieții proprii cât și printr-o acțiune coordonată cu oamenii de bunăvoință; astfel, depășind dificultățile, vor face față necesităților și intereselor familiei pe măsura timpurilor noi. În acest scop vor fi de mare folos simțul creștin al credincioșilor, dreapta conștiință morală a oamenilor, precum și înțelepciunea și competența specialiștilor în științele sacre.

Experții în științe, mai ales biologice, medicale, sociale și psihologice, pot aduce o mare contribuție la binele căsătoriei și al familiei și pentru pacea conștiințelor dacă, printr-o coordonare a studiilor, se vor strădui să elucideze tot mai profund diferitele condiții care favorizează o regularizare onestă a procreării umane.

Este datoria preoților ca, informați corespunzător asupra problemelor vieții de familie, să sprijine vocația soților în viața conjugală și familială prin diferite mijloace pastorale – predicarea cuvântului lui Dumnezeu, cultul liturgic și alte ajutoare spirituale – să-i încurajeze cu bunătate și răbdare în greutăți și să-i întărească întru iubire pentru a se forma familii cu adevărat exemplare.

Diferitele opere de apostolat, mai ales asociațiile de familii, să se străduiască, prin învățătură și acțiune, să-i întărească pe tineri și pe soți, mai ales pe cei de curând căsătoriți, și să-i formeze pentru viața familială, socială și apostolică.

În sfârșit, soții înșiși, creați după chipul Dumnezeului celui viu și constituiți ca adevărate persoane, să fie uniți în afecțiunea reciprocă, în asemănare de gânduri și în sfințenie comună, astfel încât, urmându-L pe Cristos, Izvorul vieții, în bucuriile și jertfele vocației lor, să devină, prin iubirea lor fidelă, martori ai misterului de iubire pe care Domnul l-a dezvăluit lumii prin moartea și învierea Sa" (Constituția Gaudium et Spes , n.52).

Ajunși în acest punct, ni se pare că se repropune o problemă care este în același timp morală și biologic-medicală. Am remarcat deja că unei oneste și prudente reglementări a fertilității i se opune deseori iregularitatea ciclului feminin, care disfuncție aduce cu sine un element care poate fi considerat patologic, împotriva căruia ar trebui să existe un remediu ca pentru orice altă maladie, iregularitate a organismului uman.

Ne întrebăm: dacă excludem folosirea de mijloace direct contraceptive (fizice și chimice) care reprezintă o formă de sterilizare (care ca atare sunt reprobabile), există oare științific previzibilă o folosire de mijloace anti-ovulatorii și în special a progestenicilor cu funcție reglementativă a ciclului, capabilă să delimiteze și să facă sigure zilele fecundității conform unui ritm regulat propriu unui organism în condiții care ar putea fi considerate normale?

Din punct de vedere moral este de dorit ca, în slujba motivelor juste, să se găsească mijloace potrivite. Acestea să nu fie contraindicate pentru sănătatea fizică și psihică, fie pentru reglementarea funcțiilor aparatului genetic feminin astfel încât să facă sigură aplicarea metodei Ogino-Knaus (și Billings)... fie pentru realizarea responsabilă a raporturilor conjugale chiar în perioadele fecunde, dar actualizate în așa fel încât deși necontravenind intenției și legilor naturii, să nu ducă la conceperea copilului. De fapt, nu apare necesar ca, pentru a fi fideli ordinii naturale a raporturilor, fiecare act luat numeric și material în parte să trebuiască să fie îndreptat spre fecunditate”.

După părerea noastră, această problemă a posibilității folosirii de progestenice chiar și pe scara vastă în funcțiune terapeutică rămâne deschisă, mai ales în scopul unei regularizări a ciclurilor menstruale feminine și deci a perioadelor fecunde, reductibile la puține zile sigur determinabile, în formă de renunțare, în timp ce în celelalte zile ea va putea fi practică în raporturile sexuale realizate conform exigențelor naturale și indicațiilor conștiinței.

Acesta este un domeniu în care au de făcut o muncă utilă biologiei și medicinei ca și moralității. Pentru toți învățătura Enciclicii *Humanae Vitae* precum și a Exortației *Familiaris Consortio*, excluzând soluțiile false, ar putea și ar trebui să provoace cercetări și aprofundări în sensul corect.

Și tocmai în acest punct dorim să semnalăm o pistă pentru cercetări ulterioare.

Principiul-bază al reglementării ciclului

Ne întrebăm dacă discuția despre anticoncepția artificială ar fi unicul mod de a pune problema mijloacelor de controlare a nașterilor, sau mai bine zis pentru reglementarea fecundității. Oare nu s-ar putea să se extindă

analizele Papilor Pius al XII-lea și Paul al VI-lea despre “indicațiile terapeutice”, la folosirea pilulei pentru remedierea neregularității ciclului lunar al femeii, așa cum de exemplu se întâmplă în cazul perturbărilor menstruale funcționale, așa de frecvente la adolescente, sau la pierderile excesive de sânge? Stabilind astfel ca ciclul lunar să se desfășoare în perioade fixe în orice femeie cu consecința regularității succesiunii perioadelor fecunde și infecunde. Și bineînțeles totdeauna presupunându-se, norma conștiinței, ar putea fi un procedeu artificial așa cum este orice intervenție medicală care caută să reglementeze, corijeze, însănătoșeze, stabilească sau restabilească funcționarea corectă a diferitelor organe ale trupului omenesc. În felul acesta artificialul ar fi un ajutor și un serviciu adus naturalului.

În orice caz, este bine de remarcat că reglementarea ciclurilor lunare în vederea unei reglementări a concepțiilor și a nașterilor și deci a exercitării unei maternități responsabile nu poate fi numărată printre metodele anticonceptionale, așa cum s-a făcut uneori. Este vorba despre o chestiune cu totul diferită, care este de ordin terapeutic, științific, moral, în cadrul legilor și procedeele naturale, în care nu se intervine printr-o acțiune artificială anulatorie. Nu este exclus de Teologia Morală tot ceea ce poate servi la siguranța și controlul desfășurării ciclurilor, ba mai mult pentru a-l readuce în cadrul limitelor stricte care aparțin în mod obișnuit de fiziologia feminină și care nu este contraindicat din rațiuni sanitare dintre mijloace și scop. Ba dimpotrivă, această metodă este de dorit să fie astăzi reperată, pregătită și aplicată conform normei conștiinței, conform criteriilor unei paternități și maternități responsabile.

Aceasta este și constituie o bază doctrinală și etică a întregii învățături din Enciclica *Humanae Vitae* a Papei Paul al VI-lea. Poate că ea – în multe comentarii – nu a fost bine precizată și valorificată, în timp ce, de fapt, merita o mai clară și insistentă prezentare. În multe comentarii, chiar autoritare, s-a observat o anumită confuzie (sau cel puțin o oscilație) între chestiunea de principiu, adică cea a unei înțelepte reglementări a natalității conform legii naturale, pe care Papa în mod repetat o recunoaște ca legitimă (și uneori necesară), și chestiunea mijloacelor sau a metodelor de intervenție, pe care Enciclica le declară ilicite, atunci când sunt direct anticonceptive.

Metoda Ogino-Knaus, perfecționată în ultimul timp și susceptibilă de perfecționări ulterioare, precum și cea a ritmurilor naturale (Billings), nu numai că nu sunt catalogate între aceste metode și mijloace ilicite, ci prin natura lor aparțin unui alt tip de intervenții (sau de non-intervenții), în consonanță cu dezvoltarea ciclurilor naturale și deci cu legea naturală.

Dacă o ulterioară intervenție terapeutică și științifică ar duce la reglementarea ciclului chiar până în punctul de a reduce la o perioadă foarte mică – să spunem, de trei-cinci zile timpul în care se impune abținerea raporturilor conjugale, nu vedem cum ea ar fi de condamnat. Pentru că acea păstrare minimă a abținentei, deși nu prezintă dificultăți insuportabile, ar putea deveni o practică de viață ascetică, în care soții creștini, chiar numai prin conformarea la o lege naturală, ar găsi ocazia unui exercițiu salutar de penitență și a unui progres spiritual. Din păcate *“non omnes capiunt verbum istud”*. De aici se naște necesitatea unei formări spre ascetica conjugală ca stăpânire de sine prin iubire (conform expresiei cardinalului Suenens). Însă aceasta-i altă problemă.

De aceea, aici problematica trebuie plasată din nou pe plan medical și biologic, în care trebuie să se caute clarificarea în ce constă folosirea progestenicilor, spre ce tinde, ce efect direct are. Și deci să se stabilească dacă aici se poate vorbi despre medicamente sau remedii pentru corectarea neregularității și disfuncțiile organelor umane, sau mai degrabă a întregului aparat feminin destinat reproducerii. Aceasta pentru a ne sluji de ele, bineînțeles conform regulii rațiunii și, vorbind din punct de vedere moral, conform conștiinței.

Date și perspective de ordin medical

Să reluăm examinarea și să precizăm mai bine datele de ordin biologic-medical pentru a avea un cadru sintetic al situației sub aspect terapeutic.

Formele de intervenție asupra aparatului feminin, forme care pot avea o oarecare semnificație de medicament, cu efecte anticoncepție, sunt mai ales următoarele:

Controlul hormonal prin extroprogestenice, administrate pe cale orală, foarte eficace, cu reducerea maximă a insucceselor (0,07-0,5 la 100 de sarcini), însă nu cu puține contra-indicații din cauza efectelor colaterale

pe care le produce și riscurile la care sunt expuse cele care le folosesc. De aceea acest control nu mai atrage atenția nici chiar din partea medicilor, ca să nu mai vorbim de publicitatea necontrolată și dezlănțuită făcută pilulelor chiar și prin mijloace televizate.

În ceea ce privește medicamentele extrogene și progestenice folosite în acest scop, “nu există nici un dubiu că blocajul ovulației rămâne caracteristica cea mai tipică. Acest blocaj se manifestă printr-o acțiune la nivel hipotalamic care, inhibând formarea de RH pentru gonadotropine, împiedică hipofiza să emită FSH, însă mai ales blochează acea creștere tipică producerii de LH, care determină ovulația. În consecință, în ovar nu mai are loc nici maturizarea și nici eruperea foliculului.

Controlul, alternativ celui precedent, prin administrarea zilnică și continuă (deci nu ciclică) a mici doze de sori progestenici (mini-pilule), așa cum s-a răspândit în America Latină în anul 1965.

Acțiunea anticoncepție a minipilulei nu se bazează pe blocajul ovulației, întrucât la cel puțin 60-70 % dintre cele care o folosesc se remarcă persistența ciclurilor ovulatorii. Protecția sarcinii se obține mai degrabă grație alterărilor care se verifică:

- în dauna mucus-ului cervical, care devine greu penetrabil spermatozoizilor;
- în dauna producerii și secreției tubarice, din care cauză sunt obstaculate mecanismele de fecundare;
- la nivelul corpului auriu, care pare să sufere o regresie;
- la nivelul endometriului care reprezintă o transformare de secreție atipică.

Caracteristica fundamentală a administrării de progestenice în doze mici este optima tolerabilitate în ceea ce privește efectele colaterale...

Cu variante în raport cu statisticile și progestenicile folosite, se poate afirma că procentul insucceselor este de circa 1,5 -3 % femei/an, din care cauză metoda nu este acceptabilă pentru acele femei care trebuie să evite în mod absolut sarcina.

Injectarea periodică de progestenice cu acțiune prelungită, făcută de exemplu din trei în trei luni cu o anumită doză timp de 4 ori, apoi la șase luni cu doză mai mare. Administrarea este comodă și gradul de siguranță este ridicat (0-1,8 % de insuccese). Însă în acest caz există un blocaj ovulator, pe lângă alte efecte atrofizante asupra endometriului și modificări ale mucus-ului cervical.

Administrarea de extrogeni, sau de progestenici, sau de extroprogestenici după ce a avut loc actul sexual.

Primii pot fi considerați “interceptori” care împiedică fecundarea sau implantarea oului. (Dacă implantarea a avut loc, extrogenii nu influențează evoluția sarcinii). Nu este prea clar cum împiedică ei sarcina, dar, făcând abstracție de perturbările pe care le produc celor care le utilizează, trebuie să notăm că printre mecanismele de acțiune care li se atribuie, există un efect asupra motilității tubarice, cu consecvența expulzare a oului: s-ar putea vorbi despre un mini-avort! Medicii consideră extrogenii ca pe niște anticoncepționale de folosit în situații critice, în special când a avut un raport sexual nedorit de victimă (viol).

Progestenicele sunt însă utilizate ca “interceptori post-ovulatorii”. Acțiunea lor “se desfășoară în special asupra epiteliului tubaric. Vor fi alterate mecanismele biologice care fac posibilă fecundarea, transportul tubaric și supraviețuirea în trompa uterină a oului liber”. Dacă sunt folosite de mai mult de două ori pe lună” este cel mai mare risc de a-ți vedea ciclul dereglat”.

Asocierea de extrogeni și progestenice, pe cale orală, la puține ore după actul sexual și repetată zilnic timp de cinci zile a fost experimentată cu succes și este lipsită de efecte colaterale.

Încă în fază de experimentare este folosirea înainte de actul sexual de progestenice, la femeile la care media raporturilor lunare este joasă (2 - 3 raporturi la fiecare ciclu) iar raportul însuși are loc într-o zi obișnuit cunoscută. Prin acest tratament, ovulația poate persista... Funcția luteinică nu apare alterată. Uneori menstruația suferă o ușoară întârziere, iar fluxul apare un pic mai prelungit.

În această metodică, acțiunea progestenicelor se exercită asupra mucus-ului cervical, care devine puțin penetrabil spermatozoizilor, cărora se pare că le poate fi compromisă vitalitatea.

Alte tehnici aparte, care în parte sunt încă în studiu, sunt cele ale pilulei lunare și emiterea de progestenice prin diferite mijloace, dar care mai întâmpină încă dificultăți.

Printre dispozitivele de introdus în cavitatea uterină, dintre care multe au fost folosite încă din antichitate pentru împiedicarea sarcinii, astăzi putem enumera noile aparate intra-uterine (IUD: Intra Uterine Devices),

a căror siguranță este notabilă (procentajul insucceselor este de 1,5 -4%). În aparatele de obicei de cupru, care emit ioni metalici la nivelul endometriului și provoacă o alterație metabolică locală prin care siguranța anticoncepție este ridicată. Ba mai mult încă, conform părerii unora, această acțiune farmacologică a IUD s-ar putea concretiza în emiterea constantă de mici doze de progesteron sau de progestenice, care au mereu o acțiune de anticoncepție.

Acești IUD nu blochează ovulația. Probabil că ei acționează printr-un mecanism legat de răspunsul endometrial în fața prezenței unui corp străin. Adică s-ar stimula eliberarea de substanțe cito-toxice cu împiedicarea implantării oului. După părerea unora ar fi influențată în schimb capacitatea spermatozoizilor și deci, posibilitatea fecundării și aceasta valorează în special pentru IUD pe bază de cupru. Cu acești noi IUD pe bază de cupru și progesteron siguranța anticoncepție a crescut foarte mult (procentajul insucceselor este de 1,5- 5 sarcine la sută de femei/ani).

În ceea ce privește metodele anticoncepție tradiționale, putem lua aici în considerație numai metoda ritmică, “bazată pe anumite premise:

- să existe o singură ovulație pentru fiecare ciclu;
- ca ovulația să aibă loc de la a 13-a la a 15-a zi a ciclului;
- ca ovocitatea să rămână fecundabilă nu mai mult de 24 de ore;
- ca spermatozoidul să poată fecunda nu mai mult de 72 de ore.

Evitându-se raporturile de la a 11-a la a 17-a zi a ciclului, dacă aceste premise sunt exacte, femeia n-ar trebui să rămână însărcinată. Însă aceste premise nu sunt întru totul sigure și în felul acesta se explică frecvențele insuccese” (care conform statisticilor variază între 25-35 de sarcini la fiecare sută de femei/ani).

O tentativă de remediere poate fi măsurarea duratei ciclului cel puțin pe timp de un an pentru a avea informațiile cele mai precise și, în general abținerea de la raporturi de la ziua a 8-a la a 19-a din cauza posibilelor variații ale momentului ovulatoriu. De asemenea controlul perioadei fertile se poate face prin temperatura bazală sau prin evaluarea modificărilor cantitative și/sau calitative ale mucus-ului cervical și în acest scop au fost propuse diferite sisteme, referitor la a căror validitate există dubii. Întreaga diagnosticare a ovulației este actualmente obiect de numeroase și atente cercetări ale căror rezultate vor putea contribui la

ameliorarea eficienței metode ritmice... Totuși, în ciuda dobândirii de rezultate mai bune prin aceste cercetări, rămâne limită – desigur nu de netrecut – a acestei metode, limită legată de acceptabilitatea sa psihologică întrucât impune programări rigide într-un sector în care spontanul și improvizația au o valoare foarte mare.

Trebuie să accentuăm aici și tentativele de control al fertilității masculine, tentative destul de reușite recent prin administrarea de danazol și testosteron, sau de metiltestosteron asociat cu etinilestradiol. În ambele cazuri nu au fost sesizate efecte colaterale deosebite, iar când încetează tratamentul totul reîntră în normal.

De asemenea și accentul de ciproteron, folosit actualmente în hipertrofia prostatică și în cancerul prostatei, ca și pentru reprimarea libidoului în maniacii sexuale, dacă este administrat în doze adecvate, poate servi la oprirea secreției de spermă până la “azoospermie”.

Fără îndoială că în acest domeniu excludem discuția despre practicile chirurgicale îndreptate spre sterilizarea bărbatului sau a femeii pentru că nu se poate discuta despre așa ceva din punct de vedere moral, ele fiind mijloace direct folosite pentru controlul fertilității, chiar dacă au fost făcute în forma de vesectomie (pe bărbat) în milioane de cazuri în India și s-au răspândit și în Anglia, în Statele Unite și în alte țări din lumea occidentală; și practicat ca blocaj al trompelor (la femeie) pe cale laparatomică sau vaginală.

Diferite moduri de sterilizare

Excluzând ultima practică enumerată mai sus, nici unul din celelalte cazuri nu pare să intre în mod necesar în cadrul sterilizării propriu-zise, condamnate, așa cum am văzut, de către Papa Pius al XII-lea (cf. *Discorsi e Radiomessaggi*, vol.XX, p. 346). De fapt, ea comportă suprimarea permanentă sau provizorie (actualmente se experimentează noi modalități de obținere a unei sterilizări reversibile) a capacității reproductive, atunci când, are loc, nu de-a dreptul, cum se întâmpla în vechime, extirparea organelor sau mai exact a glandelor (gonado) care produc germeni procreativi. În sens strict, sterilizarea implică o mutilare și prin urmare nu apare exact că ar cuprinde în ea orice mijloc sau mod de a face incapabil de procreație organismul femeii sau al bărbatului. Deci nu numai vasectomia

la bărbat, legarea trompelor la femeie (care slujește la închiderea canalelor de comunicare cu glandele germinative), sau orhidectomia (=castrare), dar și iradierea (care împiedică funcția glandulară) și anularea ovulației prin pilulele hormonale, cum scrie și Van Kol (*Theologia Moralis*, I, 1968, n. 800, p. 689). În acest ultim caz, se poate vorbi mai degrabă despre o sterilizare propriu-zisă, prin efectele practice, și deci se poate numi sterilizare în sens larg, dat fiind impedimentul efectiv al procreației pe care-l produce.

Nici nu se poate vorbi despre o mutilare parțială. În cazurile expuse s-ar părea că trebuie mai degrabă să vorbim despre intervenții care împiedică eficacitatea funcțiunii pe care organele continuă să o dezvolte, prin acțiunea exercitată asupra mecanismului natural, care mecanism natural fără acele intervenții ar duce “per se” spre reproducere. Ba mai mult, în cazul metodei ciclice sau ritmice, există o simplă măsurare a fenomenelor caracteristice procesului natural, pentru a putea fi sigur de perioada “agenezică” în scopul permiterii raporturilor sexuale în acea perioadă: astfel încât, după cum deja am spus-o, acest caz este în afara discuției.

Întrucât se potrivește, mai adăugăm aici o altă considerație referitoare la sterilizarea “eugenică”, cum ar fi cea poruncită de nazism pentru salvagardarea rasei ariane și încercată sau propusă de alții pentru evitarea transmiterii de tare fizice sau psihice din partea soților care sunt într-o stare de sănătate foarte aparte și proastă. Ea este împotriva dreptului natural al omului la integritatea organelor și funcțiunilor lor și este condamnată de către Biserică (cf. PIUS XI, Enciclica *Casti Connubii*, n.23; Denz.2245-2246; PIUS XII, “*Allocuzioni*”, din 29 oct.1951, 7 sept.1953, 12 sept.1958: AAS 43, pp.843-844, 45 anul 1953, pp.606 și 675; 50 anul 1950, pp.734-735; “*Dichiarazioni del Sant’Uffizio*” din 21 martie 1931; AAS 23, anul 1931, pp.118-119, și din 24 febr.1940; Denz.2283). Însă rațiunea condamnării nu stă atât în mutilare, care uneori ar putea fi lăcită și chiar obligatorie pentru binele întregului organism sau al organului interesat, în baza principiului așa numit al totalității, sau pentru binele altora, în virtutea principiului solidarității umane și creștine, cum este cazul transplantului, sau din rațiuni de legitimă apărare, sau pentru pedepsirea de culpe grave din partea societății, conform dreptului vechi care cuprindea (și în anumite cazuri le mai cuprinde și astăzi) și pedeapsa

cu moartea (în sprijinul acestei fraze, se poate consulta: Denz.2246; PIUS XII "Allocuzione" din 8 oct.1953: AAS 45, an 1953, pp.674-675; SF.TOMA "Summa Theol." II-II, q.65, a.1; PIUS XII, "Allocuzione", din 13 sept.1952: AAS 44 (1952 pag.782; SF.TOMA, 1, cit.și q.108, a.4, ad 2). Rațiunea condamnării este alta: printr-o atare mutilare omul pretinde că dispune de propria facultate generativă împotriva finalității naturale a ei și în felul acesta să o folosească așa cum îi convine lui. Desigur că în acest caz nu se poate atribui Statului sau oricărei alte autorități puterea de a impune sau de a permite sterilizarea, pentru că dreptul persoanelor de a se căsători și de a da naștere la copii depășește competența sa (cf. Van Kol, *Theologia Moralis*, I, 1968, n.801, p.690).

Am văzut deja că o sterilizare indirectă poate fi o consecință a unei intervenții medicale efectuate în scop terapeutic, de ex. pentru extirparea unui cancer, pentru îndepărtarea unei metastaze, evitarea unei infecții, etc. și aceasta este permisă (cf. Sf.Toma *Summa Theol.* II-II, a.1; Pius XII, *Allocuzione*, din 8 oct.1953: AAS 45, an 1953, pp. 674-675; Denz.2246).

AVORTUL CA PROBLEMĂ SOCIALĂ

Semnificația unei practici destul de răspândite

La marea problemă a societății de astăzi, avortul sau mai fin spus “întreruperea sarcinii”, care face mai multe ravagii în rândul populației decât un război mondial, nu se poate răspunde decât cu răspunsul Sf. Scripturi, al Tradiției și al Magisteriului Bisericii: “*Să nu ucizi*”, lege divină, lege pozitivă, lege universală care apără ființa omenească de la început.

Avortul nu este o noutate, ci este o practică veche, însă în societatea contemporană a luat proporții periculoase, din mai multe puncte de vedere. Ceea ce este nou cu privire la avort este schimbarea de percepții: ceea ce din totdeauna a fost perceput ca anormal, diabolic, ilegal este acum legalizat și acceptat.

Cauzele avortului sunt multiple, începând cu cele hedoniste și sfârșind cu cele medicale. O cauză este aceea că multe familii nu-și doresc copii, cel puțin o vreme. În timp ce foarte mulți se servesc de pilule contraceptive (și ele nepermise), unii recurg la avort. Se aud voci care spun că toată lumea ar trebui să folosească contraceptive pentru că avortul este o cruzime, însă înlocuind doar metoda de a scăpa de responsabilitatea unei concepții rămâne rezolvată una din principalele cauze ale avortului: îndepărtarea omului de scopul natural al actului sexual conjugal, care este procreația, scop care nu intră în conflict cu cealaltă finalitate a căsniciei, cea intimă. În timp ce cuplurile se feresc să aibă copii, se dezvoltă tehnicile artificiale și inumane de concepere, legătura între avort și manipulare genetică fiind aici directă, amândouă fenomenele fiind indice ale gradului crescut de imoralitate în societatea contemporană.

O cauză care a suscitat îndelungi discuții în rândul medicilor și al teologilor privește motivele medicale de a suprima sarcina (termenul “întreruperea sarcinii” e o aberație, inventată cu scopul de a păcăli percepția cu mijloace lexicale). Sunt situații concrete când aducerea pe lume a fătului este incompatibilă cu supraviețuirea sau cu sănătatea mamei. Sunt cazuri desperate, care însă sunt supuse aceluiași principiu al dreptului la viață al copilului, însă doctrina Bisericii este nuanțată, în funcție de situații mergând pe linia principiilor morale.

O situație diferită este aceea când există posibilitatea sau chiar certitudinea ca fătul să fie născut handicapat sau având tare ereditare. Aceasta este o situație în care mulți cer avortul, însă și aici Biserica și-a spus cuvântul: **“nu se permite!”**

Există și alte cauze, între care dorința de a “scăpa” de un copil conceput în urma unui viol sau dorința adolescentelor speriate de “greșeala” făcută, și multe situații diferite, în întâmpinarea cărora vine posibilitatea de a da copilul spre adopție (cu condiția ca lumea să fie informată, mai ales în țara noastră, unde aceste posibilități nu sunt încă larg cunoscute).

Din păcate, lovitura puternică de ciocan a propagandei în favoarea avortului, răspândirea unei mentalități și a unor moravuri obișnuite cu cedarea, conformismul față de grupările de putere și de comunicare socială foarte bine puse la punct și în sfârșit presiunea rațiunilor politice, pot slăbi rezistența chiar și printre creștinii practicanți și chiar să genereze dubii.

Un examen obiectiv al acestei boli spirituale la sfârșit de secol XX, ne aduce unele concluzii amare asupra semnificației sociale, civile și morale fie a practicilor de avort, fie a legislației care se referă la ele.

Iată una în acest sens. A prezenta avortul ca o cucerire a civilizației, este o absurditate. Cel mult se poate spune că statul de astăzi, în fața realității răspândirii avortului, nu are puterea sau curajul de a susține dreptul fundamental la viață a celui nevinovat lipsit de apărare, și de aceea cedează iluzionându-se că împiedică un lucru mai rău. Nu este un mare progres în dezvoltarea instituțiilor și orânduirilor democratice. În fond, înseamnă o cedare în fața celor care abuzează de putere, lăsând în voia soartei pe cei care nu pot reacționa, nu se pot organiza pentru a protesta și susține interesele naturii. Însă, prin această formă de lașitate publică, statul slăbește din ce în ce mai mult – moral și politic – și nu aduce o slujire societății civile, pentru că o abandonează în voia propagandei delictului. În felul acesta, moravurile decad și se atenuază simțământul moral.

Unul dintre fenomenele cele mai umiltoare pentru populația română, care mai apoi a devenit evident cu ocazia problematicii avortului, este cel al unei mase însemnate, rudimentar înclinată să rezolve problemele complexe și de gravitate extremă (cum de altfel este cazul avortului) sub presiunea sloganelor. Și un alt fenomen încă și mai umilitor este că sunt dintre aceia care, din motive politice sau ideologice exploatează cu viclenie

și în mod cinic o masă care evită raționalitatea și ponderația...Am accentuat spunând: din motive ideologice de-a dreptul anormale și necinstite, pentru că nu sunt puțini aceia care se slujesc, uneori chiar inconștient, de o problemă, chiar gravă, tinzând în realitate spre dobândirea unui obiectiv care nu este tocmai substanța problemei înseși. Și aceasta se întâmplă din nefericire referitor la problema divorțului.

Desigur că apar aici alte probleme la care este greu de dat un răspuns sociologic certificat și exhaustiv. Alunecarea pe panta avortului a unui mare număr de români, este oare expresia unei voințe reale sau mai degrabă a unei slabe libertăți care acționează și reacționează sub presiunea diferitelor grupări politice și culturale care dispun de aproape toate mijloacele de informare și de propagandă? Oare nu este adevărat că așa cum s-a zis și în cazul divorțului, liberalizarea sau nepenalizarea avortului este o victorie a mijloacelor de comunicare în masă și prin urmare, în fond, un coeficient al manipulării? Oare s-ar putea vorbi în aceste cazuri despre auto-decizie conștientă și responsabilă?

Acestea sunt niște întrebări neliniștitoare, care trec peste cadrul problemei care ne interesează aici și care totuși planează asupra lumii noastre ca niște semnalizări de drumuri periculoase și poate deja surpate, unde un dezastru este iminent.

Criza facultății de judecată etică

Pentru a salva lumea de această consecință rea de alegeri rău făcute, se impune necesitatea de a clarifica termenii reali ai problemei avortului, considerat sub toate aspectele, raportându-le la o judecată finală de ordin moral, care pe plan operativ aparține conștiinței fiecăruia, dar căreia etica și teologia morală îi dau învățăturile, îi oferă cheia doctrinală, iar Magisteriul Bisericii îi determină în mod autoritar norma de acțiune.

Odinioară era foarte obișnuită această judecată: aparține conștiinței colective a omenirii ceea ce se găsește în sentințele și în comportamentele societății, sentință destul de severă în acest domeniu. Ba mai mult, lumea modernă spune că avortul nu este o problemă pentru moralist, imoralitatea sa fiind atât de evidentă, încât lumea s-a obișnuit cu aceasta. Însă astăzi s-a ajuns la punctul în care libertatea avortului este revendicată ca

aparținând sferei drepturilor civile ale bărbatului și ale femeii. Un drept recunoscut de societate de a suprima rodul concepției atunci când nu este dorit, și în consecință de a nu interveni pentru a împiedica nașterea.

Fenomenul a luat proporții impresionante, iar teologul specialist în morală Haering arată pe bună dreptate că el derivă din aceste fapte:

- existența “mișcărilor” organizate în favoarea avortului;
- o verificare destul de frecventă a avorturilor comise fără conștientizarea deplină a vinovăției cu care se comite;
- aroganța persoanelor cunoscute în mod public care se prezintă masei de oameni și jurnalisticii ca eroi pentru că au avortat și au făcut să avorteze cu conștiința rece și sigură.

Trebuie să spunem numai de cât că societatea laică a ajuns la punctul extrem al obtuzității spirituale care a dezlănțuit revoluția sexuală și a condus pe om la o opțiune fundamentală pentru util, în dauna valorilor celor mai înalte. După cum se poate observa în concepția omului și conform căreia el valorează nu pentru ceea ce este, dar pentru ceea ce posedă, se folosește și se bucură de bunuri, crușându-se cât mai mult posibil pe sine însuși de la angajamentul conduitei creștine corecte, a muncii, a raporturilor sociale conform dragostei și dreptății, astfel că și raporturile sexuale devin materie de consum. Așa cum scrie sociologul Helmut Schelsky, conform acestei noi mentalități, “comportamentul sexual cade sub influența moravurilor privind folosirea bunurilor de consum, moravuri care sunt rodul timpului liber permis de ritmul modern al vieții. Aceste moravuri pun de-a dreptul o amprentă deosebită pe întreaga viață sexuală. Nevoia de a evita riscul și de a căuta plăcerea și numai plăcerea, sunt cele două noi inseparabile caracteristici ale sale” (*Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1955, p. 120).

Pentru realizarea plăcerii și a consumismului este practică pe scară largă contracepția, iar când ea nu reușește, se caută un alt remediu: avortul. Avem aici o logică internă pentru noul sistem de cultură și de viață, care obișnuit duce la propagarea acestor două plăgi ale societății contemporane și, în definitiv, la o dezinvoltură niciodată practică mai înainte, în comiterea acestor două infracțiuni împotriva poruncilor divine: a cincea – “Să nu ucizi”, și a șasea – “Să nu faci fapte necurate”.

Rădăcinile acestei crize

În această situație caracterizată de laxism și din ce în ce mai mult de imoralitate, egoism, fuga de angajamentele vieții familiale și de funcția procreativă a bărbatului și a femeii, avem o falsitate radicală. Ea este facilitată de faptul că lipsește rigoarea unei “gândiri forte” despre Dumnezeu și despre om și în special despre fundamentul ontologic al persoanei, ca “ființă distinctă, autonomă, inconfundabilă”, sau mai exact în latinește: “distinctum subsistens, sui iuris, et alteri incommunicabile”, cum a fost definit foarte clar încă de pe timpul lui Boetius și apoi de Sf. Toma (cf. *Summa Theol.* I, q.29, a.1). Personalitatea, fie în Dumnezeu, fie în om, deși se atribuie la două ființe numai în mod analog (în Dumnezeu se identifică cu ființa subzistentă; în om în relație cu absolutul divin), constituie o perfecțiune și deci a o suprima prin avort într-un om viu este ilicit.

De aici, caracterul de dezastru social pe care-l îmbracă avortul. Chiar dacă cei care luptă pentru abrogarea legii care pedepsește avortul ca un delict (crimă), vorbesc despre o “cucerire a civilizației”, pentru că avortul ar fi unul dintre “drepturile civile” pe care societatea democratică trebuie să le recunoască femeii (presupunem și bărbatul-tată, deși el nu este luat în considerație de lege), rămâne adevărat ceea ce Conciliul Vatican rezumă într-un cuvânt, atunci când definește avortul un “delict abominabil” (Const. *Gaudium et Spes*, n. 31). este unul dintre puținele cuvinte dure folosite de Conciliu.

În realitate, Conciliul a văzut înaintând sub masca “civilizației”, unul din vechii monștri împotriva căruia a luptat creștinismul readucându-l pe om la conștiința de sine, la demnitatea sa și a drepturilor sale: printre acestea într-un chip special este dreptul la viață care trebuie respectat în toți oamenii, fără nici o excepție și în special în cei nevinovați și neapărați.

Atunci când s-a discutat despre legalizarea avortului s-a pus în discuție inviolabilitatea acestui drept.

Pentru a explica din punct de vedere psihologic și sociologic dezinvoltura și brutalitatea cu care s-a cerut libertatea de a sufoca viața încă de la început, se poate prezenta situația lumii de astăzi, în care viața este din atâtea puncte de vedere profanată, înjosită, disprețuită, luată altora și istovită și epuizată în noi înșine. Însă numai o ușurățate enormă sau un

dispreț absolut a “drepturilor omului” poate duce la enumerarea acestei libertăți “*de a ucide*” printre “drepturile civile” moderne.

Nu este un progres, ci un regres spre barbarie. Fără a evoca aici amintirea Taigetului, este suficient să-l numim pe Hitler, camerele de gazare, sterilizarea ființelor cu deficiențe, genocidul, eliminarea bolnavilor incurabili și a celor bătrâni, eutanasia: toate sunt inele ale aceluiași lanț. Aceasta a notat-o și marele nostru scriitor E. Ionescu: trecerea de la avort la alte forme de suprimare a vieții este ușoară și cvazi logică. În felul acesta, în legislația țărilor occidentale adepte avortului, Hitler își are și își găsește revanșa. Monștrii care-și găseau sălaș în partea cea mai rea a eu-lui uman, își găsesc din nou cale liberă în această societate permissivă și hedonistă care cere și obține să-i fie chiar legalizată acțiunea.

Din punctul de vedere moral, care este cel decisiv pentru a judeca dacă o acțiune este în favoarea omului sau împotriva lui, nu poate exista nici un dubiu asupra caracterului imoral, inuman, criminal al avortului.

Ministrul francez al Sănătății, Simone Veil, atunci când a obținut de la Parlamentul francez aprobarea legii avortului, celor care o felicitau pentru victorie, le-a răspuns că nu era nevoie de felicitări, pentru că avortul este totdeauna un dezastru și înseamnă o înfrângere. În realitate, se poate spune că este vorba despre o triplă înfrângere: a vieții, a societății și a statului.

Înfrângerea vieții

Înainte de toate, o înfrângere a vieții și a dreptului la viață. Aceasta este rațiunea caracterului criminal radical al avortului, care de fapt nu este ștearsă de legalizarea sau nepenalizarea votată de o adunare legislativă, care nu are nici un argument pentru a interveni în schimbarea sau în manipularea drepturilor fundamentale ale omului, pentru că acestea transcend sfera dreptului pozitiv. Cadrul în care poate și trebuie să se miște puterea legislativă este cel al confirmării, apărării, deducerii și aplicării drepturilor fundamentale care reies din conștiința universală a umanității civile și acum ratificate de diferite Constituții internaționale și de Constituțiile multor state, aici înțelegându-se și România. Prevenirea și reprimarea plăgilor sociale cum ar fi cea a avorturilor clandestine, care desigur că trebuie combătute, nu vor putea niciodată să conștă în încurajarea celor

care fac avort să iasă din umbră, să acționeze la lumina soarelui, pentru că avortul nu mai este un delict. Ar fi ca și cum legislatorul, pentru a elimina plaga furtului (care prin natura sa este...clandestin), ar declara că el nu mai este pasibil de pedeapsă, ba chiar i-ar mai și reglementa modul executării lui. Și totuși, mult mai fundamental și mai sacru este dreptul la viață decât dreptul la proprietate.

O înfrângere a societății

Legea care permite avortul este și o înfrângere a societății. Societatea demonstrează că nu știe să-și îngrijească rănilile, sau că nu este în stare să se opună acelor care, sub pretextul de a le îngriji, propun să le legalizeze.

După cum am spus este cert că avortul este o plagă a societății. Este o plagă nu numai datorită răspândirii practicilor clandestine, la care se pretează adesea oameni fără scrupule și incompetenți, care pun în pericol sănătatea și uneori viața femeii. Dar este o plagă și din cauza diversificării pe care o determină între cei bogați și cei săraci în ceea ce privește posibilitatea de a recurge la clinici specializate în țară sau în afara ei; și mai ales din cauza nivelului moral și civil scăzut de care dă dovadă. Însă atunci când legislatorul înlătură orice piedică – așa cum de fapt se întâmplă mai ales prin introducerea așa numitului “avort social”, care practic pune în mâna femeii decizia pentru orice caz de avort – el dă cale liberă răspândirii și înmulțirii actelor criminale, în timp ce nu remediază condițiile deplorabile care pe plan socio-economic, cultural, civil, moral, pot explica recurgerea la practicile de avort.

De fapt, acestea intră într-un cadru de nenorocire și dezordine mai vast, a cărui coeficienți principali sunt următorii:

- Consumismul și hedonismul ca fenomene sociale, care determină tendințe, mentalități și moravuri care evită angajamentul și renunțarea, cel puțin dincolo de o anumită limită, și de aceea în cazul unei sarcini nedorite, duc la soluții cum ar fi cea a avortului, care uneori poate însemna preferința acordată unui frigider, automobil sau a altceva în dauna unui fiu.
- Lipsa de educație familială, religioasă, socială față de sensul moral al vieții și față de responsabilitatea căsătoriei, familiei și a procreației,

în timp ce prevalează tendința de a atrage atenția asupra problemelor sexuale, care desigur că au importanța lor, însă relativă și subordonată formării integrale a omului ca persoană și ca membru al familiei și al societății.

- Lipsurile economice din multe familii, care din cauza dificultăților bugetare, a locuinței, a conviețuirii, a instruirii copiilor etc., consideră că trebuie să se opună intrării unei noi vieți (este adevărat însă că în general procentul avorturilor este mai mare în rândul acelor care dispun de mijloace decât în rândul celor lipsiți).
- Generalizarea unui tip de muncă feminin greu compatibil cu greutățile, exigențele, datoriile maternității.
- Gravele carențe ale asistenței sociale și sanitare pentru familiile numeroase și pentru tinerele mame.
- Lipsa de instruire, facilitarea și încurajarea familiilor privind instituția de adopțiune, care ar fi providențială pentru soluționarea multor cazuri penibile și delicate, dar în schimb se recurge la întreruperea sarcinii.

Legalizarea avortului nu rezolvă nici una din aceste probleme și nici chiar cea a practicilor clandestine; dimpotrivă, le agravează, în timp ce poate constitui și un “alibi” ispititor pentru cei care ar trebui să se angajeze mai profund pentru schimbarea structurilor sociale și mai buna funcționare a organismelor de care depinde promovarea familiei și dezvoltarea socio-economică.

De asemenea este necesar să adăugăm că legalizarea avortului provoacă o expansiune de alte forme de patologie socială, dintre care ni se pare că ar trebui să subliniem următoarele:

- Reflexul negativ al avortului - care este și va rămâne totdeauna un fapt ne-natural și traumatic - asupra condiției psiho-fizice a femeii și deci asupra stării morale și civile a populației.
- Alterarea ritmului demografic, prin creșterea intensivă și foarte rapidă a persoanelor bătrâne și o proporțională scădere a forțelor productive (așa cum a fost arătat de cei care se preocupă cu statistica demografică).
- Cursa spre “afacerismul clinic” din partea indivizilor sau grupurilor, care în amplul spațiu deschis de legislație referitor la avort vor găsi noi modalități de a specula mizeriile fizice și morale ale oamenilor.

O înfrângere a statului

Legislația favorabilă avortului comportă o a treia înfrângere: cea a Statului, care se dovedește tot mai incapabil de a-și desfășura funcția sa de tutore și promotor al drepturilor tuturor și în special al celor mai slabi și neajutorați. În acest caz, se poate afirma dreptul ființelor umane victime ale măcelului de masă, care tocmai este legalizat. De asemenea, Statul își arată și slăbiciunea în fața grupurilor de presiune, organizate pentru a cere nepedepsirea și liberalizarea unui act până atunci condamnat chiar de stat ca și criminal, încă și acum considerat tot așa de conștiința generală și care de altfel este în contrast cu Constituția României, care recunoaște pentru toți dreptul la viață și prevede protecția maternității și nicidecum sprijinul întreruperii sarcinii.

În felul acesta, Statul crează un nou conflict între dreptul pozitiv și legea morală care stă la bază, și în fața căruia nu valorează nimic calculul numeric al voturilor la nivel parlamentar sau chiar popular, pentru că nu este suficient acel 50 + 1 nici acel 50 + 40 și nici chiar acel sută la sută pentru a abroga drepturile divine, poruncile veșnice cum ar fi: *“să nu furi”, “să nu minți”, “să nu urăști”, “să nu ucizi”!*

Statul și în speță puterea legislativă, care renunță la funcția sa de disciplină, magisteriu, apărare și promovare a acestor drepturi și datorii fundamentale ale omului, ba mai mult legalizează încălcarea lor, dovedește o tară internă, probabil congenitală instituțiilor fondate pe relativismul și istoricismul de derivație naturistă.

Nevoia unei inversări în comportamentul politic

Să spunem adevărul: Statul contemporan alunecă pe un plan înclinat, la sfârșitul căruia se află nu numai prăbușirea instituțiilor civile, dar și un destin obscur al societății pe care el ar fi trebuit să o slujească pentru o elevare reală, pentru un adevărat progres.

Se impune de urgență schimbarea direcției, fără ca prin aceasta să se facă răsturnări care ar compromite și valorile pozitive întrupate în actualele instituții. Ar fi suficient ca Statul să urmeze cu coerență și sinceritate principiile Cartelor internaționale și ale Constituțiilor naționale, și să fie conștient de funcțiunea sa de călăuză și de magisteriu civil în ceea ce privește autoritatea și în special puterea legislativă.

Nu este vorba aici de a susține o etică de Stat. Nu este cazul să se recurgă la o morală confesională, chiar dacă este adevărat – și o dovedește experiența – că este greu de păstrat integru sensul moral, în afara unei dimensiuni sincer religioase a gândirii și a vieții.

Substanța principiilor morale de bază este totuși identică oriunde, sub orice cer, în orice conștiință. Este vorba despre precepte profund divine și universale – cum ar fi “să nu ucizi” – din care ar trebui să se tragă toate consecințele.

În cazul avortului, este clar că morala creștină nu-l admite în numele dreptului fiecărei ființe umane la viață, Statul nu are voie să nu-și subordoneze legislația sa la exigențele acestui principiu fundamental. Dacă Statul legalizează avortul, violează acest principiu, este deficitar la una din datoriile sale esențiale și, în fond, privind lucrurile din punctul de vedere moral, se poate spune că acționează în mod ilegal și dă legi care nu au consistență morală, cu toate problemele de conștiință, de comportament profesional și civic, de credibilitate și de respect față de instituțiile care derivă în lanț de aici.

De aceea, schimbarea direcției ar trebui să ducă la o nouă lege, care:

- Să condamne și să pedepsească avortul ca o violare a dreptului unei ființe umane la viață. Deci și apologia și propaganda avortului, cel puțin în măsura în care condamnă apologia și propaganda furtului, a sechestrării de persoane, a răsturnării instituțiilor. Și în sfârșit, să condamne specularea comercială care se ascunde în spatele avortului.
- Să tindă să elimine cauzele sau pretextele în numele cărora s-a voit și s-a creat nepenalizarea sau legalizarea avortului și să promoveze faptic asistența economică, socială și sanitară a familiilor, cu copii educarea cu privire la respectul vieții și la responsabilitatea familiei, revizuirea condițiilor de muncă feminină care contrastează cu exigențele funcției și misiunii femeii în sânul familiei.
- Să analizeze cazurile mamelor care se află în dificultățile speciale, și pentru aceste cazuri - bine delimitate - să prevadă atenuante de care să se țină cont și eventual să ia măsuri reeducative - poate în unele cazuri și numai simbolice - însă fără a ceda la principiul inadmisibilității și al pedepsirii avortului ca delict împotriva vieții.

Apoi, dacă ne ridicăm la o viziune creștină a problemei, este clar că credința oferă noi rațiuni de respect față de mica ființă ieșită nu numai din fecundarea ovulului matern, ci din mâinile lui Dumnezeu, pătașă la spiritul său infinit, chemată și deja deschisă spre acel har care în curând va fi în ea germenul vieții veșnice. În această viziune, acea mică ființă este deja un templu care așteaptă să fie consacrat. Toți au dreptul să-l apere de invazia noilor barbari ai secolului nostru.

Avortul ca problemă etico-politică

Biserica și avortul

În România, chiar sub regimul comunist, mai înainte de Revoluția din 1989, care a aprobat legea nepenalizării avortului, adică a întreruperii voluntare a sarcinii cu consecințe mortale pentru făt, au avut loc multe discuții asupra problematicii foarte grave pe care ea o constituia, nu numai din punct de vedere moral, dar și datorită aspectelor sale biologice, psihologice și juridice, de care noi creștinii trebuie să ținem cont.

Se poate reconstitui în formă simplă și schematică gândirea despre avort care a ieșit la iveală din acele dezbateri și dezbaterile de azi – vezi “legea lui Moisin”, încadrând-o în perspectiva principiilor morale la care este absolut necesar să ne referim ca la niște puncte de orientare sigure și imutabile, în judecarea felului de comportare și în legiferarea unui punct care atinge dreptul cel mai fundamental al ființei umane: viața. Însă nu este posibil să se facă abstracție de punctul de vedere religios, care raportează totul la Dumnezeu ca la Creatorul și Stăpânul vieții și garantul inviolabilității sale. În această lumină excluderea absolută a practicării avortului este o consecință inevitabilă a recunoașterii vieții ca proprietate a lui Dumnezeu. De fapt, în doctrina și practica tradițională a Bisericii, avortul este condamnat fără echivoc, asemenea infanticidului.

Un parlamentar italian spunea în 1975 că “până în secolul al XIX-lea, avortul care se săvârșea mai înainte de luna a patra, nu era interzis nici de religie și nici de lege (Grigore al XIV-lea a abolit chiar pedepsele prevăzute împotriva celor vinovați de avort mai înainte de animarea fătului) și trebuie să ajungem la începuturile secolului XX în care Sfântul Oficiu devine foarte

sever față de medici până în a interzice să extragă un făt ectopic. După cum se vede, atitudinea Bisericii înseși a fost diferită în decursul secolelor... Până la luarea de poziție a Sf. Părinte Papa Pius al XII-lea, textele oficiale ale Bisericii (în special sentințele Sfântului Oficiu) susțineau că viața începea în momentul în care sufletul intra în făt, hazardându-se apoi în a stabili când se realizează această intrare: unii susțineau 40 de zile după concepere, alții 80 de zile”.

Incredibilei ușurăți a acestor afirmații ale acestui parlamentar, s-au aliat ziarele și revistele propagandei de stânga care tunau pe un ton furios împotriva Bisericii, acuzată (ca de obicei) că ar combate avortul pentru că...

este aliată cu exploratorii oamenilor sărmani. Până la acest punct s-a ajuns cu falsificarea comandată de furia ideologică și politică a celor fără credință în Dumnezeu. În acest caz trebuie să precizăm următoarele:

- Nu există nici un text din tradiția creștină și al Magisteriului Bisericii în materie de avort care să nu-l condamne clar și fără echivoc din punct de vedere moral, ca un delict împotriva vieții la care cel care trebuie să se nască are dreptul, ca o infracțiune a legii divine care interzice uciderea omului, ca un păcat împotriva lui Dumnezeu Creatorul și Stăpânul unic al vieții.

Sfinții Părinți ai Bisericii, greci și latini, încă din primele secole (a se vedea “Didache”, “Scrisoarea lui Barnaba”, “Apologia” lui Minucius Felix și apoi Tertulian și Sf. Augustin); conciliile provinciale și plenare, de la cele din Elvira (circa 300) și din Ancira (358) până la cele care umplu perioada Evului Mediu târziu; cărțile penitențiale, autorii de tratate de teologie morală și de drept canonic, medievali și moderni, păstori de suflete și predicatorii, oferă o documentare foarte bogată despre substanțialul “consensus Ecclesiae” referitor la acest punct.

- Din această documentare se poate evidenția o anumită varietate în comportamentul Bisericii din punctul de vedere pastoral și penal, conform variației disciplinei penitențiale, mai riguroasă din primele secole și mai blândă în continuare. Se poate vedea o varietate a condițiilor socio-religioase care în timpuri diferite fac mai mult sau mai puțin eficace anumite pedepse, mai mult sau mai puțin adaptate

anumite metode. Și în sfârșit a răspândirii și a gravității practicilor avortive, care cer în anumite momente noi intervenții și mai explicite. În felul acesta se explică faptul că Grigore al XIV-lea (citată mai înainte) în anul 1591 a limitat excomunicările severe pe care Papa Sixt al V-lea le-a dat prin bula “*Effraenatam*” din 1588, rezervându-le Sfântului Scaun, însă fără să obțină roadele sperate. În ceea ce-l privește pe Sf. Părinte Papa Pius al IX-lea (amintit în mod arbitrar în unele opusculă xeroxate), se știe că Constituția “*Apostolicae Sedis*” din anul 1869, a confirmat excomunica-reă pentru cei vinovați de orice avort independent de discuțiile referitoare la animarea fătului, rezervând dezlegarea avortului episcopilor diecezană, așa cum a stabilit apoi “*Codex Juris Canonici*” din anul 1917 și reluat apoi și în CIC 83. Și dacă între sfârșitul secolului XIX și primii ani ai secolului XX au avut loc repetate intervenții ale Sfântului Oficiu, aceasta era în armonie cu atitudinea luată de Sfântul Scaun în cea de-a doua jumătatea a secolului XIX și în noul secol, în apărarea vieții împotriva noilor și mai gravelor violări și manipulări în dauna ființelor nevinovate.

- O anumită varietate de poziții se notează și în aplicarea principiilor la cazurile practice din partea autorilor de tratate și de manuale, în special referitor la problema avortului terapeutic, cu toate discuțiile referitor la distincția dintre avort direct și indirect, chiar și în relație cu consecințele biologice și cu procedurile medico-chirurgicale din ultimile decenii. Însă principiul imoralității radicale a avortului nu a fost niciodată pus în discuție de teologii recunoscuți ca exponenți ai gândirii Bisericii, în timp ce în cazuistica însăși, moraliștii cei mai bine cotați și responsabili nu au trecut în laxismul vreunui autor, pe care Magisteriul Bisericii l-a reprobat cu promptitudine.
- În ceea ce privește timpul animării raționale a fătului, este cunoscut faptul că Sf. Augustin (ca de altfel în continuare și Sf. Toma), în climatul cultural în care trăia, era tributar, în acest punct, teoriei aristotelice, conform căreia trupul omenesc se adecva (devenea conform) sufletului (ca materia formei: teoria hilo-morfistă), prin etapele succesive ale vieții vegetative și ale vieții animale, pentru a ajunge la momentul final al infuziei sufletului spiritual. Însă

Sf. Augustin, ca mare gânditor ce era, sublinia limitele cunoașterii științifice în acest domeniu și declara că-i era greu să se pronunțe în această problemă, astfel că justifica faptul că legea mozaică, conform unui text din Exod luat din traducerea Septuagintei, excludea pedeapsa pentru uciderea unui făt a cărui animare nu era sigură (De Exodo 21,80; cf. "De origine animae", 4,4). Însă pentru el rămâne în afara oricărei discuții dezaprobară morală a suprimării fătului, fie înainte ca și după formarea sa ca ființă vie, și de asemenea și el definea avortul ca pe o omucidere ("*De nuptiis et concupiscentiis*" 1,15,17).

Prin urmare era deja prezentă la Sf. Augustin distincția dintre aspectul moral și aspectul penal al problematicii, care a influențat practica Bisericii, permițând-i să acționeze din punct de vedere pastoral conform necesităților timpurilor fără a mistifica principiile de drept divin și uman despre valoarea intangibilă a vieții, și fără a trece vreodată într-o nepenalizare totală (în sede canonica) a avortului.

- Referitor la Aristotel și la Sfântul Toma, aici este suficient să amintim că încă din anul 1621, medicul roman Paul Zacchia, în lucrarea "*Quaestiones medico-legales*", a combătut teoria metamorfozei sufletelor, și a susținut că, tocmai în armonie cu teoria tomistă a unității psiho-somatice a omului, în făt trebuia să fie un unic suflet uman din momentul concepției.

Nu toți teologii s-au lăsat convinși imediat; însă Papa Inocențiu al X-lea a primit acea teză și i-a conferit lui Zacchia titlul de Protomedic al întregului Stat pontifical... După trei secole și jumătate majoritatea biologilor admite simultaneitatea dintre concepere și animarea rațională. Din acest fapt derivă concluziile despre respectul față de viața celui care trebuie să se nască, valide și obligatorii nu numai pentru moralist, ci pentru toți.

Principiul respectării vieții

Magisteriul Bisericii își evidențiază doctrina din Revelație în armonie cu datele Tradiției patristice. Dar este și interpretul cel mai calificat și onest al conștiinței universale care, dacă nu este falsificată sau deviată cu

viclenie, simte exigența fundamentală a respectului față de viață. Chiar și cei care nu sunt credincioși și care nu acceptă toate doctrinele și legile creștinismului nu se pot sustrage logicii acestui principiu moral, chiar atunci când el nu se înserează într-o credință în Dumnezeu. În acest caz, are mai puțină vigoare, mai puțină autoritate în rezolvarea dubiilor, neliniștilor și ispitelor conștiinței umane, însă se impune totuși totdeauna – în problema care ne interesează – ca o datorie de respect față de viața considerată cel puțin ca proprietate a omului: și prin urmare dreptul său inviolabil, mult mai important decât dreptul la bunuri, la cinste, la cultură, etc.

În baza acestui drept fundamental, trebuie să susținem că orice suprimare a unei vieți umane, fie și numai la stadiul de embrion este delict și este păcat împotriva omului, împotriva persoanei umane, și într-un anumit mod împotriva societății, din care persoana face parte stabilind cu ceilalți o rețea de raporturi pe care organizarea socială trebuie să le ordoneze în baza respectului fiecăruia și ale tuturor.

Or, așa cum o demonstrează individualizarea și autonomia sa genetică, produsul concepției este o realitate biologică umană, prin care încă din primul stadiu al dezvoltării intră într-un proces care va ajunge încetul cu încetul la deplina umanizare fără salturi sau soluții de continuitate. De aceea, și această creatură umană – embrion sau făt – este un subiect al diferitelor drepturi, pe care codicele pot să le recunoască și să le precizeze; și este vorba mai ales despre dreptul fundamental la viață, care nu este subordonat, nici condiționat de acceptarea altora, nici chiar a autorilor concepției, și nu poate fi abandonat în voia celui mai puternic. Prin urmare, a suprima viața acestei ființe neapărate este un delict, rod al abuzului de putere și al lășității.

Cazul unui conflict între două drepturi la viață

Se mai poate pune problema unui conflict între dreptul la viață a celui care trebuie să se nască și dreptul la viață a unei alte ființe: în cazul nostru, mama. Și aici ni se prezintă cazul așa numitului avort terapeutic, practic pentru a salva viața (ori sănătatea) mamei.

Conform celor mai iluștri medici în acest domeniu, cazurile de necesitate determinate de acest conflict sunt acum foarte rare. Dar chiar făcând abstracție de această considerație, nu putem ignora că soluționarea unui conflict de drepturi ca acesta nu poate avea loc fără a se ține cont:

- de ierarhia drepturilor;
- de conștiința și vinovăția eventualului agresor;
- de certitudinea drepturilor pe care le posedăm.

Ei bine, în ipoteza unui pericol pentru viața (sau sănătatea) mamei, trebuie să recunoaștem:

- că dreptul la viață se pune pe picior de egalitate atât în cel care trebuie să se nască cât și în cazul mamei (în timp ce dreptul la viață a celui care trebuie să se nască are prioritate asupra dreptului la sănătate al mamei);
- că cel care trebuie să se nască nu poate fi considerat din nici un motiv drept “un agresor nedrept” al mamei (ca în cazul unui agresor ucigaș de oameni sau a unui dușman în război);
- că dreptul la viață al celui care trebuie să se nască este sigur, în timp ce pericolul pentru viața și sănătatea mamei nu este așa de sigur (cel puțin în majoritatea cazurilor).

De aceea, în cadrul evaluării obiective a rațiunilor care militează în favoarea vieții celui care trebuie să se nască, nu este permis să nu se respingă avortul chiar și cel “terapeutic” ca o vinovăție morală care, din punct de vedere social și juridic, se prezintă ca un delict.

Mai rămâne un aspect al problemei, poate că nu într-un totu clarificat, care apare din ipoteza că fătul, mai înainte de o anumită perioadă, nu ar fi animat, și deci nu ar fi vorba despre o adevărată ființă umană. S-a spus până acum: există o relație a acelei ființe de a tinde spre viață, spre existență, pentru care este făcut, așa încât se poate considera uman “în fieri”, și deci nu se poate suprima. Și aceasta este adevărat. Însă, punându-se cazul că într-adevăr nu este încă însuflețit, și că acest fapt este confirmat, se poate pune probabil problema următoare: dacă s-ar prezenta caracteristicile unei alte specii, care pare preponderentă (de ex: în cazul malformației sau tare ereditare), oare este sigur că acel proces spre umanizare nu poate fi întrerupt? În conflictul dintre exigențe și legi care derivă toate din principii de drept natural, care trebuie să prevaleze? Problema este foarte arzătoare.

Însă este clar că oriunde este viață, viața umană, aceasta are totdeauna primatul, și imperativul vieții umane trebuie să prevaleze. Aceasta o spune conștiința. O confirmă legea pozitivă a lui Dumnezeu: **“Să nu uciți!”** Iar Biserica nu poate fi decât de această parte.

Este obligația legilor, societății, instituțiilor de asistență să-și facă datoria lor, nu pentru moarte ci pentru viață. Iar acțiunea lor va trebui să tindă mereu (și aceasta este în definitiv învățătura Bisericii) de a face să crească în lume nu egoismul, ci iubirea.

Cazul avortului ectopic

Într-un chip special s-a pus problema liceității avortului așa numit ectopic, adică cel al extirpării unui făt plasat într-un loc diferit de cel natural într-o femeie gravidă.

Suscită mirare, însă nu surpriză, poziția lui B.Haering, care scrie: “ginecologul, chiar și cel catolic, nu așteaptă momentul în care se va fi dezvoltat deja o tumoare extrem de periculoasă pentru viața mamei, ci întrerupe sarcina într-un timp în care există cel mai mic pericol pentru viața ei. În acest caz, intenția directă, nu este niciodată avortul în sine, ci totdeauna cea de a salva viața mamei. În substanță, raționamentul medicului este următorul: pentru acest embrion nu există nici o speranță de supraviețuire, și prin urmare el nu-l privează de dreptul său fundamental la viață întrucât pentru el nu există nici o posibilitate de supraviețuire. Deci, dintr-un punct de vedere material, intervenția care întrerupe sarcina ectopică este directă, în timp ce din punct de vedere al intenției este totdeauna indirectă”. Și “dacă morala catolică ar voi să se încapățâneze în a condamna ca omucidere această intervenție exclusiv în favoarea vieții, considerând-o ca pe o crimă și un păcat grav, răspunsul omului modern ar fi că Biserica nu se interesează atât de a salva viața, cât de a păstra niște principii abstracte” (În “Si o no all’aborto?” prin grija lui G. Beretta, Ed. Paoline, 1975, pp. 153-154: “fenomeno” aborto e la sua “guarigione”: Aborto in caso di gravidanza ectopica).

Remarcăm: atât timp cât este vorba despre o problemă de diversitate lingvistică și semantică între moralist și medic referitor la avortul “direct” (cel “indirect” este în afara perspectivelor conceptuale și lexicale ale chirurgului), “transeat”. Însă un moralist nu poate ignora faptul că Biserica interzice uciderea directă a embrionului ectopic – ucidere care este intențională “ex parte finis operis”, adică a obiectului spre care tinde actul săvârșit, chiar dacă nu este “ex parte finis operantis” – pentru că are în vedere de a salva nu principii abstracte, ci viața fizico-spirituală, concretă,

a embrionului, care are dreptul natural la existență, chiar dacă “nu are nici o speranță de supraviețuire”. Iar normele legii naturale și poruncile lui Dumnezeu, care trebuie urmate în acest domeniu ca și în alte domenii ale vieții morale sunt impulsuri și principii dinamice de conduită, și nicidecum abstracțiuni.

Admițând teza teologului Haering, ar trebui să tragem concluzii și asupra liceității eutanasiei pentru multe cazuri de bolnavi, infirmi, disperați că vor mai supraviețui, sau din alte rațiuni mai bune.

Însă, iată rațiunile intrinsece ale faptului însuși, care demonstrează iliceitatea morală a oricărui avort “direct”. Bender scrie: “fătul ectopic (adică cel care există în afara locului natural, cu un mare și grav pericol pentru mamă), dă loc la un caz moral special, atunci când fătul este descoperit de o altă intervenție medicală, în timp ce este încă intact. Este oare permis să-l extragi în acest caz, recurgând de exemplu la laparatomie? Rațiunea că fătul va muri în orice caz, și încă curând, nu salvează morala. Porunca: “Să nu ucizi!”, este validă și pentru creaturile care din rațiuni naturale ar putea muri foarte curând. Răspunsul depinde de o altă problemă, și anume, dacă laparatomia este ucidere directă sau nu. Este clar că, dacă laparatomia este ucidere directă, nu este niciodată licită. La această problemă, răspunsul afirmativ pare mai evident, însă nu sigur. Declarațiile Sfântului Scaun în această privință nu sunt destul de clare pentru a ne da certitudine. La rândul lor, teologii sunt împărțiți între ei, de aceea nu se poate vorbi despre o sentință comună. Așa stând lucrurile, pare în afara discuției că conform doctrinei morale nu este niciodată licit să se acționeze asupra corpului fătului, fie lezând corpul însuși, fie extrăgându-l din locul fetal și îndepărtându-l de la locul său. Însă, atunci când, aceea parte a organului matern care poartă fătul, din cauza lucrării sale distrugătoare, este în atare stare încât mama se află în pericol grav și iminent, atunci este licit să se înlăture acea parte, deși în mod inevitabil se înlătură în același timp fătul, cauzându-i moartea. În acest caz, uciderea pare a fi indirectă. Probabilitatea acestei opinii este așa de mare încât ea poate fi urmată în practică” (În *Dizionario di Teologia Morale*”(Palazzini), cuvântul: “Fătul ectopic”, p. 669).

Dimensiunea subiectivă a problemei

Judecata morală asupra faptelor umane, dacă se inspiră în mod necesar din valori și din exigențe de ordin obiectiv (principiile arhitectonice ale așa numitei ordini morale), nu poate să facă abstracție de condițiile concrete în care se pune actul uman. Așa numitele “circumstanțe” sau “situația” în care omul se află “hic et nunc”, atunci când acționează. Deși trebuie să se evite orice cedare la tentațiile și tendințele laxiste, este tot atât de necesar, în scopul unei judecăți clare și corecte asupra faptelor, totuși trebuie să se evite abstracționismul cât și rigorismul indiferent condiției umane.

De aici se naște, în domeniul moral, problema imputabilității unui act care în sine însuși ar fi o vinovăție (o culpă) condamnabilă, dar care în acel subiect, în acel moment, în acea situație, datorită condițiilor psihologice și sub influența subiectului și a mediului social în care se află subiectul, aceea vinovăție în anumite cazuri ar putea avea cauze agravante dar și cauze atenuante, sau de-a dreptul ar putea fi lipsită de vinovăție și de imputabilitate morală. Și pe plan juridic se ține cont astăzi de acest aspect subiectiv al problemei, însă totuși nu fără tendințe extremiste.

În cazul avortului, caracterul conflictual al anumitor maternități, de ex: în cazul violentării din partea unui necunoscut sau a unui nebun. Sau în cazul previziunii a unor ființe cu anumite defecțiuni; sau a unui abuz de putere (hărțuire sexuală) a unui bărbat rău intenționat privind femeia și chiar copilul; sau chiar în cazul schizofreniei sau a altor tare psihice ale mamei; sau , cum deja am accentuat mai înainte, în cazul pericolului grav pentru viața mamei, s-ar putea probabil admite sau chiar cere o intervenție înțelegătoare, fie la nivel moral, fie la nivel juridic. Însă aceasta întotdeauna trebuie să nu compromită soliditatea legii obiective și universale a respectului față de viață, și să nu dea o educație proastă oamenilor referitor la observarea ei, împingându-i spre laxismul moral și spre nedreptate în raporturile umane referitor la un punct fundamental cum este acesta.

De aceea, este necesar să afirmăm:

- Că o liberalizare adevărată a avortului este inadmisibilă atâta timp cât se recunoaște dreptul-datorie a respectului față de viață și funcția societății, a legii și a Statului, pentru apărarea unui atare drept și în educare spre o atare datorie.

- Că nepenalizarea pur și simplu a avortului este periculoasă, fie pentru că atentează la soliditatea și validitatea legii obiective, fie pentru că generează în lume convingerea că avortul, nefiind pasibil de pedeapsă, nu este nici vinovăție, nici delict, astfel încât practic echivalează – pe plan psihologic și sociologic – cu o adevărată liberalizare.

Că trebuie să acordăm atenție condițiilor subiective, care trebuie examinate de la caz la caz, așa cum deja se întâmplă în domeniul judiciar pentru multe alte fapte. Aceasta este pista de urmat, dar fără revoluționarea orânduirii juridice, fondată pe principiul respectului față de drepturile fundamentale ale omului.

Angajarea politică

Trebuie să reafirmăm că nu este o bună politică aceea de a adapta legile la moravuri, oricare ar fi ele, urmând procesul de decadentă și degenerare morală și civilă care astăzi este așa de actuală. Nu există rațiune politică care să justifice această soluție laxistă și abdicatorie de la datorie a societății și a Statului. În acest sens trebuie mai degrabă să se lucreze:

- Pentru înlăturarea cauzelor avortului, întocmai ca ale celorlalte plăgi sociale, mai ales atunci când ele se identifică cu nedreptatea condițiilor de viață și cu decăderea moravurilor datorată egoismului hedonist și comunist;
- Pentru ajutorarea familiilor și a instituțiilor de asistență în înfruntarea situațiilor chiar și a celor mai dureroase, atunci când prezența unui copil cu deficiențe, sau bolnav, sau în orice caz nedorită, cere solidaritatea milei umane și a carității creștine, dacă este necesar chiar și până la eroism (și cazurile în acest sens nu lipsesc);
- Pentru a face să reînvie sentimentul profund auster, dar cald în același timp, al măreției și demnității vieții într-o lume stranie și contradictorie, care condamnă violența, chiar împotriva animalelor, și este în același timp dispusă să admită “măcelul celor nevinovați”, măcel determinat de practicarea avortului.

Pe de altă parte trebuie ținut cont că nici legea, nici represiunea penală nu sunt suficiente pentru a lupta împotriva plăgii avortului, ba dimpotrivă servesc destul de puțin dacă nu se desfășoară – chiar și prin legi – o operă educativă și reeducativă a conștiinței în indivizi ca și în colectivitate. De aceea, pentru prevenirea avortului, a fost de mai multe ori subliniată, obligația civilă, morală și religioasă de a mobiliza toate forțele publice și private pentru o acțiune validă și hotărâtă de politică globală în favoarea familiei și a indivizilor. Din păcate, reforma dreptului familiei nu a prevăzut suficient toate elementele pentru această lucrare de prevenire, educare și asistență.

Într-un mod aparte, chiar considerând consecințele negative ale avortului pentru sănătatea fizică și psihică a femeii, va trebui să fie facilitat la maximum accesul femeilor care sunt ispitite să întrerupă sarcina, la consultori specializați. Aceștia le pot acorda asistență și sfaturi în centre făcute special în acest sens, și le pot orienta în situațiile grave în care se află.

Psihologi competenți afirmă că un mare procent de gravide, asistate în felul acesta, au renunțat la propunerea lor de a face avort. Apare clar că, atunci când se extinde acțiunea de asistență și de educație printr-o rețea de centre care dispune de consultori competenți și onești, cu maximă garanție de secret chiar și pentru cazurile în care decizia finală a femeii ar fi pentru soluția avortului, acea adevărată “faptă de milostenie” se poate face cu avantaj comun.

Societatea, reprezentată de Stat, trebuie să facă tot posibilul, fie pentru a predispuce pe consultori și toate organismele de asistență și de protecție a maternității și a copilăriei, în contextul unei politici sănătoase de familie, fie pentru a înlătura în cazurile individuale un procedeu avortiv, care este totdeauna o faptă rea, un delict împotriva vieții. Numai atunci se va putea recunoaște că Statul a desfășurat în numele propriu și cu participarea colectivității o acțiune potrivită în favoarea vieții.

Problema “morții bune”, ieri și astăzi

Problema morții a trebuit să fie prezentată omului primitiv atunci când a văzut pentru prima oară cadavrul unui semen de-al său, și nu numai al unui animal, în special dacă era vorba despre o persoană de care îl lega legături de afecțiune și chiar de rudenie, cum a fost în cazul lui Abel relatat de Cartea Genezei. Textul biblic, care vrea să explice apariția morții în lume, lasă să se întrevadă acea cutremurătoare experiență trăită de om la descoperirea cadavrului unui alt om, și în cazul lui Adam și Eva, a propriului fiu, ucis de fratele său.

Definiția eutanasiei, din punct de vedere medical este: metoda de provocare de către medic, a unei morți precoce, nedureroase a unui pacient nevindecabil, pentru a-i curma o suferință grea sau prelungită. Putem concretiza eutanasia ca o acțiune sau inacțiune a unui medic de provocare a morții unui pacient aflat în stadiul terminal.

Eutanasia este o problemă extrem de controversată în actuala conjunctură moral-medicală mondială. Motivul este că noțiunea de eutanasiu înglobează esența drepturilor omului, dreptul la viață.

Problema “morții bune” (eu thanatos), în sensul tradițional al cuvântului a apărut în spiritul uman, atunci când omul, cunoscând raporturile de cauzalitate și de finalitate care constituie coordonatele vieții sale, a căutat să pătrundă în norul plin de necunoscute care planează asupra acelui moment final al existenței pământești. Chiar dacă cu cuvinte mai sărace decât cele folosite astăzi, el s-a întrebat, dacă ar fi fost posibil să mori cu demnitate, ceea ce înseamnă în mod uman, fără să fi “tratat ca un lucru”, fără să devii “obiectul deciziilor sau refuzurilor altuia”, atât la nivel științifico-medical, cât și birocratic. În esență, s-a întrebat dacă putea să aibă acea “moarte mare pe care fiecare o are în sine”, cântată de Rilke în “Cartea sărăciei și a morții” și probabil că s-a rugat în mod implicit și tacit cu poetul: *“Dă, Doamne, fiecăruia moartea sa! / Moartea care a înflorit din acea viață / în care fiecare a iubit, a gândit, a suferit”*. Prin urmare, personalizarea morții, salvarea de anonimatul social și de tăcerea universală: aceasta era prima demnitate a morții.

Însă omul s-a întrebat de asemenea, dacă mai rămâne ceva din persoana umană, dincolo de acea "întoarcere în țărână", cum o numește Biblia (cfr. Gen. 3,19), și în consecință cum putea și trebuia să fie tratat raportul dintre această viață și viața cealaltă, mai ales în momentul morții. Prin urmare, moartea bună însemna un comportament final demn de viața cealaltă, și de fapt și demn de această viață, sau datorită înlăturării etice pozitive menținute între cele două vieți, sau datorită înlăturării raportului de ruptură și de conflict dintre cele două vieți, ce are loc cel puțin la sfârșit.

Această problemă nu s-a soluționat clar, sigur și liniștit în afara credinței creștine, nici chiar în iudaism, chiar dacă în toate religiile și culturile antice, și într-un chip special în cărțile Vechiului Testament, se găsesc semne nu numai de neliniște, dar și ale unei oarecari timide speranțe într-o altă viață de dincolo sau de dincoace (reîncarnarea).

Credința creștină, bazată pe revelația divină a adevăratului sens al vieții în raport cu o cauzalitate primă și o finalitate ultimă care se identifică cu Dumnezeu-Adevăr-Iubire-Bucurie-Pace infinită, a făcut ca omul să perceapă și sensul morții. Apoi l-a condus să conceapă moartea bună ca momentul definitiv al harului care semnează maturizarea vieții ce trece de cadrul limitelor spațiale și temporale în care este plasată materia – și deci și trupul uman – la noua viață în slava veșnică a lui Dumnezeu. De aici accentuarea ca sfârșit cu aspect escatologic al vieții prezente și al întregii istorii umane. Din acest gând s-a născut întreaga asceză a pregătirii la moarte în timpul vieții prezente; de aici întreaga teologie a speranței care s-a dezvoltat în moduri, accentuări și ritmuri diferite din primele timpuri creștine și până astăzi.

Este suficient să amintim aici "Teologia speranței" a teologului protestant Jurgen Moltmann (*Theologie der Hoffnung*), dar și strigătul de speranță înălțat de Albert Camus în "L'homme revolte", 1952.

Care este doctrina Bisericii în privința eutanasiei?

Nu se poate spune că Biserica nu s-a pronunțat taxativ și că nu este clară în această privință, așa cum scriu unii referindu-se la un citat al Papei Pius al XII-lea din 1939; însă probabil că este o citare greșită, pentru că Papa Pius al XII-lea a abordat de mai multe ori această problemă

aproape până în ajunul morții (1959), însă nu pare că ar fi abordat-o în anul alegerii (1939).

O distincție făcută de Papa Pius al XII-lea

Papa Pius al XII-lea, a afirmat hotărât iliceititatea eutanasiei ca pe o adevărată omucidere, pe care Statul nu o poate impune, nici autoriza, iar medicul nu o poate practica. Atunci când eutanasia este o ucidere directă a celor bolnavi sau muribunzi, chiar dacă ei sunt de acord, chiar dacă este săvârșită în scopul de a-i scăpa de suferință, conștiința nu o poate admite (cf. *“Morale e diritto nell’attività dei medici militari”*, discurs din 19 oct. 1953, în *“Discorsi e Radiomessaggi*, vol. XV, 420 - 421), și nici un fals sentimentalism nu poate constitui dreptul-datorie al vieții (cf. *Discorso alle congressiste della “Unione internazionale delle Leghe Femminili Cattoliche”*, în *Discorsi e Radiomessaggi*, vol. IX, 226; *Radiomessaggio al VII Congresso internazionale dei Medici Cattolici*, 1 sept. 1956, *ibid.*, Vol. XVIII, 423 ș.u).

În special, în discursul din 24 februarie 1957, a spus: *“orice formă de eutanasiu directă, adică administrarea de narcotice în scopul de a provoca sau de a grăbi moartea este ilicită, pentru că în acest caz se dispune direct de viață. Unul dintre principiile fundamentale ale legii naturale și creștine este că omul nu este stăpân și proprietar, ci numai uzufructuar al trupului propriu și al propriei existențe”*.

Totuși adăuga că, *“idealul eroismului creștin nu impune, în general, refuzul de altfel justificat al unui narcotic, nici chiar în momentul morții”*.

Pe data de 9 septembrie 1958 insistă și preciza acest punct: *“Dacă nu se opune nici o obligație religioasă sau morală – cum ar fi cea de a se pune în pace cu Dumnezeu, de a-și pune la punct lucrurile proprii, de a se achita de datoriile de dreptate, de reparațiune etc. – și dacă există rațiuni serioase pentru administrarea lor, anesteziile sau narcotice pot fi administrate și muribunzilor, dacă ei consimt. Eutanasia, adică voința de a-și cauza moartea, este condamnată în mod evident de morală. Dar, dacă muribunzul consimte în acest sens, este permisă folosirea cu moderație a narcoticelor care-i alină suferințele, dar care îi și grăbesc moartea. În realitate în acest caz, moartea nu este voită în mod direct, ci*

este inevitabilă, iar motive proporționate autorizează să se ia măsuri care-i grăbesc venirea”.

Poziția Bisericii este clară: cu atât mai mult cu cât Papa Pius al XII-lea a făcut deosebire foarte bine între eutanasia propriu-zisă și îngrijirea medicală pentru ușurarea suferințelor celor bolnavi și a celor muribunzi, pentru a le permite să aibă o moarte calmă și fără de durere: până în punctul de a-i putea priva de conștiința psihologică în cazurile de suferință foarte atroce, chiar dacă medicamentele administrate pot indirect să accelereze moartea (cf. “Risposte a tre quesiti religiosi e morali concernenti l’analgesia”, discursul din 24 februarie 1957, în “Discorsi e Radiomessaggi, vol.XVIII, 787-798; “Principi, mete, intenti della neuropsicofarmacologia”, discurs din 9 sept.1958, ibid., vol.XX, 327-333).

Încă din 1940, același sfânt Părinte Papa, în fața nazismului, nu a ezitat să se facă auzit prin Sfântul Oficiu, prin declarații, care nu ar trebui să fie uitate, doctrina morală conform căreia nu este permisă uciderea directă, nici chiar din porunca autorității publice, a celor nevinovați, care, “din cauza defectelor fizice sau psihice nu pot fi de folos națiunii, sau chiar par să-i fie povară sau să-i obstaculeze vigoarea și puterea sa” (cf.”Dichiarazione del 2 dicembre 1940”, în AAS 32, 1940, 553-554; cf. și Enciclica “Mystici Corporis Christi”, din 29 iunie 1943 în AAS 35, 1943; “Discorso del 29 ottobre 1951”, în AAS 43, 1951, 838-839).

După Papa Pius al XII-lea, Magisteriul Bisericii a urmat aceeași linie, pe care se plasează și moralității catolici.

Doctrina Magisteriului Bisericii în privința eutanasiei

În Conciliul Vatican II, apărarea vieții a fost totală, în favoarea celor bătrâni, a dementilor, a incurabililor, a retardaților, nu mai puțin a copiilor abia formați în sânul matern; “Tot ceea ce se opune vieții înseși, cum ar fi omorul de orice fel, genocidul, avortul, eutanasia, și chiar sinuciderea voluntară; tot ce violează integritatea persoanei umane...toate acestea (amplu enumerate) și altele de acest fel sunt o rușine. Ele otrăvesc civilizația umană și îi pângăresc mai mult pe cei ce le comit decât pe aceia care le îndură; mai mult, ele constituie o gravă jignire adusă onoarei Creatorului” (Const.”Gaudium et Spes, n. 27).

Și în continuare, Magisteriul Bisericii și-a menținut această poziție rațională și onestă: cum ar fi în declarația Congregației pentru Doctrina Credinței (Declarația din 5 mai 1980), care exclude legitimitatea morală a suprimării vieții, aceasta fiind un dar al lui Dumnezeu încredințat omului ca un bun de care nu se dispune nici chiar în cazurile de suferință, și neagă în același timp că s-ar putea vorbi despre un *“drept la moarte”*, adică despre o facultate de a suprima sau de a cere să fie suprimată viața proprie de către alții.

Aceeași doctrină este confirmată și de conferințele episcopale din țările în care s-a pus problema sau chiar proiectul legislativ al eutanasiei; într-un chip special este cunoscut documentul Conferinței Episcopale Germane.

Intervențiile Papei Ioan Paul al II-lea în favoarea vieții

Astăzi toți au posibilitatea să știe ce gândește și învață Biserica catolică. Dacă se recurge la izvorul cel mai calificat și autoritar, adică la discursurile Papei Ioan Paul al II-lea, difuzate la scară mondială (dar mai totdeauna citite în textul original și integral), care se constituie drept documente ale magisteriului obișnuit în materie de credință și morală.

Aici voi cita două discursuri semnificative. Primul este cel adresat participanților la Cursul de “*aggiornamentare*” culturală pe lângă sediul Facultății de Medicină și Chirurgie al Universității Catolice din Roma, despre tema: “*Valoarea vieții. Omul în fața problematicei durerii, a bătrâneții, a eutanasiei*” (2-7 septembrie 1984).

În acest discurs, Papa Ioan Paul al II-lea a subliniat cu tărie *“intangibilitatea vieții”*, care este *“un corolar logic al concepției creștine despre viață, a stăpânirii lui Dumnezeu asupra vieții și asupra morții, a apartenenței omului la Cristos, fie că trăiește, fie că moare”* (cfr. Rom. 14,8). Aceasta este o învățătură explicită care se întâlnește în Biblie, începând cu primele pagini ale Genezei și de la “Să nu ucizi” a Decalogului (cf. Exod. 20,13 și Deut. 5,17) până la prima scrisoare a lui Ioan: *“Adevărat, adevărat îți spun că noi vorbim ce știm și mărturisim ce am văzut și voi nu primiți mărturia noastră. Dacă v-am vorbit despre lucruri pământești și nu credeți, cum veți crede când vă voi vorbi despre cele cerești? Nimeni nu s-a suit în cer, afară de Cel care*

S-a coborât din cer, Fiul Omului, care este în cer. Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustiu, tot așa trebuie să fie înălțat și fiul Omului, pentru ca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viața veșnică” (cf. In. 3,11-15). Ea se exprimă unanim în Tradiția Sfinților Părinți, începând de la cea mai veche scriere care este Didache, și este confirmată de practica penitențială care încă din primele timpuri a stigmatizat omuciderea ca pe unul dintre păcatele cele mai grave: această învățătură a fost în mod repetat confirmată și dezvoltată, în timpul nostru de Magisteriul Pontifical și de documentele conciliare și episcopale...”

Sf. Părinte Papa nu ignoră faptul că “așa cum s-a verificat deja pentru avort, condamnarea morală a eutanasiei rămâne neascultată și incomprehensibilă pentru cei care sunt impregnați, uneori chiar în mod inconștient, de o concepție de viață inconciliabilă cu mesajul creștin, ba chiar cu însăși demnitatea persoanei umane corect înțeleasă”: cu alte cuvinte cu acel eudomonism și hedonism despre care am vorbit mai sus.

“Pentru a avea o dovadă în acest sens – continuă Papa – este suficient să luăm în seamă unele caracteristici negative care mai mult sunt în vogă decât îndepărtate de transcendență:

- obișnuința de a dispune după propria voință de viață umană în apariția ei;
- tendința de a aprecia viața personală numai în măsura în care este aducătoare de bogăție și plăceri;
- evaluarea bunăstării materiale și a plăcerii ca bunuri supreme, și în consecință, conceptul suferinței ca rău absolut care trebuie evitată cu orice preț și prin orice mijloace;
- concepția despre moarte ca un sfârșit absurd al unei vieți care mai putea da încă bucurii, sau ca eliberare de o viață considerată de acum “lipsită de sens”, pentru că este destinată să continue în durere”.

“Toate acestea în general sunt însoțite de convingerea că omul, făcând abstracție de Dumnezeu, este responsabil numai în fața sa însăși și în fața legilor societății liber stabilite”.

“Este clar că acolo unde aceste atitudini au prins rădăcini în trăirea persoanelor și a grupărilor sociale, în mod paradoxal poate apărea logic și “uman” să se pună capăt “în mod plăcut” vieții proprii sau a altuia, atunci când ea ar rezerva numai suferințe necazuri grave. Însă în realitate, aceasta este ceva absurd și inuman”.

Ajungând în acest punct, este foarte clar că “angajamentul care se impune comunității creștine într-un atare context socio-cultural este mai mult decât o simplă condamnare a eutanasiei, sau simpla tentativă de a împiedica drumul ei spre o eventuală difuzare și o succesivă legalizare. Problema de fond constă mai ales în faptul cum să reușim să-i ajutăm pe oamenii timpului nostru să conștientizeze și să redescopere valorile cele mai prețioase care au fost înăbușite de ea.

“Profilarea eutanasiei, ca o ulterioară escală a morții după avort, trebuie prin urmare să fie considerată ca un apel dramatic adresat tuturor credincioșilor și oamenilor de bună voință să acționeze urgent pentru promovarea prin orice mijloc și la toate nivelele a unei adevărate alegeri culturale în mersul societății noastre...”

Într-un alt discurs (4 oct.1984), Papa Ioan Paul al II-lea, vorbind medicilor, a sintetizat în felul următor poziția Bisericii: “Vi s-ar putea întâmpla și vouă să vă aflați în situații de conflict cu conștiința voastră. Pe de o parte exigențele inderogabile ale ordinii morale, pe de altă parte o cerință în evident contrast cu acele exigențe. Faptul în discuție se poate concretiza în diferite cazuri. În acest sens amintesc numai două: cel, care din păcate astăzi este frecvent, în care intervenția voastră este cerută pentru a suprima viața care abia a îmbobocit în sânul matern, și cel în care lucrarea voastră este cerută pentru a provoca direct așa numita moarte “plăcută” a bolnavilor incurabili. În fața acestora și a oricărei alte violări a vieții sau a integrității psiho-fizice a persoanei celui nevinovat trebuie afirmat cu tărie, că legea naturii, încă înainte de cea evanghelică, interzice asemenea comportamente. Viața umană a celui nevinovat este sacră: a viola acest principiu de bază al oricărei conviețuiri civilizate, înseamnă a arunca ființa umană de pe acel pedestal pe care demnitatea umană o pune, și a face din această ființă un pedestal pentru alți semeni ai săi, dotați cu o mai mare putere politică, economică și socială”.

“Profesia voastră plăsmuită pentru a salvarda și promova viața umană, să nu devină complice la asemenea aberații, contrazicând finalitățile originare și sfârșind prin a fi făuritoare a culturii, nu a vieții, ci a morții”.

Civilizație împotriva barbariilor

Este evident, că poziția Bisericii în materie de eutanasiu și de avort, este legată de conceptul despre om pe care ea o primește din Evanghelie, dar și din tradiția eticii clasice.

Acela care pornește de la o altă concepție de bază - materialistă, scientiștă, biologică – păstrează cu greu o poziție corectă și sănătoasă despre viață, mai ales atunci când o economie materialistă a cuprins în așa fel mintea sa, încât o face să considere suferința neproductivă, drept inutilă ba chiar dăunătoare din punct de vedere social.

Din fericire, în mulți, o concepție împotriva vieții, așa de dezvoltată la unii, este îndepărtată și crește mereu sentimentul valorii vieții și pe fundamentul credinței religioase care acceptă suferința împotriva altor idei deloc corecte. Însă, dacă așa-zisele concepții liberale prind teren – în mod conștient și logic sau chiar numai ca reflex asupra mentalității și asupra moravurilor – istoria și jurnalistica ne spun că nu este greu să se treacă la forme înspăimântătoare de indiferență sau de dispreț în fața vieții. Deci se trece la degradare psihologică și chiar la barbarie – nu numai în cazuri ca acelea ale avortului și eutanasiei, ci în multe altele pe care cu durere ultimile generații le constată. Și nu rareori poartă semnele acestor degradări și barbarii în propria carne: omucidere, sinucidere, genocid, sechestrare de persoane, mutilări de trup, suprimări de oameni și oprimări de popoare, manipulare genetică, socială și culturală.

Din păcate, nu este vorba numai de pericole de viitor. Și nu se înșală aceia care, așa cum aminteam mai sus, văd proiectându-se asupra lumii umbra lui Adolf Hitler, cu atât mai monstruoasă, dacă legalizarea violării drepturilor omului – după puține decenii de la restabilirea lor atât de aclamată – s-ar întâmpla nu într-un climat de psihopatie delirantă – cazul lui Adolf Hitler, ci cu mintea liniștită, calmă, rece și de-a dreptul prin votul congreselor științifice sau al adunărilor parlamentare. În felul acesta se ajunge la răsturnarea radicală a unei întregi civilizații fondate pe respectul vieții, unul din fundamentalele semne distinctive ale civilizației barbarilor.

Fundamentele obiective ale refuzului eutanasiei directe

Un drept – datorie primar: respectul vieții

Biserica, dezaproband și combătând eutanasia directă în numele respectului față de viață, face apel nu numai la Evanghelie, dar și la principiile etice fundamentale, care se află în spiritul uman la toți indivizii care nu sunt corupți în întregime și care principii duc cvazi-instinctiv la

alegeri corespunzătoare preceptelor interioare în care se traduc în viață. *Printre ele, primul* (însă nu unicul și probabil nici ultimul absolut ca valoare) *este dreptul la viață*. Acestui drept îi este subordonat, așa cum se repetă încontinuu în cultura noastră, dreptul de proprietate, în măsura în care ființa contează mai mult decât averea, iar averea este gândită și actualizată în funcție de ființă.

Este adevărat că în anumite cazuri acest drept poate trece pe planul doi în fața motivelor superioare de caritate față de aproapele, față de societate, de patrie, față de credința în Dumnezeu, care duc la eroismul oferirii vieții, în lumina exemplului lui Cristos: *Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu*" (cfr. In.10,17-18) și a învățăturii sale despre măreția dăruirii vieții pentru prieteni: *"Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui"* (cfr. In.15,10), sau chiar pentru dușmani, așa cum subliniază Sf.Paul: *"Căci Cristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși. Căci cu greu va muri cineva pentru un drept; dar pentru cel bun poate se hotărăște cineva să moară. Dar Dumnezeu Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Cristos a murit când noi eram încă păcătoși"* (cfr. Rm.5,6-8). Însă în atari cazuri, actul de generozitate subiectivă care duce la jertfirea de sine, ca și în alte cazuri, actul autorității sociale (puterea judiciaropenală) care decretează suprimarea unei vieți (așa cum se întâmplă încă și astăzi în anumite locuri și în anumite circumstanțe), sau o oarecare limitare a altor drepturi umane (libertate, muncă, proprietate, cultură, apartenență la un grup social, politic, religios, etc), trebuie să intre într-o sferă de evaluări fondate pe principii și criterii obiective, verificate subiectiv, stabilite și garantate social.

Este problema fundamentului obiectiv al oricărui drept, ca și a normelor de conviețuire fixate de societate în legile sale. Biserica continuă să facă apel la individ și la societate, pentru obiectivitatea ordinii morale, fondate pe drepturi-datorii primare inerente înseși naturii omului, care sunt intangibile.

De aceea, Biserica declară intangibilă valoarea vieții, așa cum a repetat-o adesea Papa, drept mai mare decât multe alte “drepturi ale omului”, care din natura lor sunt orânduite și subordonate vieții.

Sacralitatea vieții

În problema care ne interesează acum este vorba de a ști dacă ai dreptul, obiectiv fondat, să-ți iei viața ție sau altora, cel puțin în anumite cazuri. Acest fapt presupune o altă chestiune, și anume, dacă omul este proprietar absolut al vieții proprii, și prin urmare dacă poate fi arbitru menținerii sau suprimării vieții. Dacă poate conferi cuiva puterea de a decide în locul său în această alternativă, sau de a executa ceea ce el însuși a decis. Sau dacă individul sau societatea își poate aroga dreptul de a decide de viața sau de moartea unui om, sau cel puțin să execute decizia pentru moarte pe care cineva a luat-o, ori să o justifice sau să o legalizeze?

Revelația creștină ne prezintă viața ca pe un bun încredințat de Dumnezeu spre plinătatea pământească și de dincolo de mormânt – fără pretenția de a trece de la condiția de administrator la cea de proprietar. Ba mai mult, revelația ne spune că nici o suferință nu este zadarnică, nici chiar cea a bolilor celor mai grave sau a agoniei, în raport cu plinătatea vieții la care aspirăm și care se poate dobândi în ceruri.

De asemenea se poate spune că și în cel care nu crede în Dumnezeu și în viața de dincolo, subzistă acest sentiment al vieții ca bun suprem și drept fundamental, până în a face din viață un absolut uman care-l substituie absolutului divin, și într-un oarecare mod divinizat, ce trebuie să fie protejat în fața diferitelor “puteri” ale lumii: puterea politică, economică, iar astăzi și cea științifică și medicală.

Așa cum scria și Malraux în “La condition humaine” (1933), “*une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie*” (o viață nu valorează nimic, dar nimic nu valorează o viață). Este o axiomă care, chiar dacă vizează mai ales pe cineva care nu are credință, ar trebui să fie în afara discuției, totuși este așa de tristă în prima sa parte, unde este negată valoarea vieții.

“Nimic nu valorează o viață”: aceasta este rațiunea în care converg și se înțeleg aproape toate religiile și culturile. Concepțiile morale sunt de acord în acel imperativ exprimat de porunca Decalogului: **Să nu ucizi!** – așa încât și jertfele umane aduse zeilor sunt excluse din religii și condamnate de legile popoarelor care nu sunt barbare.

De asemenea aceasta este și rațiunea jurământului lui Hipocrate, baza întregii deontologii medicale, care este în slujba vieții. Așa cum spunea și Papa Pius al XII-lea, medicul este chemat să salveze viața, nu să-i fie călău!

Conștiința morală se dezvoltă din sentimentul valorii vieții care rămâne și așa slabă și fluctuantă, chiar și în afara religiilor. Această conștiință face să recunoaștem în ea un bun fundamental cvazi identificat cu însăși persoana omului, astfel încât nu se poate dispune de ea la bună plăcere, după propria judecată, și prin urmare nici să se încredințeze altora puterea de a decide asupra destinului său. A-și atribui sieși sau altora proprietatea vieții ar însemna ieșirea dintr-o viziunea realistă a lucrurilor, impusă de sensul comun, care este filozofia cea mai elementară și de nesubstituit. A admite că cineva - individ sau societate - are putere de a decide de viața altora, ca și cum ar fi proprietarul ei, ar însemna privarea de consistență și independență persoana umană și a face să se dărâme întreg edificiul civilizației.

Judecată concluzivă despre eutanasi

Din premisele enumerate mai sus, urmează în mod logic să concluzionăm că sub aspectul moral, eutanasia propriu-zisă, adică directă (astăzi numită activă), realizată în mod voit și direct este un delict și un păcat împotriva vieții și a Autorului vieții, niciodată admisibilă. Și mai rău este faptul dacă este programată, codificată, instituționalizată, sau și numai permisă din punct de vedere legal (ca avortul).

Dacă este vorba despre eutanasia indirectă (astăzi numită pasivă) poate fi permisă (licită) dacă constă în:

Suspendarea terapierilor intensive sau a folosirii de mijloace excepționale pentru menținerea în viață a pacientului printr-un fel de “zel terapeutic” atunci când procesul spre moarte este de acum ireversibil sau chiar se poate vorbi deja despre moarte clinică (care poate rezulta din electro-encefalograma plată).

Referitor la această formă de zel terapeutic (care a fost practicat în renumitele cazuri ale generalului Franco și mareșalului Tito), se poate cita pasajul unei scrisori a Papei Paul al-VI-lea către Secretarul de Stat, cardinalul Jean Villot din data de 3 octombrie 1970, în care se citește: “*În*

aceste cazuri, oare nu ar fi o tortură inutilă să impui reanimarea vegetativă în ultima fază a unei boli incurabile? Datoria medicului constă mai degrabă în a se strădui să calmeze suferința, în loc să prelungească cât mai mult posibil prin orice mijloc și cu orice preț, o viață care în mod natural se îndreaptă spre încheierea sa”.

Administrarea de anestezice farmaceutice, care paralizând centrul percepției dureroase evită suferințele în cel bolnav, chiar dacă indirect și neintenționat accelerează moartea. Ideal ar fi ca această intervenție farmaceutică să nu atenueze conștiința pacientului, care fără îndoială ar obține cea mai înaltă demnitate în moarte, dacă, susținut de convingerile interioare și ajutat și întărit de cei care-l asistă, ar putea aștepta cu seninătate lucidă și conștientă sfârșitul de acum inevitabil, așa cum s-a întâmplat și se întâmplă în cazul sfinților și în cazul multor alți oameni drepi de condiție socială și culturală diferită.

Conștiința supremei măreții a acelui moment concludiv al încercării pământești (căci așa este viața), în special dacă este accentuată de o speranță fondată pe credința în viața veșnică, eliberează de ispita disperării sau de fatalism.

Așadar, trebuie să ne oprim la timp în procesul de regres spre barbarie, regres care l-ar umili pe om chiar *“in hora mortis”*. Nici o lege a Statului nu poate să frângă frontiera secretă a legii fundamentale.

Deontologia medicală în raport cu moartea

În vederea unui codice moral

Pe baza doctrinei Bisericii, acceptate de cel care vrea să fie un bun creștin, dar și a Recomandării nr.779 din 1976 a Adunării Consiliului Europei, se poate formula un codice deontologic, care trebuie să fie obligatoriu pentru comportamentul medicilor în cazurile “bolnavilor pe sfârșite”, și la fixarea legislației normative în cazul eutanasiei. Mai mult decât o lege similară celei despre avort, care s-a dovedit a fi dezastruoasă, ar fi vorba aici despre un codice adoptat (moralmente obligatoriu), care ar da medicilor o bază de certitudine și o normă de urmat în această materie. În această privință avem la dispoziție contribuții ale autorităților competente, dintre care alegem trei, care ni se par a fi cele mai semnificative.

O “Declarație” a Academiei Pontificale de Științe

Prima contribuție este o “Declarație” redactată la încheierea unei reuniuni a Academiei Pontificale de Științe despre “Prelungirea artificială a vieții și determinarea momentului exact al morții”, reuniune care s-a desfășurat în octombrie 1985. La redactarea acestei Declarații a lucrat un grup de oameni de știință, printre care neurologi, cardiologi, specialiști în genetică, oncologi, experți în medicina nucleară, juriști și moraliști versați în tematica asistenței acordate bolnavilor. Ei au elaborat un text care este un punct de pornire pentru orice contribuție următoare, pentru că clarifică atât cât este posibil conceptul despre moarte sub aspectul științific și fixează reguli fundamentale de comportament medical, care trebuie aplicate chiar și în problema transplanturilor.

Îată și textul (cf. “L’Osservatore Romano”, 31 oct. 1985, p. 5):

“După ce a constatat progresele recente ale tehnicilor de reanimare și ale efectelor imediate și de lungă durată ale comoziilor cerebrale, Grupul de Lucru a discutat criteriile obiective ale morții și ale regulilor de conduită în fața unei stări persistente de moarte aparentă. Pe de o parte experimentele efectuate demonstrează că rezistența creierului la asistența de circulație cerebrală poate permite recuperări care de altfel erau considerate imposibile.

Pe de altă parte, s-a descoperit că atunci când totalitatea creierului a suferit o comoție ireversibilă (moartea cerebrală), orice posibilitate de viață senzitivă și cognitivă este anulată definitiv, în timp ce o scurtă supraviețuire vegetativă poate fi menținută prin prelungirea artificială a respirației și a circulației”.

Definiția morții

O persoană este moartă atunci când a suferit o pierdere ireversibilă a oricărei capacități de integrare și de coordonare a funcțiunilor fizice și mentale ale corpului.

Moartea survine atunci când:

- *funcțiunile spontane cardiace și respiratorii au încetat definitiv, sau*
- *s-a verificat o încetare ireversibilă a oricărei funcțiuni cerebrale.*

Din dezbateri a reieșit că moartea cerebrală este adevăratul criteriu al morții, întrucât încetarea definitivă a funcțiilor cardiace-respiratorii duce foarte rapid la moartea cerebrală.

Apoi, Grupul a analizat diferitele metode clinice și instrumentale care permit constatarea acestei opriri ireversibile a funcțiilor cerebrale. Pentru a fi siguri – prin electro-encefalogramă – că creierul a devenit plat, adică nu mai prezintă activitate electrică, este nevoie ca examenul să fie făcut cel puțin de două ori la distanță de șase ore.

Reguli de comportament medical

Prin tratament, Grupul înțelege toate acele intervenții medicale disponibile și potrivite cazului specific, oricare ar fi complexitatea tehnicilor.

Dacă pacientul, atât cât se poate ști despre el, este în comă permanentă și ireversibilă, nu se recere un tratament, însă trebuie să-i fie acordate din belșug îngrijirile, aici înțelegându-se alimentația.

Dacă se stabilește clinic că există o posibilitate de recuperare, se recere tratamentul.

Dacă tratamentul nu poate aduce nimic bun pacientului, el poate fi întrerupt, continuându-se însă îngrijirile.

Grupul înțelege prin îngrijiri, ajutorul obișnuit datorat pacienților bolnavi, ca și compasiunea și susținerea afectivă și spirituală datorate oricărei ființe umane în pericol.

Prelungirea artificială a funcțiilor vegetative

În cazul morții cerebrale, respirația artificială poate prelungi funcțiunea cardiacă pentru un timp limită. Această supraviețuire provocată organelor este indicată atunci când se prevede o scoatere a unor organe în vederea unui transplant.

Această eventualitate este posibilă numai în cazul de leziune cerebrală totală și ireversibilă care a survenit într-un subiect tânăr, în special după o traumă puternică.

Luând în considerație progresele importante ale tehnicilor chirurgicale și ale mijloacelor pentru creșterea toleranței la aceste

schimbări de organe, Grupul, consideră că transplantul de organe merită susținerea profesiei medicale, a legislației și a populației în general.

În toate circumstanțele, dăruirea de organe trebuie să respecte voința ultimă a donatorului, sau consimțământul familiei, acolo unde ea este prezentă”.

Un proiect de comportament medical bine alcătuit, e conținut într-o schiță propusă de prof. P. Pajardi, și consta în șase reguli (cf. “Avvenire”, 11 august 1985, p. 2):

1. Medicul nu poate, niciodată și în nici un caz, să săvârșească acte de eutanasiu activă, chiar dacă este solicitat în acest sens.

2. Medicul trebuie să acorde intervenții analgezice apte să reducă în cea mai mare măsură posibil durerea bolnavului “pe sfârșite”, chiar și atunci când știe că ele grăbesc sfârșitul, odată ce este sigur de ireversibilitatea bolii care duce în mod inevitabil la moarte.

3. Medicul trebuie să țină cont de cazul în care pacientul “pe sfârșite” nu acceptă intervenții chirurgicale sau curative extraordinare și în acest caz el nu se poate substitui voinței sale. În acest caz, are obligația de a se convinge de validitatea consimțământului, printr-o străduință obligatorie.

4. În cazul imposibilității pentru bolnav de a exprima un consimțământ valid, medicul trebuie să-i acorde îngrijirile obișnuite până la sfârșitul vieții, în timp ce trebuie să oprească îngrijirile ca intervenții extraordinare, atunci când intervine o judecată a unui colegiu despre absoluta și certa ireversibilitate a bolii și despre excepționalitatea prestărilor.

Aceasta este valid și pentru toate situațiile de origine traumatică sau nu, de comă profundă care permite viața vegetativă, cu sau fără aparatură (starea sub-umană).

Drept extraordinare, se înțeleg intervențiile terapeutice sau chirurgicale care sunt inadecvate prin exces față de rezultatul concret previzibil, sau excesiv de oneroase pentru pacient sau “per se” (intervenții demolatorii) sau datorită programatei reduceri morfologice sau fiziologice (dependența mecanică sau asistențială, diferite limitări, pierderea facultății mentale sau psihice, etc.) sau de asemenea sunt de un mare risc care face disproporționată suportarea în raport cu rezultatul previzibil.

5. Medicul trebuie să acorde în fiecare caz îngrijiri și intervenții chiar extraordinare, dacă bolnavul este informat în mod adecvat și o cere printr-un consimțământ valid.

6. Nu poate apărea nici o obligație pentru medic în urma exprimării voinței rudelor, în afară de părinți în ceea ce privește pe un minor incapabil de a-și exprima vreun consimțământ.

O “Cartă a Drepturilor”, propusă de medicii din Statele Unite

Acum, vrem să vă propunem o “Cartă a Drepturilor” pentru cel care moare, cartă propusă de zece medici clinicieni renumiți din America, în cursul unei reuniuni care a avut loc la Washington a “Society of the Right to Die”. Iată ce citim aici (cf. “New England Journal of Medicine”, martie 1985):

1. Medicii ar trebui să diminueze sau să înceteze îngrijirile, odată ce s-a stabilit faptul că ele ar sluji numai la prelungirea unei agonii chinuitoare și ireversibile. Oricum, acolo unde este posibil, decizia va trebui să fie cea a pacientului (precedentă comei) sau a celor din familie.

2. Medicii sau spitalele vor trebui să respecte dreptul pacientului de a refuza îngrijiri ulterioare. Iar medicii curanți vor trebui să arate pacienților aceste drepturi. Și, în schimb, să nu-i abandoneze sau “să-i confunde” cu un conglomerat de date medicale ininteligibile.

3. Refuzul de îngrijiri ulterioare din partea pacientului sau a celor din familie nu va trebui să fie considerat ca semn de incompetență.

4. Un medic, care nu este sigur de probabilitatea vindecării unui pacient va trebui să consulte pe alți colegi specialiști.

5. Raportul foarte rar al unui pacient care a supraviețuit în condiții analoge de comă ireversibilă nu va trebui să devină motiv de continuare a curei.

6. O îngrijire “corespunzătoare și plină de compasiune” va trebui să aibă prioritate asupra eventualelor temeri de consecințe penale sau civile pentru medic.

7. Rar, mai bine niciodată, medicul nu va trebui să ascundă pacientului adevărul, în cazul în care neliniștea provocată de necunoaștere poate fi mai nocivă decât cunoașterea adevărului.

8. În sfârșit în ceea ce privește problematica dificilă a alimentării artificiale a bolnavilor fără speranță, pentru pacienții a căror electroencefalogramă nu este încă plată, dar care totuși trăiesc într-o “persistentă

stare vegetativă”, atunci când există consensul precizat mai înainte de pacient, sau cel de după aceea al celor din familia sa, este justificată încetarea administrării de antibiotice și a alimentării forțate.

9. De asemenea, atunci când este vorba de pacienți bătrâni, ale căror facultăți mentale sunt de acum pierdute în mod ireversibil, urmând voința celor din familie și ținând cont de perspectivele medicale, îngrijirile (tratamentul) intensive vor fi aplicate cu economie (parcimonios).

Desigur că acest ultim punct este fără îndoială delicat și va prezenta dificultăți în aplicare, care va trebui să includă cât mai puțin posibil sensul de responsabilitate din partea medicului și controlul din partea organismelor competente.

După cum se vede, multe persoane de știință și de bună voință par să se îndrepte spre același scop, care, și în problemele privind moartea, corespund exigențelor respectului față de viață.

Efectele drogului și experiențele celor drogați

Din cele mai vechi timpuri oamenii au căutat diverse posibilități pentru a se simți bine. Prin combinații de mai multe plante sau produși ai acestora s-a ajuns la drogurile din ziua de astăzi. În prima fază administrarea lor oferă o stare de relaxare euforică, senzații de putere fizică și psihică. Consumul frecvent duce la distrugerea organismului și apoi la moarte. Cele mai cunoscute droguri sunt heroina, cocaina, opiumul, crackul și morfina. Există totodată o serie de medicamente care acționează asupra sistemului nervos central, iar consumul lor duce la dependența persoanelor de administrarea permanentă a acestora. Specialiștii în domeniu au clasificat drogurile după efectul produs asupra sistemului nervos central, după originea produsului, după regimul juridic al substanțelor și după dependența generală.

Deși sunt capturate anual cantități mari de substanțe stupefiante, prin România se tranzitează droguri în cantități impresionante. Se știe că peste tot în lume cantitatea descoperită este mult mai mică față de cea care ajunge la consumatori. După 1989, România s-a transformat dintr-o țară de tranzit în piață de desfacere și într-un adevărat depozit al drogurilor. În ceea ce privește cantitatea confiscată, cannabisul este pe primul loc: peste 17,5 tone, urmat de cocaină- peste 800 kg, heroină - peste 600 kg, și opium aproape 17 kg. Au rămas celebre cazurile traficantilor depistați la vamă, care aveau o rețea formată la care s-au găsit peste sute de kilograme de droguri. Majoritatea traficantilor urmează ruta balcanică care traversează fosta Iugoslavie.

Cocaina – cel mai vechi drog

Arbustul de coca a fost descoperit de arheologi cu 3000 de ani înainte de Cristos. Inițial se mestacau frunzele arborelui, iar în anul 1859, vienezul Albert Niemann a extras cocaina din frunzele de coca. Atunci era folosit ca anestezic local. Acest arbust ajunge până la 1-1,5 metri înălțime și se răspândește prin semințe. Sunt recoltate doar frunzele. El crește pe platourile Anzilor din America de Sud, în nord-vestul Braziliei, în Columbia și Ecuador.

Cocaina cu o puritate de 10-30% e vândută în pachetele mici de hârtie sau aluminiu. Ea poate fi inhalată sau prizată, iar cea sub formă de clorhidrat poate fi injectată. Consumul ei înlătură starea de oboseală și dă iluzia de mulțumire, dar apar tulburările de judecată și comportament. Duce la apariția bolilor de tahicardie, hipertensiune, hipotermie, dilatarea pupilelor și transpirații. La doze mari apar convulsiile iar consumatorii pot muri de stop cardiac sau respirator. Dependența se instalează rapid și este foarte puternică.

Alt arbore ale cărui frunze sunt consumabile este **khatul**. Crește în Cornul Africii, Africa Orientală și Madagascar. Frunzele sunt consumate în stare proaspătă și sunt foarte nocive pentru organism. Efectul durează un timp foarte scurt, motiv pentru care utilizatorii mănâncă zilnic 300-400 grame. Inițial, frunzele creează o stare euforică, treptat se instalează faza de iluzii, însă după ce trece efectul khatului apare o stare depresivă. Provoacă tulburări digestive, boli cardiovasculare și tulburări mentale ireversibile.

Crack-ul este un derivat al cocainei, un drog puternic denumit “piatră”. Este un amestec de cocaină cu bicarbonat de sodiu sau amoniac și se găsește sub formă de pietre de culoare albicioasă, bej sau brună. Pietricelele se introduc în țigări și se fumează simplu sau cu narghileaua. Inhalarea vaporilor de crack afectează SNC în câteva secunde și duce la o senzație de putere, crește apetitul sexual și apar halucinațiile. După consumarea efectului se accelerează ritmul cardiac, apar tremurări, amețeli diaree, grave tulburări pulmonare, pierderea în greutate, paranoia. Dependența fizică și psihică este puternică, iar supradozajul provoacă moartea.

Opiul sau opiumul se găsește din abundență în “Triunghiul de Aur” - Myanmar, Thailanda, Laos -, în “Cornul de aur” – Afganistan, Pakistan, Iran, în Mexic, Liban etc. Opiul se obține din capsulele verzi ale macului opiaceu. La zece zile după căderea petalelor se crestează capsulele și se recoltează substanța albă din interior, care devine brună în contact cu aerul. Opiumul brut se modelează în formă de turte sau batoane, iar opiumul preparat se fumează. Această substanță este folosită și în industria farmaceutică. Consumatorii au senzații de euforie, iar pe termen scurt folosirea acestui drog provoacă amețeli, cefalee, vărsături, depresia centrilor respiratori. Creează atât dependență fizică, cât și psihică.

Diacetilmorfina, cunoscută sub numele de **heroină**, e un drog depresor al sistemului nervos central. Administrarea periodică distruge atât de mult organismul încât se poate spune că durerea nu mai are limite. Diacetilmorfina era folosită în medicină de pe la sfârșitul anilor 1800, împotriva tusei, pentru astmatici și tuberculoși. În prezent ea se fabrică clandestin, iar pe piața neagră există patru sortimente, în funcție de gradul de puritate. Cea mai căutată e heroina cu gradul de puritate de până la 60%. Heroina poate fi fumată, inhalată, prizată sau injectată. Heroina injectată provoacă persoanelor reacții violente, de plăcere, de bine etc. Urmează câteva ore când apar senzații de relaxare, dar după câteva doze, organismul cere mărirea cantității administrate. Ca reacții adverse sunt: îngustarea pupilei, depresia centrilor respiratori, încetinirea ritmului cardiac, hipertensiunea. În timp se constată tulburări intestinale și urinare, hemoragii, septicemii, SIDA, etc. Orice supradoză poate provoca moartea.

Morfina este un alcaloid al opiului și destul de rar folosită în medicină. Este o pulbere de culoare albă, bej sau maro care se poate injecta sau administra pe cale orală. Morfina are efecte analgezice și calmante puternice, dar creează o depresie a centrului respirator. A fost izolată prima oară la începutul secolului XIX și acum este utilizată în mod special pe post de drog. Excesul duce la apariția toleranței, a dependenței puternice fizice și psihice.

Tot pe post de depresoare ale sistemului nervos central, narcotraficanții utilizează o serie de medicamente. Acestea sunt medicamentele pe bază de opiu sau derivați ai săi, medicamentele morfinice, barbituricele, tranchilizantele, hipnoticele și metaqualona. Ele se găsesc în farmacii sub formă de siropuri, supozitoare și drajeuri.

Medicamentele pe bază de *codeină* administrate în doze mari provoacă toxicomania. **Codeina** este un alcaloid al opiului și este utilizată în tratamentul de dezintoxicare, ca medicament de substituție. **Barbituricele** au fost descoperite în anul 1903 și erau folosite în medicină pentru tratarea epilepsiei și insomniei. Barbituricele se pot folosi simple sau în combinație cu heroină, alcool, cofeină sau amfetamină. Metaqualona este un sedativ puternic care se găsește sub formă de pudră.

Cannabisul este folosit din cele mai vechi timpuri, fiind un produs extras din culturile de cânepă. Cânepa este cultivată atât pentru utilizarea

industrială, dar și ilegal pentru obținerea drogurilor. Important este faptul că partea superioară a frunzei de cânepă e acoperită de niște peri din care provine rășina în care se găsesc cannabinozii. Practic, din cannabis se obține iarba de cannabis, rășina de cannabis (**hașișul**) și uleiul de cannabis. Consumarea acestora provoacă reacții similare cu cele ale excesului de alcool: excitație, euforie, confuzie mentală, beatitudine, depresie, somn. Urmările nefaste pentru organism sunt: perturbarea memoriei, probleme cardiovasculare, afecțiuni oculare, afecțiuni bronhopulmonare, diminuarea rezistenței imunitare etc.

Tot dintre substanțele stupefiante fac parte și *LSD-25* fabricat dintr-o ciupercă parazită a secarei cu proprietăți halucinogene, *fenyclidina* sau *PCP*, un produs sintetic, *peyotl* și *mescalina*, alcaloizi extrași dintr-un cactus acru creează halucinații vizuale și senzoriale, *ciupercile psilocybe* cu proprietăți halucinogene și inhalații, cum ar fi cleiurile pentru mochete, eterul, acetona, kerosenul etc.

Absolut toate drogurile distrug organismul uman și culminează cu moartea. Dependența apare foarte repede, motiv pentru care traficanții ajung să vândă aceste substanțe la prețuri fabuloase. Deși la nivel mondial s-au luat măsuri de combatere și prevenire a fenomenului drogurilor, a devenit un adevărat flagel care nu poate fi controlat.

Lupta antidrog

Neobosite, telexurile și faxurile agențiilor de presă din întreaga lume transmit, zi și noapte, printre altele, știri și imagini legate de atotprezentul și crudul zeu modern – DROGUL. În mod cert, viteza și extinderea toxicomanilor, cu alcool și droguri, constituie pentru condiția umană cel mai periculos flagel, pe de o parte, prin efectele degenerative ale structurii biologice umane, pe de alta, prin forța de proliferare a agresivității și violenței în societatea contemporană. Toxicomaniile par să fie cancerul care suprimă nu numai organismul consumatorului de droguri, dar și mai ales psihicul acestuia, prin dezorganizarea tragică a personalității umane. Comisia de Experți a Organizației Mondiale a Sănătății definește toxicomania ca “o stare psihică și uneori și fizică, care rezulta dintr-o interacțiune între un organism viu și un produs psiho-afectiv, caracterizată prin modificarea comportamentului, prin alte reacții care conțin întotdeauna o dorință

invincibilă de a utiliza drogul în mod permanent sau periodic, cu scopul de a simți efecte psihice și de a scăpa de izolare”.

Firește, comunitatea mondială nu a putut rămâne în expectativă în timp ce calamitatea drogurilor își extinde tentaculele. Ca atare, la ora actuală asistăm la o multiplicare neasemuită a acțiunilor naționale și internaționale de prevenire și combatere, coordonate și finanțate corespunzător. Și totuși, din păcate, tot mai multe rețele de traficanți se înfiripă în locul celor destrămate, tot mai mari sunt cantitățile de substanțe și produse cu conținut dependogen fabricate, tot mai mari, sunt deja fabuloase câștigurile organizatorilor traficului ilicit de droguri! Dar se impune reliefat faptul ca avertismentele asupra maleficității drogurilor nu sunt de dată recentă. Cele mai vechi aspecte de acest gen le putem întâlni chiar în “Odiseea”, în literatura romană, în unele lucrări apărute în Evul Mediu, dar veritabilul apel la vigilență adresat oamenilor datează în prima jumătate a secolului trecut. Deși inițial, lumea europeană avusese la dispoziție suficiente argumente privind efectele nefaste ale opiaceelor, în primul rând, dar și ale produselor obținute din cannabis, asupra sănătății, multă vreme nu s-a înregistrat nici o reacție reală, fie aceasta de natură politică, religioasă sau culturală din partea societății. Și dintr-o dată, două lucrări, cu caracter aparte, ambele apărute în Franța, îndrăznesc să dea valul seducător al drogurilor la o parte. În 1833, apare la Paris, “Istoria ordinului Asasinilor”, traducere din germană a operei lui J. de Hammer. 12 ani mai târziu, medicul, orientalistul și călătorul francez Jean Moreau de Tours descrie în “Hașișul și alienarea mentală” impactul aducător de dezordine mentală avut de acest drog asupra psihicului uman.

Semnalul de alarmă fusese tras astfel; de aceea, avertismentele care se înmulțesc sunt tot mai la obiect, chiar patetic, trezind atenția Europei și nu numai a acesteia. China poate fi considerată totuși, ca fiind primul stat din lume care, începând din secolul XVIII, a combătut cu fermitate, în mod constant, abuzul de opiu care făcea victime printre cetățenii săi. Această activitate trebuie apreciată și ca prima politică statală în materia combaterii abuzului de droguri.

În primii ani ai secolului nostru, cantitatea de opiu importată în Indochina franceză varia între 140.000-250.000 kg annual. Opiul era fumat de acum, alături de indigeni și de către coloniștii francezi. În Franța, localurile unde se fuma opiu, deschise în porturile comerciale, ca și în cele

militare, nu mai surprindeau pe nimeni. Sinuciderile, multe condamnări la pedeapsa temniței, pronunțate pentru fapte produse sub influența drogurilor, cereau o stăvilire a abuzului. Acest lucru va încerca să-l facă decretul emis în 1908 în Franța, act normativ care interzicea importul și vânzarea opiului, cu excepția scopurilor medicale, pedepsea deținerea, consumarea și îngăduirea consumului său. Măsuri asemănătoare vor fi luate în China printr-un decret imperial, datat 21 noiembrie 1906, iar în SUA, prin legea federală promulgată la 19 februarie 1909. Întrucât decretul din 1908 nu-și atinsese scopul, în Senatul francez, în 1911, intră în dezbateri o nouă lege. Din expunerea de motive desprindem că, opiul a devenit un pericol social iar reglementarea consumului acestui drog constituie o problemă cu caracter internațional, a cărei rapidă soluționare se impune națiunilor în care el face ravagii. Astfel, în 1912, douăsprezece state, printre care Germania, Anglia, Franța, Olanda, Portugalia, Rusia, dar și Italia, se întâlnesc la Haga. Din acest moment, cooperarea internațională în materie de control al drogurilor devenea o problemă de drept internațional prin semnarea *Convenției internaționale a opiului*. Tratatul în cauză prevedea în mod expres că producția ca și desfacerea opiului brut trebuiau supuse controlului național prin legi adoptate de fiecare stat în parte: fabricarea, vânzarea și consumul substanțelor și produselor cu conținut stupefiant (morfina, alte opiacee, ca și cocaina) trebuiau destinate exclusiv finalităților medicale ori altor scopuri legitime; fabricarea și comercializarea acestora erau în mod obligatoriu supuse unui sistem de înregistrare și licențiere.

Problematica drogurilor își va găsi locul și în *Tratatul de la Versailles*, care decidea ca “ratificarea tratatului echivalează cu ratificarea Convenției de la Haga”. Realitatea pașilor bine făcuți devenea din ce în ce mai vizibilă. Astfel, începând din 1920, anul intrării în vigoare a Tratatului semnat în Sala Oglinzilor din Palatul situat în grădinile Versailles și până în 1961, când va avea loc un alt eveniment cu semnificație mondială în instituirea controlului internațional asupra drogurilor, și anume semnarea *Convenției unice asupra stupefiantelor*, vor fi adoptate nu mai puțin de șapte noi acorduri și convenții. Acestea trebuie trecute în revistă, la deplina sa valoare, pe ultima și cea mai cuprinzătoare convenție, semnată în 1988.

Acordul de la Geneva din februarie 1925, precum și cel de la Bangkok, semnat la 27.11.1931, aveau ca sferă de aplicabilitate toate posesiunile și teritoriile din Extremul Orient ale statelor semnatare, pe

raza cărora fumarea opiului era încă temporar admisă. Ca măsuri preventive erau stabilite: instituirea monopolului statal pentru importul, vânzarea, distribuirea și fabricarea opiului. Altă gamă de măsuri limita chiar consumul propriu-zis. Astfel, se interzicea vânzarea opiului către minori, iar tinerii sub 21 de ani nu aveau voie să pătrundă într-o fumătorie de opiu.

Convenția internațională a opiului, semnată la Geneva, în 1925, extinde câmpul de aplicație al *Convenției de la Haga* și asupra frunzelor de coca și cânepii indiene, interzicând uzajul acestora în alte scopuri decât cele medicale ori științifice. Guvernele sunt invitate să supună atenției *Comitetului Central Permanent al Stupefiantelor* statisticile anuale asupra producției interne de opiu, a frunzelor de coca și asupra fabricării, consumului și stocului de stupefiant. Din acest punct de vedere, convenția instituie regimul certificatelor de import și al licențelor de export, activitate care de acum înainte necesită aprobări guvernamentale pentru orice operațiune de o asemenea natură.

În *Convenția semnată tot la Geneva*, în 1931, vom întâlni două noi măsuri de poliție administrativă, astfel:

- părțile trebuie să-și stabilească o administrație specifică națională, având drept sarcină principală aplicarea prescripțiilor convențiilor internaționale și supravegherea comerțului cu droguri;

- să organizeze lupta împotriva toxicomaniei la nivel național, luând orice măsură considerată necesară în scopul împiedicării dezvoltării acestui fenomen.

Următorul pas în instituirea controlului internațional al stupefiantelor va fi consacrat represiunii propriu-zise a traficului ilicit. Astfel, *Convenția pentru pedepsirea traficului ilicit de droguri dăunătoare*, semnată la Geneva, în 1936, cerea pedepsirea severă a traficantilor. Această Convenție a fost ultimul tratat încheiat sub egida Societății națiunilor în domeniul stupefiantelor. În urma ultimului război mondial, nou înființatei Organizații a Națiunilor Unite îi revenea și sarcina să edifice, în continuare, controlul internațional în materie de droguri. Astfel se va crea *Comisia de Stupefiant*, care, în anul 1964, va începe studierea procedurii de urmat pentru punerea sub strict control a unor droguri, produse cu caracter dependogen, anterior necunoscute, obținute în laboratoare de către cercetători. Se semnează în acest scop în 1948 *Protocolul de la Paris*,

iar în 1953 *Protocolul de la New York*. Numai șapte țări – Bulgaria, Grecia, Italia, Iran, Turcia, URSS și Iugoslavia – sunt autorizate să producă pe teritoriul național opiu destinat pentru export. Același Protocol conferea Comitetului central Permanent al Opiului – ale cărui funcții sunt exercitate astăzi de Organul Internațional de Control al Stupefiantelor (OICS) – posibilitatea de a lua măsuri adecvate de supraveghere și să aplice, în anumite cazuri, embargoul asupra importului sau exportului de opiu.

Convenția unică asupra stupefiantelor, adoptată în 1961 la sediul Națiunilor Unite, integrează obligații contractuale în întregime noi:

- completarea regimului pentru evaluarea suprafețelor cultivate cu mac opiaceu și fabricarea stupefiantelor sintetice;
- limitarea producției de opiu și distrugerea macului opiaceu și a canabisului cultivate în mod ilegal;
- alte măsuri destinate de a facilita procedura extrădării;
- măsuri vizând prevenirea abuzului de stupefiante și asigurarea unui tratament medical corect pentru toxicomani și reinserția socială a acestora.

Convenția din 1971 privind substanțele psihotrope va avea drept obiectiv principal plasarea sub un atent control internațional a drogurilor psihotrope, nesupuse regimului de Convenția unică din 1961. Este vorba de substanțele halucinogene, stimulente și depresoare ale sistemului nervos central. Motivația? Cunoaștem că barbituricele, amfetaminele și tranchilizantele de toate felurile dădeau naștere în ultimele două decenii la abuzuri serioase. Acestea li se adaugă și LSD-ul (dietylamida acidului lisergic).

În 1972 Consiliul Economic și Social invita guvernele să ceară asistența ONU în domeniul stupefiantelor. Programul special de asistență tehnică cuprindea: oferirea serviciilor unor experți în materie, formarea de cadre pentru a răspunde problemelor ridicate de stupefiante, seminarii și reuniuni regionale, misiuni consultative și misiuni de formare profesională în diferite țări, precum și de burse de studii. Întrucât acest program a contribuit masiv la îmbunătățirea controlului internațional, fără însă a putea preveni apariția noilor droguri și extinderea traficului ilicit, s-a impus cu necesitate crearea în 1981 a *Fondului Națiunilor Unite pentru lupta împotriva abuzului de droguri (FNULAD)*. Obiectivele principale erau:

- limitarea ofertei de droguri din circuitul legal;
- transferul și fabricarea ilicită ori necontrolată;
- înlocuirea culturilor ori alte metode asemănătoare, precum și îmbunătățirea activității administrative și tehnice a organelor însărcinate cu combaterea traficului ilicit de droguri.

După ce în Declarația privind lupta împotriva traficului și consumului ilicit de droguri, Adunarea Generală a ONU afirma că aceste activități, prin amploarea și multiplele lor efecte pernicioase, s-au transformat într-o activitate criminală internațională, în anul 1985 va avea loc la Viena *Conferința internațională asupra abuzului și traficului ilicit de droguri*. În 1988 o nouă Convenție a Națiunilor Unite include a nouă dispoziție referitoare la depistarea, înghețarea și confiscarea bunurilor și mijloacelor financiare obținute de traficanți, deoarece aceștia se redresează mai greu după o astfel de lovitură decât atunci când li s-ar confisca chiar sute de kilograme de droguri.

În decembrie 1990 Adunarea Generală a Națiunilor Unite a creat Programul ONU pentru controlul internațional al drogurilor (PNUCID), care include, sub egida secretariatului Organului Internațional de Control al Stupefiantelor (OICS), divizia de stupefiante și Fondul Națiunilor Unite pentru lupta împotriva abuzului ilicit de droguri (FNULAD). Astfel, sub egida Națiunilor Unite își desfășoară activitatea o serie de organisme cu vocație mondială:

- *Comisia de stupefiante*, creată în 1946;
- *Organismul Internațional de Control Al Stupefiantelor (OICD)*, 1961;
- *Organizația Mondială a Sănătății (OMS)*.

Numeroase alte organisme ale Națiunilor Unite își aduc contribuția la lupta împotriva drogurilor: Organizația Internațională a Muncii, Organizația Națiunilor Unite pentru Educație Științifică și Culturală (UNESCO), Organizația Maritimă Internațională, Organizația Aviației Civile Internaționale, Organizația Națiunilor Unite pentru Alimentație și Agricultură, Programul Alimentar Mondial, programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare s.a.

Organisme inter-guvernamentale: Organizația Internațională de Poliție Criminală (OICP-INTERPOL), Consiliul de Cooperare Vamală (CCD) și Grupul de Acțiune Financiară privind albirea capitalurilor (GAFT).

Există de asemenea, o serie de organisme cu vocație continentală sau regională, ce cuprind Europa, statele americane, emisfera nordică și sud-estul Asiei, etc.

Data de 26 iunie a fiecărui an este considerată ca zi de luptă împotriva drogurilor, iar deceniul 1991-2000, de asemenea, ca o perioadă în care statele să desfășoare activități cu caracter preventiv și de informare a opiniei publice.

În România, cadrul juridic în domeniu este prevăzut de Codul penal, Codul Vamal, Legea 73/1969 privind stabilirea produselor și a substanțelor stupefiante, HG nr. 75/1991 privind stabilirea și sancționarea contravențiilor la normele privind regimul acestor substanțe, instrucțiunile Ministerului Sănătății nr. 103/1970 pentru executarea Legii 73/1969 și Decretul nr.466/1979 privind regimul substanțelor toxice.

Care este învățătura Bisericii creștine în privința folosirii drogurilor?
În cele ce urmează vom expune doctrina Bisericii în această privință.

Dimensiunea morală a fenomenului social

Biserica creștină condamnă pe aceia care folosesc drogul, distrugându-și astfel viața.

Însă vai pentru acela care ar îndrăzni să vorbească despre această “ciumă”, a drogurilor cum a fost numit acest fenomen fie în jurnalistică fie în oratorie mai mult decât în domeniul științific și medical! Și ajunge și mai rău acela care ar atrage atenția asupra “pedepselor lui Dumnezeu” cu care amenință Vechiul și Noul Testament: *“Și erau de față în acel timp unii care-I vesteau despre galileenii ai căror sânge Pilat l-a amestecat cu jertfele lor. Și El răspunzând, le-a zis: Credeți, oare, că acești galileeni au fost ei mai păcătoși decât toți galileenii, fiindcă au suferit acestea? Nu! Zic vouă; dar dacă nu vă veți pocăi, toți veți pieri la fel”*(cfr. Lc.13,1-3); *“Iar Isus, răspunzând, le-a zis: Adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință și nu vă veți îndoi, veți face nu numai ce s-a făcut cu smochinul, ci și muntelui acestuia de veți zice: Ridică-te și aruncă-te în mare, va fi așa. Și toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi”* (cfr. Mt.21,21-22) Și de asemenea, pe cei care încalcă poruncile divine în forme și în măsură prea aberante de la norma morală, care este cea mai clară expresie a “voinței veșnice

de bine”: un semn, o “voluntas signi”, cum o numește Sf.Toma, “o voluntas beneplaciti” (cf.I.,q. 19, aa.11-12): adică a Binelui însuși întrucât este voit, iubit, cerut și poruncit de Creatorul și Stăpânul lumii și al omului.

Refuzul de a lua în considerație noțiunea de pedeapsă, este un semn de frică, și deci o fugă de transcendent, pentru acela care reduce existența și comportamentul omului, deci și relele sale, la un nivel care se poate numi biologic, făcând abstracție de problema sufletului, a conștiinței, a datoriei morale, a mântuirii. Și aceasta este o pretenție de “intelectuali”, sau de fabricanți de opinie, așa numiți “laici”, care nu schimbă o virgulă la realitatea raportului relelor noastre și a bolilor noastre cu ordinea morală și chiar teologică pe care cu atâta dezinvoltură o violăm, ca și cum nu ar fi evident că orice deviere de la legile naturii, sunt totdeauna încălcări ale legii lui Dumnezeu. Această deviere comportă o dezordine, o descumpănire, o ruptură a echilibrului, care trebuie reparată datorită exigenței imanente a naturii înseși și a originii acestei naturi care este în Dumnezeu. Acela care nu vrea să facă referire la Dumnezeu, și în cazul nostru, care refuză conceptul de pedeapsă care vine de la El, va trebui să admită că bolile – și în special anumite boli – apar ca rezultat al dezordinilor, pentru care natura se răzbună. Iar naturii nu poți să i te adresezi cu rugăciuni pentru a invoca clemență și milă, așa cum poți să procedezi cu Dumnezeu: natura nu se îmblânzește, ea trebuie îngrijită, vindecată. Acest fapt este admis și practicat și de creștinul credincios, care însă nu-și închide ochii la fondul problematicilor, la văzul lucrurilor care “în cer și pe pământ merg dincolo de filozofia noastră”, cum spune Hamlet, sau de biologia noastră. Acest fapt nu înseamnă că ideea pedepsei divine trebuie să fie aruncată ca un pietroi teologic asupra sărmanilor care au contactat bolile și asupra tuturor acelor care sunt în pericol de a cădea victime ale epidemiilor, în deosebi atunci când acestea sunt foarte periculoase și repugnante. Toți sunt “aproapele nostru”, semenii noștri pe care înainte de toate trebuie să-i iubim și să-i îngrijim. Însă, aceasta nu exclude faptul ca în același timp să li se recomande legile lui Dumnezeu și să fie atenționați, ei și toți, chiar la nivelul opiniei publice, în ceea ce privește exigențele moralei creștine care stau la baza întregii vieți.

De altfel nu se poate să nu încerci un sentiment de consternare și de milă față de atâtea sărmene victime ale imprudenței, uneori ale viciilor,

dar cum este cazul drogului, al unei mode foarte rele, care este un autentic joc de-a pierderea vieții, mai ales pentru cei tineri care se lasă mai ușor atrași în această cursă, și pentru familiile lor care în general sunt implicate și consternate de drama fiilor lor.

Cauzele recurgerii la drog sunt multiple, individuale și sociale, psihologice și morale, și adesea unite chiar cu condițiile familiilor, așa cum rezultă din cercetările și analizele datelor culese în acest domeniu. Nu este datoria noastră de a le expune aici. În domeniul moralei sociale și a vieții trebuie să abordăm problema drogului ca o formă de auto-apărare somatică, biologică, psihică, spirituală și să ne întrebăm dacă este admisibilă, din partea societății și a Statului, toleranța acestui fenomen, foarte dăunător pentru indivizi, dar care îmbracă și caracterul unui enorm pericol social.

Punctul de pornire, pentru orice discurs în această privință, este cel al dreptului datorie al sănătății pentru fiecare persoană și al apărării sale din partea societății și a Statului în orice cetățean, în special în cei neapărați, printre care se numără mai ales tinerii.

Datoria de îngrijire a sănătății

Se poate spune că îngrijirea și păstrarea sănătății intră în domeniul datoriei care provin din cea fundamentală a conservării vieții, și care cade sub porunca Decalogului: **“Să nu ucizi”** – porunca a V-a. În sens pozitiv, aceasta înseamnă: **respectă viața tuturor, începând cu a ta.**

În mod tradițional, această poruncă și datorie referitor la respectarea vieții a fost considerată validă împotriva oricărei forme de mutilare a trupului (privarea de organe și de membre, sterilizarea, frustrarea de funcțiuni vitale, etc), rămânând valide cazurile de sacrificare a unei “părți” pentru binele “întregului”, adică al trupului, atunci când un membru sau un organ este foarte nociv sănătății și vieții înseși. S-a ajuns chiar să se încline balanța în favoarea admiterii posibilității pedepsei cu moartea atunci când erau cauze juste, decât să fie permisă mutilarea, chiar în cazul “legii talionului” asupra căreia se extindea umbra moravurilor barbare (cf. II-II, q.65, a.1. În chiar această chestiune, Sf.Toma examinează liceitatea pedepsirii persoanelor (de la părinți la fii) și a înmormântării (sechestrarea de persoane): ibid. aa. 2-3).

Însă, porunca privește nu numai integritatea trupului, ci și prosperitatea sa, nu numai funcționarea organelor, și se poate spune și prestața somatică chiar sub aspectul estetic, în rațiunea (motivația) fie a dreptului datorie al sănătății, fie al conviețuirii familiale și sociale. Se poate spune că există o datorie a “sănătății bune”, care trebuie păstrată sau restabilită în măsura posibilităților omului. Ea comportă obligativitatea apărării de boli și infirmități, și a preocupării de a le vindeca atunci când se contractează. Impune un comportament, un sistem de viață și de muncă, un anumit tip de plăcere și de distracție, care să nu fie nocive pentru sănătate. În sfârșit, cere o ținută a ambientului familial, de lucru, social, recreativ, atmosferic, etc., care nu numai să nu dăuneze, ci să fie benefică organismului, sănătății fizice și psihice, vieții spirituale și păcii.

Din această exigență a unei sănătăți bune, parte integrantă a “ființei bune”, au apărut medicina, chirurgia, igiena, profilaxia, ecologia, dozarea echilibrată a muncii și a odihnei, căutarea și prescrierea alinării și a “recreației”. Totul în baza principiului conservării vieții.

Tutelarea socială a dreptului la sănătate

Conservarea vieții este o datorie, dar și un drept primar al omului (cf. Sf.Toma I-II, q.94, a.2), pe care societate modernă simte obligația de a-l apăra în baza conștiinței dobândite referitor la misiunea sa de a asista pe toți membrii săi, în măsura necesităților lor “de la leagăn – și chiar din sânul matern – și până la mormânt”. Pentru creștini, este vorba despre o extindere socială și politică a “faptelor de milostenie trupească”, totdeauna prescrise, printre care este și grija față de cei bolnavi.

Este un drept proclamat și în documentele societății internaționale, în special referitor la copii, cum ar fi în Declarația Națiunilor Unite despre Drepturile Copilului din anul 1959, unde, după recunoașterea copilului ca nevoiaș “al unei protecții juridice adecvate, fie înainte ca și după naștere”, Principiul al nouălea, spune așa: “Copilul trebuie să fie protejat împotriva oricărei forme de neglijență, cruzime sau de exploatare. El nu trebuie să fie supus la nici o formă de exploatare. Copilul nu trebuie să fie inserat în activitatea productivă mai înainte de a fi ajuns la o vârstă minimă adaptată. În nici un caz nu trebuie să fie constrâns sau autorizat să-și asume o

ocupație sau o misiune care să-i dăuneze sănătății sale sau să-i împiedice dezvoltarea sa fizică, mentală ori morală”.

La treizeci de ani după aceea, pe data de 20 noiembrie 1989, Adunarea Generală a Națiunilor Unite a aprobat noua Convenție Internațională asupra Drepturilor Copilăriei, în care este afirmat dreptul copiilor la sănătate și necesitatea de a-i apăra “împotriva tratamentelor rele, a abandonării, violenței fizice, morale și sexuale, a muncii la negru, a prostituției, drogului, traficului de minori...”. Aceste documente sunt semn al timpurilor: *în negativ*, pentru că denunță existența oribilelor delikte comise împotriva copiilor; *în pozitiv*, pentru că atestă că s-a maturizat și la nivelul instituțiilor internaționale – deși printre incertitudini și contradicții – cum ar fi confirmarea nereușită a dreptului la protecție a practicilor avortive, conștiința datoriei sociale și politice de apărare a drepturilor lor.

La rândul său, Constituția României, scoate în evidență printre datoriile statului, apărarea sănătății cetățenilor (cf. art. 43,45 ca și cea a mediului înconjurător, a copilului și a familiei. Și cf. Codului familiei art.97 ș.u., de aici a urmat o serie întreagă de legi ca răspuns la necesitatea de a asigura, pe cât posibil, condiții bune pentru ambientele de locuit, de studiu, muncă, odihnă, joacă, petrecere a timpului liber, și chiar de detenție; de a crea structuri și infrastructuri urbane care să permită o viață sănătoasă cât mai mult posibil; de a combate factorii care lezează sănătatea, de ex. zgomotul, mirosurile urâte, murdăria, mormanele de gunoarie pe străzi, poluarea atmosferei, contaminarea apei, a terenului, a produselor agricole, impracticabilitatea străzilor, traficul haotic, viteza excesivă, etc.: o imensă arie de probleme pe care societatea modernă trebuie să o caute să le rezolve în numele dreptului la sănătate al cetățenilor. Pare o acțiune supraomenească.

Datorii și obligații ale cetățenilor

Rezolvarea problemelor sociale ale sănătății este fără îndoială imposibilă, dacă cetățenii – indivizi, famili, grupări – nu se angajează în colaborarea și în observarea legilor destinate înseși apărării lor fizice, psihice și spirituale. La rândul lor, legile sunt necesare și trebuie să fie raționale, posibile și oportune.

Dreptului fiecăruia și al tuturor, îi corespunde o datorie a fiecăruia și a tuturor de a respecta viața și de a avea grijă de sănătatea lor și a altora.

Pentru sine însuși, fiecare are datoria morală de a se hrăni, îmbrăca, adăposti, munci, odihni, distra într-o măsură corespunzătoare exigențelor sănătății proprii și în consecință de a evita mâncăruri, băuturi, comportamente, practici hedoniste, care prin însăși natura lor, sau prin abuzul lor, dăunează în mod grav organismului sau psihicului. Aceasta este valabil mai ales pentru diferitele substanțe toxice și narcotice, care nu pot fi folosite decât din motive terapeutice și sub control medical.

Fiecare dintre noi trebuie să contribuie la protejarea altora și în special a celor tineri și neexperimentați, în toate modurile posibile, conform capacităților și condițiilor în care se află; începând de la educația familială și școlară și de la acțiunea culturală și socială, pentru a ajunge la toate formele de luminare, de sfat, de publicitate și propagandă, de asistență (faptele de milostenie sufletească: a sfătui pe cei care stau la îndoială; a învăța pe cei neștiutori; a dojeni pe cei păcătoși; a mângâia pe cei mâhniți; a ierta celor ce ne-au supărat, a suferi cu răbdare nedreptatea; a ne ruga lui Dumnezeu pentru cei vii și pentru cei morți) pentru cetățeni obișnuiți, și la măsurile legislative, politice, administrative pentru cei care au misiunea de a conduce.

Este evident, că oricine vinde substanțe nocive sănătății, este vinovat de lezarea dreptului la viață, așa cum se întâmplă în cazuri de alimente și de băuturi care conțin substanțe toxice, este ușor să se depășească frontierele delictului (cf. Codului penal art.308-309-313).

Același lucru trebuie spus și pentru acela care cu știință transmite germeni infecțioși care molipsesc și atacă sănătatea altuia, în special atunci când aceasta se întâmplă în legătură cu viciul, așa cum se întâmplă în domeniul bolilor venerice și SIDA. În aceste cazuri, mila față de victime, nu poate să facă abstracție de reprobarea cea mai clară față de responsabilii propagării acestor boli.

Societatea, și prin ea Statul, are datoria de a interveni pentru a apăra pe cetățeni de toți posibii semănători de boli și de moarte.

Datoriile societății

Este de datoria Statului ca administrator al bunurilor comune, și a tuturor grupurilor organizate din care este alcătuită societatea, să se angajeze în lucrarea de prevenire, de îngrijire, de asistență instituțională, dar și de promovare și susținere a colaborării din partea “voluntarilor”, în special prin aceste obiective:

- Să împiedice răspândirea de substanțe nocive, de boli, de comportamente care lezează sănătatea fizică și psihică a cetățenilor (cel puțin în măsura în care s-a încercat întotdeauna, de ex. împiedicarea otrăvirii fântânilor).
- Să se educe și să se ajute indivizii, în special cei tineri, să evite pericolele bolilor înfrânându-se în raporturile lor, dar și îngrijindu-se la timp, să se dezintoxice, să accepte să fie internați în acest scop pentru a se însănătoși.
- Să creeze structuri publice, să încurajeze și să susțină pe cele create din inițiativa voluntarilor în scop terapeutic.
- Să pedepsească în mod exemplar pe vânzătorii și distribuitorii de substanțe toxice și de narcotice, dar și pe conturbatori și contaminatorii publici, pe contravenienții inveterați ai legilor emise pentru apărarea sănătății în special referitor la comportamentul în mediile și locurile publice: aceasta este valabil pentru abuzurile referitor la alcool, tutun, igiena publică și mai ales drogul.

Dacă lipsește severitatea legii în aceste domenii, nu se va reuși niciodată să se obțină nici chiar o singură schimbare de atitudine și tendință din partea poporului.

Într-un chip special consumul de droguri, grele sau ușoare, așa cum se obișnuiește să se facă deosebire între ele, consum ilicit și păcătos pentru oricine, în afară de cazurile de terapie controlată de către medici, are o relevanță socială. De aceea, acest consum trebuie prevenit, combătut și reprimat de autoritatea căreia îi este încredințată grija binelui comun și apărarea celor mai slabi, a celor neapărați, și chiar a indivizilor tentați sau deja victime ale drogurilor, pentru a-i salva din condiția lor de condamnați la dezastrul fizic și moral. Nu trebuie exclus faptul că pentru binele lor. Aceștia trebuie încredințați de către autoritate unor institute adaptate, unde să poată fi reeducați și recuperați la o viață normală și mai fericită. Și nu

lăsați în voia lor, în numele unei false libertăți, conform căreia, pentru a fi logici, au dreptul de a se droga, de a se ruina, de a provoca nenorociri în familie și în societate. Unii afirmă că această libertate ar trebui să fie numărată printre “drepturile cetățeanului”, și chiar ale omului – ceea ce este fals și greșit interpretat!

De asemenea, nu se poate pretinde ca intervenția Statului să se reducă la o simplă acțiune de recuperare, după ce a permis folosirea liberă a drogului, fie și numai în mici doze, și deci să fie făcut responsabil de nenumăratele cazuri de toxico-dependențe, cu toate consecințele pe care le comportă pentru indivizi, familii și societate. Folosirea drogului trebuie declarată ilicită conform legii civile și descurajată și prin sancțiuni penale, sancțiuni care să fie date proporțional cu diferitele cazuri de delict.

Statul nu poate să dea legi și să pună interdicții care nu sunt însoțite de sancțiuni, ca și cum autoritatea ar fi în mod exclusiv de ordin filozofic și moral. Domeniul de acțiune al Statului este cel juridic, iar legea, deși trebuie totdeauna să se inspire din imperative de ordin moral, trebuie să fie întărită cu eficacitate. Pe de altă parte, dacă s-ar permite și numai folosirea unei “modice cantități” de drog, nu numai că s-ar deschide ușa pentru toate abuzurile, dar ar slăbi însăși conștiința morală despre iliceitatea drogului ca rău pentru individ și pentru societate.

Sancțiunile care trebuie date, nu înseamnă în mod necesar închisoare sau alte forme de segregare. Statul poate impune celor drogați, care nu sunt vinovați de alte delikte, să se supună măsurilor de reeducare și celor terapeutice, în structuri adaptate pe care este de datoria lui să le creeze sau să le folosească acolo unde există din inițiativa unor persoane sau grupări sociale. Instituțiile publice și voluntariatul se pot implica astăzi din plin în acest domeniu, dar și acestea au nevoie de suportul unei legi care, pe de o parte, să stabilească certitudinea dreptului și să fixeze norme valide pentru toți, iar pe de altă parte, să sprijine cu adevărat acțiunea de protecție și de recuperare.

Prin urmare, trebuie restabilit conceptul de punibilitate al folosirii drogului, împotriva mentalității favorizante de permitere legală a acelei “cantități modice”, prin care s-a răspândit convingerea că “drogarea nu este un rău”, nu este o încălcare a legii, nu este un păcat. Dimpotrivă, tocmai la acest punct de pornire trebuie să revenim, pe căile moralei și ale dreptului: răul încălcării legii și al păcatului este la originea aproape a

tuturor nenorocirilor, chiar de ordin somatic și psihic. Și, fără a cădea totuși sub tirania vechilor și noilor “tabu”-uri, trebuie să ne păzim de rău, de păcat – și să continuăm în a-I cere lui Dumnezeu să ne elibereze de rău, așa cum ne învață Isus să facem, în rugăciunea “*Tatăl nostru*” – pentru a păstra sau recupera sănătatea nu numai a sufletului, dar și a trupului. În sens pozitiv, corespondentul acestei eliberări și victorii asupra răului, constă în acele vechi și mereu actuale virtuți ale cumpătării, sobrietății, austerității, care asigură măsura corectă (medium rationis) în folosirea lucrurilor și deci și în plăceri (cf. Sf. Toma I-II, q. 64, a. 2). Și în o altă virtute fundamentală a dreptății care face să se respecte valoarea obiectivă a lucrurilor (medium rei – cf. II-II, q. 58, a. 19), în raporturile cu toți și în special cu Dumnezeu, Autorul și Stăpânul a toate, chiar și a vieții. Viață care trebuie să fie “administrată” cu înțelepciune și corectitudine de către acela care știe că a primit-o ca pe un patrimoniu care nu trebuie delapidat, ci să-l facă să aducă rod în timp, pentru veșnicie. Aceste virtuți au o relevanță politică a lor, din care motiv în filozofia greacă, reluată de Sf. Toma, se numeau “virtuți politice” (cf. I-II, q.61, a.5).

VALOAREA ETICĂ A COMPORTAMENTULUI ȘI A ÎMBRĂCĂMINTEI

O problemă de virtute

Pentru ameliorarea calității vieții și pentru a face plăcută conviețuirea în cadrul familiei și societății vin în ajutor normele de comportament învățate de codul bunelor maniere, dar mai înainte de el, cele învățate de tradițiile sănătoase ale familiilor care se îngrijesc să dea copiilor o “educație bună”. Ele constituie obiectul unor virtuți uitate, pe care Sf. Toma le descrie ca demnitate, sociabilitate, amabilitate, eutrapelie (= virtutea bunei cuviințe în a vorbi și a te comporta; cf. *Summa Theol.*, II-II, qq. 102, 106, 114, 145, 160, 168, 169).

Este tot atât de recomandabilă virtutea care te face să găsești și să urmezi modul corect (modestia) și în a te îmbrăca și împodobi, problemă în jurul căreia se pot crea echivocuri, care duc apoi sau la un excesiv rafinament (finețe), sau la o excesivă nepăsare, la luxul în garderobă, în a fi în pas cu moda, în ceea ce privește cosmetica, etc. sau la neglijență. Virtutea slujește să creeze și să mențină măsura justă, echilibrul sănătos.

Aici vorbim despre etica (care poate fi și ascetică) îmbrăcămînții, care în tradiția creștină a fost dictată în special pentru femeie, dar validă și pentru bărbat.

Exemplul Bisericii lui Cristos

În această privință ne poate fi utilă îndreptarea privirii spre conduita urmată de Biserică de-a lungul secolelor în “împodobirea” edificiilor sfinte, dar și a persoanelor sfinte, nu fără o anumită varietate de stiluri și modă, în raport cu condițiile culturale și spirituale ale timpurilor.

Este vorba de modurile de a se îmbrăca și despre hainele pe care Biserica a știut să le aleagă și cu care a îmbrăcat pe oamenii săi, făcând vizibilă parcă misterul intim al spiritualității, care în contemplațiile profetice este îmbrăcat întru totul de splendoare: “*Plină de slavă este fiica împăratului, perle și veșmânt de aur este îmbrăcămîntea ei*”, cântă Psalmul 45, pe care Sf. Părinți îl vor interpreta adesea cu referință la Biserică. Iar în Apocalips, Sf. Ioan vede “*coborând din cer, de la*

Dumnezeu, cetatea sfântă, Noul Ierusalim (imagine a Bisericii), pregătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei” (cfr. Apoc. 21,2). De asemenea, tot despre ea spune că este ca “o femeie îmbrăcată în soare, cu luna sub picioarele ei, iar pe cap are o coroană de douăsprezece stele” (cfr. Apoc. 12,1). Și privind viitorul triumf al binelui, aude o voce puternică, voce care strigă: “Să ne bucurăm, să ne veselim și să-L preamărim (pe Domnul Dumnezeuul nostru), pentru că a sosit ora nunții Mielului; mireasa lui s-a împodobit, I-a fost dat să se îmbrace cu în strălucitor și curat”. “Inul strălucitor – conchide vizionarul – sunt faptele bune ale sfinților” (cfr. Ap. 19,7-8).

Astfel este descris misterul Bisericii, - în imagini de frumusețe - de care este luminat și-și lasă amprenta în structura sa vizibilă pe pământ: Liturgia sa, “eticheta” sa, hainele sale, stilul său de viață, pentru că intima realizare a frumuseții spirituale (“faptele drepte ale sfinților”) nu poate să rămână fără eficacitate expresivă, ci dă viață fie artei fie modurilor de a se îmbrăca, adică unui mod de a se comporta, de a se exprima, de a se îmbrăca conform inspirației principiilor interioare generatoare de cultură, de spiritualitate.

Motivația interioară a modei

Atât despre îmbrăcăminte cât și despre modă se poate spune că ele nu aparțin sferei unei pure exteriorități, ci ele desfășoară o funcție care derivă din profunzimea spiritului capabil de a găsi căile pentru a se îngriji de exigențele fie de igienă, fie de pudoare, fie de frumusețe, în forme mereu noi, bogate de genialitate și fantezie, dar revelatoare a unei culturi, spiritualități și credințe. Natural că totdeauna este posibilă trădarea sau sufocarea glasului spiritului, dar rar în acest caz se deliniază o adevărată și durabilă frumusețe, în timp ce ochiul este limpede și inima curată. Iar sufletul plin de realități nobile și sănătoase, sub impulsul geniului, se eliberează în lume energia invizibilului care-și lasă amprenta asupra vieții și istoriei, artei și folclorului, modului de a se îmbrăca și a îmbrăcămintei, oglindind parcă în sine în mod stabil frumusețea spirituală și transmițându-I prin limbaj eficace cuvântul inefabil.

Așa a fost mai ales în lumea “latină”: acesta este un termen, care exprimă nu numai o arie geografică, ci o întreagă orientare ideală

caracterizată de sensibilitatea față de valorile frumuseții, dar în același timp de simțul “măsurii”, de echilibru și de realism. În lumea latină se verifică cazul tipic al corespunderii intime și cauzalității reciproce între moravuri și îmbrăcăminte, sub acțiunea creștinismului, care nu numai că a impregnat cu principiile sale religioase cultura și viața, dar a primit și valorificat toate formele de adevăr și frumusețe umane, fie revelând sensul lor cel mai profund ca manifestări ale lui Dumnezeu cel invizibil, fie chemându-le să simbolizeze și să cvazi-sensibilizeze splendoarea slavei sale misterioase.

Îmbrăcăminte Sfinților

Așa a fost pentru moravuri, așa și pentru îmbrăcăminte, care este expresie a moravurilor: ambele au fost influențate de valul de spiritualitate pe care creștinismul l-a răspândit în lume, dar asumate pentru a traduce și a vehicula în forme sensibile intima contemplare a misterului de har și de puritate, care parcă se întrupează în figurile Sfinților, Îngerilor, Prea Sfintei Fecioarei.

Îmbrăcăminte dată de-a lungul secolelor acestor figuri de către pictură, sculptură și de alte arte înrudite, exprima o mentalitate, un spirit, moravuri, contribuind astfel încât să transpară splendoarea divină a sufletului, ca printr-un fel de reproducere a ceea ce s-a întâmplat în Cristos, atunci când, urcat pe un munte înalt (Tabor) împreună cu cei trei ucenici, a permis să apară din sufletul său slava divină. *“Și în prezența lor s-a schimbat la înfățișare, iar fața lui strălucea ca soarele și hainele lui au devenit strălucitoare ca lumina”* (cfr. Mt.17,2). Arta nu a putut niciodată să reînnoiască această minune, nici chiar prin revelarea întregului mister chiar al unui simplu om. Însă rămâne acel tip suprem – *transfigurarea lui Cristos Om-Dumnezeu* – din care să se inspire și să se lumineze în orice formă de artă, chiar și în arta bunei îmbrăcări, modă care, așa cum a spus Papa Pius al XII-lea, este *“expresia estetică a moravurilor”*. Și ca atare a avut reflexe magnifice și nemuritoare în artele frumoase ale lumii clasice și latine, mai ales în acele “figuri feminine de o indiscutabilă valoare estetică, unde îmbrăcăminte, purtând amprenta pudorii creștine, este un ornament demn al persoanei, cu care frumusețea se contopește ca într-un unic triumf al demnității minunate” (cf. *“Discorso*

Etica și spiritualitatea modei

Prin urmare, poate exista o etică și o spiritualitate a modei, care are ca element al său de bază fidelitatea față de legile morale și se poate plăsmui în acela care are sufletul plin de sensibilitate artistică și în același timp deschis spre cultul vieții interioare și al rugăciunii, până în zonele în care poate să-și ia valoarea de simbol și instrument reprezentativ al minunățiilor lui Dumnezeu.

Însă în timp ce la acele înălțimi, îmbrăcămintea parcă-și pierde materialitatea sa, ca și cum și ea s-ar fundamenta în lumina transparentă a spiritului, de-a lungul întregului drum până la acele culmi, moda trebuie să găsească lumina sa călăuzitoare și puterea sa moderatoare într-o virtute care să-i determine și să-i garanteze armonia intimă.

Este vorba despre virtutea modestiei, care dă atât comportamentului cât și îmbrăcăminții măsura cuvenită, așa cum explică Sf. Toma de Aquino în chestiunea dedicată tocmai valorii morale a îmbrăcăminții (cf. *Summa Theol.* II-II, q.169, aa.1-2). Urmându-l pe Sf.Paul el nu ezită să spună, că pentru o femeie este un exercițiu de virtute faptul de a se îmbrăca și a se comporta astfel încât să-i placă bărbatului și deci să facă existența mai plăcută și dulce: *"Și este împărțire: și femeia nemăritată și fecioara poartă grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu duhul. Iar cea care s-a măritat poartă grijă de cele ale lumii, cum să placă bărbatului"* (1Cor. 7,34). Într-o anumită măsură, această viziune se poate extinde la toate femeile, chiar și la cele nemăritate – și de altfel și la toți bărbații – fie în vederea întâlnirii necesare pentru actualizarea vocației la căsătorie, fie pentru a face conviețuirea mai frumoasă și mai atrăgătoare. În acest sens s-a scris că varietatea modei feminine este ca aceea a florilor care înfrumusețează pământul.

Natural că există și linii de conduită și limite care trebuie observate. Sf.Toma cunoaște și arată dificultatea problemei pe planul practic, în care de multe ori nu se vede clar limita dintre ceea ce este onest și ceea ce este vicios, conform diversității persoanelor, condițiilor și timpurilor. Pentru a face parcă și mai complexă problematica, astăzi intervin și factori străini,

cum ar fi interesele economice, care adesea fac să se piardă din vedere idealul chiar și în acest domeniu. În timp ce pe de altă parte, virtutea modestiei, dând modei măsură și echilibru, garantează mai bine însăși pozitivitatea estetică, întrucât *“sobrietatea este dota cea mai bună a artei”*, spunea Papa Pius al XII-lea (Discursul citat mai sus, p.580). Este vorba de a găsi printre atâtea elemente de relativitate, un absolut. Acest absolut nu poate consta decât în binele care trebuie făcut mereu și tuturor, conform preceptului Învățătorului divin, urmând cea mai genuină și sinceră înclinație a spiritului victorios asupra interesului, care, și în acest domeniu al modei – trebuie s-o spunem clar și astăzi – poate duce la rău, scandal și la pierderea sufletului.

Moda în slujba binelui

În fond, totul se reduce aici, pentru că aici există criteriul de evaluare și motivul alegerii. Ajutorarea propriilor frați în bine este o mare datorie, atât pentru autorii cât și pentru cei care se folosesc de creațiile modei. Orientarea modei în acest sens este lucrarea care are toată măreția unui adevărat apostolat.

De aceea, Papa Pius al XII-lea, spunea *“apare providențială lucrarea persoanelor, pregătite din punct de vedere tehnic și creștin, persoane care-și propun să contribuie la eliberarea modei de tendințe care nu sunt recomandabile. Persoane care văd în modă în primul rând arta de a ști să te îmbraci, al căror scop este desigur, deși parțial, cel de a scoate în evidență într-un mod moderat frumusețea trupului uman, capodopera creațiunii divine. Însă acest fapt astfel trebuie realizat încât să nu rămână ofuscat nimeni ci, dimpotrivă, să fie exaltat – după cum se exprimă Principele Apostolilor – “podoaba netrecătoare a unui suflet blând și pașnic, care este de mare preț în ochii lui Dumnezeu”* (Discursul citat p. 574-575). Toată semnificația spirituală pe care o poate avea moda, ca și moravurile, este cuprinsă în aceste cuvinte citate mai sus, cuvinte care nu neagă nimic din ceea ce este autentic și pozitiv în valoare umană, ci îi arată intima finalitate orientativă. A face creatura umană prețioasă și dragă în fața Aceluia care a iubit-o veșnic și a chemat-o la gloria spiritului.

Starea de sănătatea a lumii

De mai mulți ani se repetă deseori apelurile referitoare la “starea de sănătate” a lumii precum și avertismentele despre amenințările care planează asupra omenirii de astăzi și de mâine. Unele invenții sunt foarte autoritare pe plan științific și trebuie luate în serios, și pentru faptul că sunt mai presus de raza de instrumentalizare politică la care este supusă astăzi chiar și problema ecologică.

Un mod de evitare a dezastrului ar consta în realizarea în scurt timp a fuziunii nucleare controlate. Este vorba de a crea un “soare” în laborator, a cărui energie va fi de un milion de ori superioară oricărei energii. Acest tip de reacție a fost deja experimentat în sens degenerativ prin bomba cu hidrogen; dar astăzi este vorba de a face ceva care să funcționeze ca o bombă, menținând însă controlul perfect asupra efectelor sale. Adică trebuie actualizat un proces în care iau naștere mai degrabă nuclee și nu atomi. Este tocmai ceea ce face soarele. Trebuie să-i furăm o rază și să-i reproducem forța. “Dumnezeu însuși – spunea savantul Rubbia, care a primit premiul Nobel – a hotărât că aceasta va fi singurul mijloc (singura modalitate) de producere a energiei: de fapt 99,99% din energia universală este dată de stele, care nu sunt altceva decât centrale de fuziune” (cf. “Epoca 2, 20 febr.1989, p.5).

Alte apeluri, alte strigăte de alarmă. Conform raportului “Future Environments for Europa” (Viitoare ambiente pentru Europa) redactat de către un grup de studiu IASA din Viena (Institutul internațional pentru analiza aplicată a sistemelor), condițiile atmosferice din Europa sunt destinate unei schimbări radicale. În anul 2030 în Scandinavia și în Rusia, temperatura se va ridica cu 6 grade: se vor dezgheța ghețarii și va crește nivelul mării. În sud, căldura va face să crească seceta și vor fi mult mai grave problemele de aprovizionare cu apă. Vor fi ierni lungi și uscate urmate de ninsori disproporționate la sfârșitul primăverii, vor fi secete estivale întrerupte de furtuni devastatoare, călduri africane, ceață și “smog” foarte puternic. Toate consecințele renumitului “efect de seră”, adică a progresivei supra-încălziri a atmosferei determinate de consumurile

crescând energetic și în special de sărăcirea ozonului asociată cu folosirea clor-flor-carburilor...În felul acesta ecosistemul nostru va fi tulburat din cauza dezordinei climatice care va produce o înspăimântătoare reducere a apelor, dispariția coastelor, ploii acide, expulzarea din teren de reziduuri toxice care au fost acumulate aici în tot secolul XX și care nu pot fi absorbite în cantități nelimitate” (cf. “Expresso”, 19 febr. 1989, pp. 190-196).

Însă această auto-degradare, această auto-devastare, sunt în curs în toate ecosistemele, la scară mondială. O hartă planetară nu ar face decât să mărească descrierile făcute, iar cifrele oferite pentru fiecare țară și regiuni despre aerul poluat, terenul copleșit de refuzuri, apa infectată, mări “eutrofizate” (adică pline de elemente nutritive care duc la o excesivă proliferare de vegetale planctonice și alge, și relativa reducere de oxigen pe fundul mării, care comportă mortalitatea peștilor și a altor organisme, și deci putrefacții și infectarea apei și a aerului; și în felul acesta și fluviile și lacurile cu apele lor ajung într-un proces crescând de poluare. De asemenea există alte forme de poluare: cea acustică, cauzată de zgomotul tot mai mare în special în orașe: cea a spațiilor locuibile, din cauza construcțiilor concepute ca niște cutii închise care nu favorizează schimbarea aerului; cea climatică cu degradarea datorată “*efectului de seră*”, dar și a continuei intensificări a consumului de combustibil pentru transporturi și de energie electrică în timpul verii; cea ambientală care cunoaște verificarea rapidă a fenomenelor “extreme”, cum ar fi valurile de căldură, de frig, aluviunile, seceta...De asemenea nu putem uita problemele puse de producerea și de folosirea energiei nucleare.

Așa cum este descrisă, starea de sănătate sau mai bine zis de infirmitate a lumii fizice desigur că nu este încurajatoare, iar perspectivele viitoare sunt prezentate în culori și mai sumbre: apocaliptice și dantești, și de o gravitate mult mai mare, pentru că incizia științifică a analizelor și previziunilor angajează mintea mult dincolo de posibilitățile fanteziei și protecției.

Nu se poate să nu simțim datoria etică individuală și colectivă de a lucra pentru restabilirea raportului corect între om și natură. Însă un atare raport recere o reflecție asupra lumii ca o creație a lui Dumnezeu și o reorânduire a ideilor și conduitei practice față de Creator. O etică ecologică

poate să se dezvolte dintr-o nouă viziune religioasă a creației, ca dimensiune completă a slujirii vieții care trebuie actualizată și în raportul cu natura și cu toate lucrurile.

Datele biblice

Pe măsură ce ne reculegem într-o considerație asupra noastră înșine și asupra lumii, liberi de obsesia unei munci zilnice adesea dezumanizante; deci pe măsură ce ne recâștigăm dimensiunea umană în viziunea lucrurilor, descoperim un adevăr fără de care nici că s-ar putea trăi: că lucrurile sunt făcute pentru om și trebuie să slujească vieții. Este o intuiție primordială a spiritului uman, care poate fi dovedită cu datele etnologiei și antropologiei culturale, dar care ușor devine pentru fiecare experiență și stimulent de reflecție. De asemenea este și o afirmație biblică, care este un nucleu al revelației divine – obiect de credință pentru creștini – care fondează raportul dintre om și Dumnezeu în marile religii monoteiste și în special în creștinism.

Cunoaștem prima pagină din acea epopee a creației lumii și a aurorii istorice a Israelului, care, transmisă secole de-a rândul pe cale orală, a fost adunată prin secolul VI a.C. de către un necunoscut compilator evreu, care a adus ușoare retușuri acelor tradiții, dar fără a înlătura din ele nici savoarea primitivului, nici vigoarea venei poetice din care izvorăsc – triburi de păstori, beduini ai pustiului, spirite contemplative – nici semnificația religioasă care o aveau pentru triburile și poporul care le-au fost păzitori și transmițători.

Cartea Genezei spune:

"L-a început Dumnezeu a creat cerul și pământul...Dumnezeu a spus: Să fie lumină, și s-a făcut lumină...Dumnezeu a spus: Să fie în mijlocul apelor o tărie care să separe apele de ape. Și așa a fost...Apoi Dumnezeu a spus: Să fie uscatul. Și așa a fost. Iar Dumnezeu a numit uscatul "pământ" iar masa de ape a denumit-o "mări". Și a văzut Dumnezeu că este bine. Și Dumnezeu a spus: Pământul să odrăslească verdeață, iarba care să producă semințe și pomi fructiferi...Și așa a fost...Și Dumnezeu a spus: Să fie luminători pe firmamentul cerului ca să se deosebească ziua de noapte și să fie semne ale anotimpurilor, zilelor și anilor și să slujească ca luminători pe firmamentul cerului ca să lumineze pământul. Și așa a fost...Apoi

Dumnezeu a spus: Să mișune apele de o mulțime de ființe vii și păsările să zboare pe pământ și pe întinsul cerului. Astfel Dumnezeu a creat cetaceele mari și toate ființele vii care viermuiesc și mișună apele după specia lor și toate zburătoarele după soiul lor...Și a spus Dumnezeu: Pământul să producă animale vii după specia lor: animale domestice, reptile și fiarele pământului, după specia lor. Și așa a fost...Apoi Dumnezeu a spus: Să-l facem pe om după chipul nostru, după asemănarea noastră: să stăpânească peste peștii mării și păsările cerului și peste toate reptilele care mișună pe pământ. Și Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, după chipul său l-a creat Dumnezeu; l-a creat bărbat și femeie. Și Dumnezeu le-a spus lor: Fiți roditori și vă înmulțiți și umpleți pământul și supuneți-l și stăpâniți peste peștii mării și peste păsările cerului și peste toate vietățile care se mișcă pe pământ.

Și a mai spus Dumnezeu: Iată eu vă dau toate ierburile care fac sămânță de pe toată suprafața pământului și toți pomii care au roade cu sămânță în ele: acestea vă vor sluji ca hrană...Și așa a fost.

Și a privit Dumnezeu la toate câte le făcuse și iată erau foarte bune” (cfr. Gen.1,1-31).

În acest cadru primitiv al cosmologiei biblice, pământul este conceput ca o insulă imensă în mijlocul Oceanului universal. În jurul acestuia Munții veșnici susțin Firmamentul, în care-și au reședința Stelele și în special Soarele și Luna. Dincolo de el este Oceanul ceresc, având în mijloc Muntele lui Dumnezeu, sau Cerul Cerurilor. Noi, după Copernic și Galileo, după Einstein și călătoriile spațiale, putem face să cadă întreg aparatul cosmografic al acestui tablou, dar nu putem permite să se usuce în noi înșine sensul poetic al creației pe care acea descriere îl comunică, poate tocmai pentru că este primitivă, și de asemenea putem încă și mai puțin subevalua semnificația religioasă pe care ea o conține și care are reflexe imediate chiar și asupra aceluia ansamblu de valori, probleme, de planuri referitor la ambientul natural al omului, care astăzi sunt obiect de studiu pentru ecologie.

Pe scurt, oare ce ne spune Biblia? Ne spune următoarele:

- În creație, totul este lucrarea lui Dumnezeu, totul este făcut de El conform unei finalități și a unui plan, deci nu la întâmplare, nu din joacă, ci cu o rațiune de a fi.

- Această rațiune de a fi a tuturor lucrurilor constă în slujirea omului, dar într-un sistem de armonie universală, în care fiecare ființă trebuie să-și desfășoare existența sa conform propriilor legi, astfel încât și omul, care este pus de Dumnezeu în grădina mistică a Edenului, trebuie *“să-l cultive și să-l păzească”* (cfr. Gen.2,8-15). Chiar și după păcat, care din cauza omului, a atras un fel de blestem asupra pământului, astfel încât el produce pentru el *“spini și pălămidă”*, omul va trebui să continue să-l muncească, chiar dacă prin trudă (cfr. Gen.3,18), într-un fel ca pentru a-l răscumpăra de blestemul pe care l-a atras asupra lui, și în același timp să asculte de vocația divină de supunere a lumii și ca și cum s-ar spune pentru reînnoirea perenă – și nicidecum distrugerea – tuturor lucrurilor.
- Însă în lume există o enigmă, un fond misterios, care în reprezentarea scenică a Edenului este numită: *“arborele vieții, arborele cunoașterii binelui și răului”* (cfr. Gen.2,9.17). Este misterul raportului dintre conștiință și Dumnezeu, dintre relativ și absolut, dintre descoperirea umană și activitatea și destinația divină, pe care religia biblică a făcut-o perceptibilă într-un mod uluitor, și spre care nu se va putea să nu se revină pe nenumărate căi, chiar și în afara religiilor istorice. De ex: pe cele ale filozofiei, psihologiei, istoriei, științelor naturale, care, în fond, nu fac decât să abordeze din mai multe laturi acea unică întrebare fundamentală rămasă însă nesoluționată: *Quid est Homo?* Cine este omul? În cazul pe care-l tratăm suntem nevoiți să culegem din acele date biblice motivația pentru o altă considerație privind raporturile dintre religie și ambientul natural.

Ambientul este pentru om

Am văzut că lucrurile sunt pentru om: toate lucrurile, cele ale naturii și cele pe care omul în colaborare cu natura, le produce. Lucrurile luate în individual, apropiate și îndepărtate (chiar și *“luminătorii cerului”*), și luate și în ansamblul lor; deci imensul cosmos, dar încă mai mult acea parte umilă dar uluitoare parte a cosmosului care este *“Terra”* – *“Pământul”*, și ceea ce înconjoară *“terra”*, *“marea”*, atmosfera, spațiul și tot ceea ce populează și umple de viață, de fecunditate și de frumusețe această *“Terra”*.

În măsura în care acest ansamblu de lucruri, de elemente, îl atinge pe om și-i slujește subzistenței sale, aceasta îi constituie ambientul său. Care ambient conform Bibliei, este în favoarea omului, pentru binele omului, chiar și atunci când din cauza omului devine dur, arid și dificil ca un lagăr de muncă. Însă “binele omului este un ansamblu de valori inseparabile, care cuprinde suflet și trup, viață interioară și relații externe, exercițiu libertății și disciplină socială, bunăstare economică și culturală, moralitate și religiozitate. Un “tot” de neînfrânt, chiar dacă în cadrul său se pot verifica istoricește diversități de alegeri, dozaturi, atribuiri de importanță diferitelor grupuri de valori. În orice caz, un tot care, tinde prin natura sa spre o culme, sau un fond (cum îi spun misticii), spre care duc multe drumuri, dar în care se găsește totdeauna enigma care trebuie rezolvată în funcție de viață și nicidecum de moarte: cea a cunoașterii, sau mai bine zis a conștiinței.

Prin urmare, echilibrul dintre ambientul natural și om trebuie înțeles și realizat ținând cont de această dimensiune a omului, care s-ar putea numi infinită și veșnică: cea a spiritului în care *“arborele cunoașterii”* înflorește mai ales ca *“o sfântă cunoaștere de sine și a lui Dumnezeu în sine”*, așa cum spunea Ecaterina de Siena, adică ca act religios, plin de valoare etică (cf. Ecaterina de Siena “Lettere” 51, 365 etc).

Ecologia și religia

Ecologia, care vrea să fie tratare despre ambient sau încă și mai bine zis, despre casa omului (ecologia de la oikos = casă, locuință) care trebuie să fie pământul, lumea, are prin urmare tangențe cu religia, pentru că are tangențe cu omul, care nu este numit “homo oeconomicus, homo technicus, homo socialis”, ci și “*homo religiosus*” pentru că este “*homo sapiens*”. De asemenea conform Sf. Paul, nu este numai “*homo naturalis sau carnalis*” ci și “*homo spiritualis*”, adică dotat cu o misterioasă facultate interioară – spiritul sau “*pneuma*” – superioarei purei inteligențe și conștiințe umane, prin care poate percepe “*cele ce sunt ale spiritului lui Dumnezeu*” (cfr. 1Cor.2,14).

De fapt, fiecare poartă în sine experiența minunatelor contacte cu Dumnezeu – sau cel puțin cu sine însuși, în “eu”-l său profund, unde însă a găsit fără îndoială misterul, și deci umbra lui Dumnezeu. Contacte avute într-un ambient natural, în special într-un ambient care s-ar putea defini în

starea inocenței creaturale: piscurile imaculate ale Alpilor, solemnitățile profundă a unei păduri, malul unui fluviu, cerul înstelat, sau chiar o simplă vie pe colinele Moldovei, sau trei pini înșirați la rând la rând sub un clar de lună.

Fiecare știe din experiența proprie că lucrurile, și ambientul pe care ele îl constituie în jurul omului, sunt mai ales pentru bucuria sa interioară, pentru rugăciunea sa.

Iar istoria religiilor ne atestă că din timpurile așa numite primitive și până astăzi, ființele umane au simțit atracția unor “locuri” mai pur naturale pentru practicile lor de cult, în cadrul și în afara tradiției iudeo-creștine. Oamenii s-au rugat nu numai pe munții Bet-El (cfr. Gen. 12,8; 13,5), sau pe Sinai, ori pe colinele Sionului; dar și pe Garizin (cfr. In. 4,20), pe malurile râului Gange, în pădurile Amazoniei, pe dulcele coline africane sau moldovene. Și chiar și atunci când Isus a proclamat venirea unei religii noi, cea a adorației lui Dumnezeu - care este Spirit – “*în duh și adevăr*” (cfr. In. 4,24), el însuși, fără a refuza drept loc de rugăciune Templul, recunoscut de el drept “*casă de rugăciune*” (cfr. Lc.19,46) – definiție de bază pentru întreaga artă sacră de-a lungul secolelor – a dovedit că iubește înălțimea muntelui, malul lacului, deci într-un cuvânt, solitudinea – mai ușor de găsit într-un ambient sănătos, curat, am spune virginal – pentru convorbire sa cu Dumnezeu, pe care el îl simțea și-l numea mai ales “*Tată*” și de asemenea pentru anumite colocvii mai intime cu cei pe care-i alesese ca ucenici și apostoli ai săi. De asemenea, și în “poezia” sufletului său, Isus culegea din ambientul natural imaginile cele mai vii pentru a explica ucenicilor și mulțimilor, adevărurile etice și religioase chiar și cele mai înalte cu o vivacitate, spontaneitate și transparență inegalabile. În acest sens ne amintim de parabolele sale.

Prin urmare, ambientul natural este propice vieții spirituale a omului și trebuie considerat ca atare de toți cei care își propun un studiu și o acțiune de ordin ecologic pentru a păstra sau recrea echilibrul între natură și om.

S-ar putea spune că deja din această considerație se deduce o exigență de ordin etico-religios referitor la conservarea, îmbunătățirea, dezvoltarea ambientului natural, în conformitate cu porunca divină transmisă de Cartea Genezei, pentru că prin cea mai înaltă expresie a vieții sale spirituale – rugăciunea și contemplația – omul are nevoie de un ambient potrivit.

Trebuie adăugat imediat că o conștiință religioasă sănătoasă, poate să recunoască ținând cont de ceea ce Geneza subliniază de ea însăși, de propria experiență și reflecție anume că lucrurile și ambientul pe care ele îl alcătuiesc sunt un dar al lui Dumnezeu. Deci această conștiință nu poate să nu perceapă motivațiile cele mai înalte ale datoriei de respect față de natură, în care descoperă – dacă nu chiar divinitatea însăși, așa cum s-a întâmplat în diferite forme de panteism religios – cu siguranță manifestări și chiar daruri generoase și deci puncte de contact cu omul din partea lui Dumnezeu.

Sensul sacralului poate fi mai mult sau mai puțin ușor dezvoltat conform diferitelor tipuri de cultură și de civilizație. Ba chiar ca percepție a unui “halou” special de forță cutremurătoare și în același timp fascinantă care operează în anumite lucruri, sau în anumite locuri, poate să cunoască crize foarte profunde și probabil să dispară, așa cum prevăd mulți pentru civilizația secularizată de astăzi. Dar s-ar putea spune că tocmai secularismul contemporan, poate determina descoperirea unei dimensiuni religioase, care dincolo de sfera sacralului, se găsește în toate lucrurile – datorită referirii lor ontologice spre divinitate. Mai ales omul este acela care subiectivizând referirea ontologică, adică conștientizând-o, acceptând-o, modelându-și viața conform ei, actualizează religia în sens psihologico-etic. De aceea, și raportul cu lucrurile, cu ambientul, își găsește în fondul religios al spiritului uman motive transcendente care impun respectul față de lucruri, îi interzic devastarea sau degradarea, ajută la descoperirea funcțiunii lor – așa de adesea scoasă în evidență de creștinii mistici – o funcțiune de scară pentru “*ascensus mentis in Deum*”, adică înălțarea minții la Dumnezeu.

Neidentificarea naturii (arbori, animale, munți, picătura de rouă, sisteme stelare și solare, apele fluviilor etc.) cu Divinitatea, în timp ce este salvată mai bine realitatea pozitivă și autonomia existențială a lucrurilor, permite și impune să le tratăm pe planul etic cu respectul sensului ontologic, care constă în raportul esențial cu Divinitatea care le fondează esența (acel “quid” al lucrurilor) și ființa lor (existență reală a celui “quid”, care este participare la Divinitate).

Aici discuția ar porni spre un plan metafizic, pe care în prezent ne mulțumim că l-am atins doar în treacăt, pentru a reveni imediat la problema

ecologică și să spunem că ea nu privește numai lucrurile, natura, dar, și mai ales, un alt termen cu care se stabilește echilibrul ambientului, adică pe om. Adică, este vorba despre salvarea omului de la amenințarea “morții biologice”, fie și numai de la gravele carențe și suferințe pe care mulți le prevăd ca nu prea îndepărtate dacă nu se oprește procesul intervențiilor dezordonate în sistemul armonios al lucrurilor. Etica creștină îl atenționează pe om asupra datoriei de a-și salva *viața sa de om*, chiar și pe pământ, extinzând până la orizonturile ecologiei valoarea poruncii decalogului, care este și un principiu de drept natural: “Să nu ucizi”. Aceasta poate cere din partea omului un autocontrol chiar și în stăpânirea sa asupra pământului. Ba chiar s-ar putea spune o nouă stăpânire de sine tocmai pentru a-și asigura beneficiile cuceririlor pe care le-a reputat în lucrarea de “*stăpânire a pământului*” (adică a naturii, materiei, biologiei etc.), la care conform Bibliei a fost chemat, însă pentru binele propriu integral și nicidecum pentru distrugerea proprie. Omul este chemat să facă deșertul să înflorească, nu ca pustiul să se extindă pe toată fața pământului!

Credem că trebuie să adăugăm aici că și în acoperirea pământului cu beton armat, în ridicarea de fabrici și furnale, în descărcarea tuturor poluantelor rezultate din imensa mașinărie care slujește pentru producerea de bunuri, omul trebuie astăzi să-și amintească faptul că, după spusa lui Isus, “*viața valorează mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea*” (cfr. Mt. 6,25). Prin urmare, el trebuie să simtă nevoia redescoperirii unei lumi alcătuite din realități frumoase care nu trebuie distruse, și care există și în timpul industrializării. Lumea asupra căreia însuși Isus ne invită să reflectăm, atunci când spune: “*Priviți la păsările cerului: nu seamănă, nu seceră, nu adună în hambare, iar Tatăl vostru creșterea le hrănește...Priviți cum cresc crinii în câmp: nu muncesc, nu torc, și totuși vă asigur că nici chiar Solomon, în toată slava sa nu a fost îmbrăcat ca unul dintre ei...*” (cfr. Mt. 6,26-30).

Este clar că nu este vorba de blocare a procesului de dezvoltare economică și tehnologică, ci de stabilirea unei ierarhii, a unui echilibru: “*Oare nu valorați voi mai mult decât toate acestea?*” (cfr. Mt. 6,26). “*Sic vos non vobis*” – aceasta ar voi să ne-o spună și să ne-o repete.

Problema urbanistică și exigențele spiritului

Gândul – sau poate nostalgia – “*crinilor câmpului*” și “*păsărilor cerului*”, dar și a atâtor multe alte lucruri pe care cei mai mulți le-au pierdut: aurora, apusurile de soare, foșnetul frunzelor, explozia de flori primăvara etc., ne determină să facem un pas mai departe spre o ecologie cu dimensiune umană, inspirată din religie. Am dori să spunem că și dezvoltarea industrială și urbanistică de astăzi – care este enormă – ar trebui să se realizeze în respectul față de ambientul natural cu motivația nu numai a sănătății fizice și psihice dar și a celei spirituale a omului. Ne referim la salvagardarea facultății sale de a percepe glasul lui Dumnezeu, a capacității sale de a se ruga.

În această lumină, problema urbanistică ia aspecte importante, de care vor trebui să țină cont cei care contribuie la construirea de noi cartiere și la extinderea orașelor: legislatori, antreprenori publici și privați, arhitecți proiectanți, etc., și într-un anumit sens toți cetățenii.

În trecut, adesea, orașele și alte aglomerații umane s-au format în jurul unor centre de viață religioasă sau a unor alte semne sfinte: Delfi, Benares, Mecca, Ierusalim, Roma, Lourdes... și chiar și în noile dezvoltări luate în epoca modernă, nu rareori păstrează un climat mistic în centrele lor istorice, sau cel puțin în anumite puncte caracteristice ale lor, cum ar fi piețele catedralelor (ne gândim la Reims, la Chartre, la Siena, Assisi), porticurile interioare, mănăstirile, moscheele cu minaretele lor, “dagotas” budiste etc.: și peste ele, peste întinderea imensă a caselor și fabricilor, peste traficul cu zgomotul său asurzitor al străzilor, se mai aude încă uneori sunetul clopotelor sau cântecul unui “muezin” care invită la rugăciune.

Orașele moderne se formează conform altor perspective și scheme, și chiar și orașele vechi, care par zdrobite de noile construcții și invadate de un trafic fără noimă, riscă să-și piardă suflul de spiritualitate care le dădea un suflet și prin acest suflet, o înfățișare specifică, un sens propriu, o încântare inconfundabilă. Dar, poate că revolta ideală, pe care mulți oameni de bună voință o interpretează drept exigență mai mult sau mai puțin conștientă de cercuri mult mai mari, cuprinde și această cerință: să nu se ia orașelor vechi ceea ce este al lor și să se asigure orașelor noi o respirație fizică și spirituală: este vorba de spații verzi, de colțișoare mistice, de locuri memorabile ale istoriei civice și religioase, de spații deschise

spre natură, de căi de acces spre solitudini vaste, unde se poate gândi mai liber, bucura și ruga. Aceasta ar trebuie să fie “cetatea mai umană” care se dorește astăzi.

Omul nu trăiește nici numai cu pâine, nici numai cu rugăciune; nici numai cu aer oxigenat pentru plămânii săi, nici numai din extaze mistice. Echilibrul corect dintre om și ambientul natural, dirijat de un bine înțeles sens religios, dacă este un imperativ moral, este în primul rând o exigență a spiritului uman, care simte că este chemat să se realizeze în plinătate, totdeauna și în orice aspect al existenței. În acest sens, se poate spune că ecologia este strâns înrudită cu acel umanism integral, deschis transcendenței valorilor divine, însă prin aceasta nu înseamnă că este slăbit ca dezvoltare a culturii și spiritualității umane, care astăzi, mai mult decât ieri ne angajează pe toți spre studiu și muncă pentru a crea în lume condițiile unei vieți mai demne pentru acea ființă umană despre care Psalmul 8 îi cântă lui Dumnezeu în felul următor:

“Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu Le-ai întemeiat, îmi zic:

Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?

L-ai făcut cu puțin mai prejos decât îngerii, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el.

L-ai făcut să stăpânească peste lucrările mâinilor Tale; ai pus toate sub picioarele lui;

Oile și boii, toate; și deasemenea fiarele câmpului;

Păsările cerului și peștii mării, tot ce străbate cărările mărilor.

Doamne, Dumnezeul nostru, cât de minunat este numele Tău pe tot pământul!” (cfr. Ps.8, 3-9).

Ecologia și escatologia

Pentru conștiința creștină, angajamentul etic în orice domeniu ecologic: natural, agricol, marin, montan, terestru, spațial etc., intră în planul providențial, care-și are centrul în Cristos, iar sfârșitul în glorificarea finală în El – care “șade la dreapta Tatălui” – a neamului omenesc și a întregului univers. Prin urmare, ecologia are o proiecție în escatologie, ca și celelalte forme de viață și de acțiune în istorie: personale, sociale, politice,

economice, religioase, active, contemplative, penitente etc.: totul converge spre unicul focar, care coincide cu izvorul de la care provin toate: Dumnezeu.

Este cunoscut adevărul cuprins în relatările biblice despre originea și primele trăiri ale neamului omenesc, în descrierile apocaliptice despre sfârșitul său, în doctrina Noului Testament care ne dă cheia de interpretare a istoriei vechi și noi.

Adam și Eva au primit în custodie pământul (cfr. Gen. 1,28), ca loc al muncii lor ordonate și al domniei lor fericite. Neascultând de Dumnezeu au căzut într-o stare de dezordine interioară, căreia i-a urmat o lipsă de armonie și într-un anumit sens o ostilitate a pământului față de ei (cfr. Gen. 3,17.19; 4,12). Întreaga creație a fost angajată în păcatul omului, cel puțin în ceea ce privește raporturile cu neamul omenesc. Sfântul Paul spune că devine supus legii caducității *“creatura vanitate subiecta est”* (cfr. Rm. 8,20-21), și că totul așteaptă, împreună cu omul, să fie eliberat de o atare supunere, participând la slava fiilor lui Dumnezeu. Cartea Apocalipsei descrie această nouă condiție a slavei viitoare (cfr. Apoc. 20,1-15; 21,1-8) în *“ceruri noi”* și în *“pământ nou”* anunțate de Sf. Petru (cfr. 2 Petru 3,13), ecou al profetului Isaia (cfr. Is. 65,17; 66,22).

Însă Sf. Paul ne aduce la cunoștință că prin moartea și învierea lui Cristos s-a realizat, *“în radice”*, o realcătuire universală în virtutea reconcilierii dintre omenire și Dumnezeu, realizată de El: *“i-a plăcut lui Dumnezeu Tatăl... prin el și pentru el să le reîmpace toate, fie pe pământ, fie în cer, aducând pacea prin sângele crucii sale”* (cfr. Col. 1. 19-20). Prin urmare prin Cruce s-a realizat victoria asupra cauzei tuturor alienărilor care chinuie nu numai neamul omenesc, ci lumea întreagă și deci începutul unei reînnoiri a creației (cfr. Apoc. 21,5), a unei eliberări a ei de *“sclavia”* corupției și a morții (cfr. Rm. 8,21), a unei îndepliniri a vechii profeții prin care, așa cum spune Sf. Petru, *“așteptăm ceruri noi și un pământ nou, în care va locui stabil dreptatea”* (cfr. 2 Petru 3,13).

Spre această desăvârșire finală se mișcă și se desfășoară totul în istorie, ca și în orice viață. Creștinii știu că aceea este dimensiunea definitivă a toate, pentru că, conform spusei Sf. Paul, Dumnezeu Tatăl, *“ne-a făcut cunoscut misterul voinței sale, potrivit cu planul binevoitor de mai înainte hotărât de el, spre a-l împlini la împlinirea vremurilor: adică planul de readucere a toate sub un singur cap, Cristos”* (cfr. Efes. 1,9-10). *“Anakefaleiosis, recapitulatio”*: o expresie incomparabilă pentru

a spune că timpului dispersării și degradării, cauzate de păcat, i-a urmat timpul (*kairos*) reunificării în Noul Adam, Cristos. În acest proces de recompunere universală ne învață să ne inserăm, etica care se inspiră din Evanghelie. (Inspirația evanghelică a unei etice ecologice pătrunde mesajul pentru Ziua mondială a Păcii, mesaj scris de Papa Ioan Paul al II-lea la data de 5 decembrie 1989, cu titlul: *“Pace cu Dumnezeu Creatorul, pace cu întreaga creație”*).

COMPORTAMENTUL JURIDICFAȚĂ DE CEI BOLNAVI PSIHIC

În psihiatria contemporană, anumite capitole din psihiatria clasică (din care face parte și psihiatria judiciară), tind să se dezvolte, să se diferențieze și să devină adevărate subspecialități ale psihiatriei. Psihiatria juridică rezultă din colaborarea interdisciplinară a două discipline medicale și anume: psihiatria și medicina legală. Psihiatria judiciară este de fapt aplicarea psihiatriei asupra unor probleme de drept, de justiție.

În decursul istoriei societății omenești au existat variate legislații care dovedesc că justiția timpului și-a dat seama că delictele comise de bolnavii mintali nu pot fi sancționate cu aceleași metode ca cele comise de oamenii sănătoși mintal. Exemplele sunt numeroase. Este de ajuns să-l amintim pe cel mai cunoscut la noi și anume prevederile înscrise în Pravila lui Matei Basarab, în care se preciza că alienatul criminal nu trebuie să fie pedepsit cu închisoare, ci trebuie izolat și tratat în bolnițele vremii. Cu atât mai mult, odată cu evoluția omenirii către o viață civilizată, democratică și umanistă este prevăzută în toate legislațiile în vigoare aprecierea sănătății mintale a individului care a comis un act antisocial, bineînțeles, cu diferențe care țin de structura social-politică ce condiționează legislația statului respectiv.

În țara noastră, conduita și actele cetățeanului sunt apreciate conform cu drepturile și datoriile înscrise în legea fundamentală care este Constituția României, iar în caz de abateri constante și dovedite de organele în drept, acestea fac obiectul justiției, fiind soluționate conform codului penal, codului muncii și codului familiei.

Astfel, art.48 C.P. prevede că un individ nu răspunde de faptele sale dacă în momentul comiterii acțiunii, suferă de alienație mintală sau altă deficiență.

Art. 48 C.P.: Nu constituie infracțiune fapta prevăzută de legea penală, dacă făptuitorul, în momentul săvârșirii faptei fie din cauza alienației mintale, fie din alte cauze, nu putea să-și dea seama de acțiunile sau inacțiunile sale, ori nu putea să fie stăpân pe ele.

Este prevăzut de asemenea, că în cazul că autoritățile judiciare se îndoiesc de sănătatea mintală a inculpatului, acestea pot solicita o expertiză

psihiatrico-judiciară. Aceasta este efectuată de o comisie de trei medici și anume: doi psihiatri și un legist care, în urma examinării subiectului, emit actul cerut de justiție (conform codului de procedură penală și Decretului 446/1966).

Tehnica acestei experiențe trebuie să fie însușită de orice psihiatru practician, dat fiind obligația pe care o poate avea la un moment dat sau permanent, de a participa la emiterea acestui act. Principalele indicații metodologice le vom schița în paragraful următor.

Ne interesează acum conținutul teoretic al expertizelor, cu alte cuvinte, ne putem întreba de ce pentru aceeași faptă comisă societatea și justiția ei trebuie să trateze diferențiat pe omul sănătos față de bolnavul mintal și mai mult decât atât, de ce nu este aceeași conduită față de toți bolnavii mintali, cu alte cuvinte, de ce responsabilitatea față de actele comise este în funcție de sănătatea mintală a subiectului. Aceasta reprezintă de fapt o concluzie bazată nu numai pe tradiția istorică a dreptului, ci ea devine tot mai convingător fundamentată de progresele pe care un mănunchi de discipline antropologice (psihiatria, psihologia, criminologia) le-a adus în definirea noțiunii de personalitate umană. Nu ne putem îngădui să intrăm în detalii, dar vom încerca să arătăm, care e raționamentul care a dus la această concluzie. Se știe că singurul temei al răspunderii penale este comiterea unei infracțiuni.

Infracțiunea este fapta care prezintă pericol social (prevăzută de legea penală), faptă care a fost săvârșită cu vinovăție. De înțelegerea și dovedirea acestor două caracteristici ale faptei, depinde considerarea ei ca infracțiune și deci includerea ei în circuitul juridic.

Prima caracteristică a faptei, pericolul social, înseamnă că prin comiterea ei se aduce o atingere (prejudiciul) uneia din cele patru valori fundamentale pe care le apără legea penală: statul; proprietatea; ordinea de drept; persoana și drepturile acesteia.

Psihiatria ca și psihologia postulează că un adult matur, normal psihic, conține în orientarea caracterului său (format prin experiența vieții și educația complexă și continuă pe care i-o oferă societatea în care trăiește) acest nucleu axiologic, prin urmare este conștient de aceste valori și este dator să le apere. În cazul că lezează una din aceste patru valori, comițând o faptă care prezintă pericol social, devine vinovat și se face răspunzător (este responsabil) în fața legii penale. Deci, responsabilitatea juridică este

o caracteristică fundamentală a personalității mature normale din punct de vedere psihic.

Cea de-a doua caracteristică a infracțiunii este săvârșirea unei fapte cu vinovăție. Dacă prima latură a faptei este dovedită de dosarul juridic, asupra celei de-a doua laturi adică asupra vinovăției, expertiza poate aduce o clarificare uneori decisivă, deoarece starea de vinovăție presupune prezența discernământului în momentul comiterii faptei. Aceasta este noțiunea fundamentală, nucleul în jurul căruia se construiește expertiza. Comisia medicală trebuie să aprecieze discernământul subiectului în momentul comiterii faptei rămânând ca justiția să poată lua în considerare această precizare în stabilirea responsabilității. Prezența discernământului de moment este atestată:

- fie de prezența intenției (când subiectul comite fapta pentru că prin săvârșirea ei urmărește un scop, deci el prevede și acceptă rezultatul faptei):

- fie că fapta e săvârșită fără intenție, așa cum i se mai spune involuntar, din greșeală, din culpă (când subiectul nu prevede rezultatul dar trebuia și putea să-l prevadă sau prevede rezultatul dar socotește fără temei că totuși nu se va produce ceva nefavorabil).

Se poate deduce cu claritate că fapta bolnavului mintal nu întrunește cele două condiții ale infracțiunii. Bolnavul săvârșește o faptă care prezintă pericol social și e prevăzută de legea penală (prima condiție), dar fapta lui nu poate deveni infracțiune pentru că expertiza dovedește că a fost săvârșită fără discernământ, deci fără vinovăție (a doua condiție), deci bolnavul este iresponsabil din punct de vedere juridic. Discernământul este compromis în majoritatea cazurilor prin lipsa intenției normale (motivare patologică) sau mai rar prin incapacitatea de faptele bolnavului mintal este acuzată juridic de asocialitatea lui psiho-patologică și nu poate fi corectată prin măsurile de sancționare aplicate delincventului propriu-zis, ea cerând o corectare medicală prevăzută în așa-numitele măsuri de siguranță (art. 112, 113, 114 C.P.).

Art. 112 – Măsurile de siguranță sunt:

- obligarea la tratament medical;
- internarea medicală;
- interzicerea de a ocupa o funcție sau de a exercita o profesie, o meserie ori o altă ocupație;
- interzicerea de a se afla în anumite localități.

Art. 113 – Dacă făptuitorul, din cauza unei boli ori a unei intoxicații cronice prin alcool, stupefiante sau alte asemenea substanțe prezintă pericol pentru societate, poate fi obligat a se prezenta cu regularitate la tratament medical până la însănătoșire.

Când persoana față de care s-a luat această măsură nu se prezintă după programul stabilit la tratamentul ambulator se poate dispune internarea medicală.

Dacă persoana obligată la tratament este condamnată la pedeapsa cu închisoare, tratamentul se efectuează și în timpul executării pedepsei.

Măsura obligării la tratament medical poate fi luată în mod provizoriu și în cursul urmăririi penale sau al judecății.

Art. 114 – Când făptuitorul este bolnav mintal sau toxicoman și se află într-o stare care prezintă pericol pentru societate, se poate lua măsura internării într-un institut medical de specialitate până la însănătoșire.

Această măsură poate fi luată atât în cursul urmăririi penale cât și al judecății.

Până aici, ne-am putut da seama care e valoarea expertizei în procedura juridică în sensul că, expertiza atestă dacă făptașul este normal sau bolnav psihic. În realitate, lucrurile nu se opresc aici pentru că nu toți bolnavii mintali au discernământul total compromis și sunt prin urmare iresponsabili. Se pune deci problema gradului de responsabilitate și a precizării structurii discernământului, problemă de mare complexitate care angajează știința și conștiința etică a psihiatrului expert.

Expertul știe din experiența vieții profesionale că, o bună parte din cei ce solicită expertiza, caută o modalitate de evitare a răspunderii sau pedepsei, nefiind bolnavi mintali. Prin urmare, expertul operează în ultimul rând o distincție pe care psihiatrul în practica obișnuită o scoate problematică și aproape insolubilă și anume, distinge subiectul normal psihic de cel bolnav mintal. Apoi expertul știe că majoritatea celor care au o boală mintală (și care speră, împreună cu familiile lor, să fie absolviți de pedeapsă prin această boală mintală), nu au discernământul abolit, ci unii îl au doar scăzut, iar alții îl au suficient de păstrat pentru a răspunde plenar în fața legii. Se înțelege că expertul trebuie să cunoască cât mai clar, care sunt raporturile discernământului cu psihologia omului normal și cu psihopatologia.

Dacă până aici i s-a cerut expertului să cunoască temeiul juridic al infracțiunii, mai departe i se cere să cunoască psihologia și psihopatologia modernă pentru ca să poată soluționa cu seriozitate problema structurii discernământului bolnavului mintal.

Majoritatea expertizelor nu se referă la situațiile extreme cunoscute încă de la clasicii psihiatriei în care fapta să fie săvârșită cu discernământ total, prin urmare, să aparțină normalului, pe când fapta bolnavului mintal să fie ininteligibilă, fără mobil, nemotivabilă, absurdă, fără discernământ, permițând concluzia incontestabilă a iresponsabilității.

Azi majoritatea expertizelor se situează între aceste două extreme în care caracterul faptei, deși constituie un indiciu valoros în aprecierea discernământului, se dovedește insuficient pentru formularea unei concluzii clare. În aceste cazuri, pentru ca expertul să înțeleagă sau să explice fapta comisă, trebuie să facă o analiză psihopatologică a cazului, din care să rezulte legătura dintre tulburările psihice și faptele comise, modul de comitere, prezența sau absența măsurilor de prevedere. Pe baza lor se pot face aprecieri în legătură cu capacitatea subiectului de a înțelege și aprecia actele comise și consecințele socialmente periculoase ce decurg din ele. Deși responsabilitatea se stabilește în ultimă instanță de către organele juridice, parametrii discernământului trebuie apreciați, în cazul bolnavilor psihici, de către expertiza psihiatrico-legală.

O definire completă a discernământului constituie o discuție foarte complicată filozofic așa că, pentru clarificarea gândirii expertului este necesară cel puțin o definiție operațională.

Numim discernământ, funcția psihică de sinteză care se manifestă în capacitatea subiectului de a concepe planul unei acțiuni, scopul ei, ordinea etapelor desfășurării ei și rezultatul (consecințele) care decurg din săvârșirea ei. În el se exprimă libertatea de voință a subiectului de a săvârși acte conform cu necesitatea social-istorică, norme pe care subiectul și le-a însușit și le respectă ca o comandă socială interioară. Această funcție depinde de (este valabilă în funcție de) doi factori:

- de structura personalității subiectului;
- de structura conștiinței acestuia în momentul comiterii faptei.

Stabilirea acestor doi factori înseamnă cunoașterea și aplicarea psihopatologiei în expertiză. Expertiza trebuie să precizeze care e structura

persoanei, căutând să extragă din dosarul juridic, actele medicale și ancheta socială, următorii cinci parametri:

1. gradul de dezvoltare intelectuală a subiectului în momentul expertizei (examen clinic și teste psihologice);
2. gradul de instrucție generală și profesională;
3. gradul de educație familială și instituțională;
4. experiența de viață a subiectului;
5. prezența unui factor organic cerebral sau somatovisceral susceptibil de a scădea nivelul personalității: factori toxici, traumatici, dismetabolici, involutivi etc.

Din aceste date expertul poate formula următoarea concluzie parțială asupra personalității adică, asupra bazei psihologice pe care subiectul examinat este matur psihic sau din contra nu a atins această etapă de evoluție a persoanei în care e plinar responsabil, găsindu-se fie într-o etapă anterioară (cazul minorului, adolescentului sau al psihopatului și oligofrenului), fie într-o etapă posterioară maturității cum ar fi etapa involuției.

Dacă expertul s-a asigurat că subiectul are o bază, un potențial, o personalitate care îi poate garanta discernământul, prin lămurirea celui de al doilea factor, expertul trebuie să se asigure dacă în momentul comiterii faptei, această personalitate a dovedit un nivel de conștiință suficient pentru a garanta prezența discernământului sau din contra.

Momentul de conștiință în care s-a săvârșit fapta, poate fi înțeles uneori din circumstanțe biologice (stare de oboseală, ingestia de alcool, bolile concomitente), cât și mai ales din circumstanțele psihologice (condiția de frică, amenințare, izolare) ca și starea grupului familial sau social în configurația conflictului.

Structura conștiinței se referă la nivelele la care funcționa în acel moment și raportul ei cu structura conștiinței din momentul expertizei.

Se pot distinge patru nivele:

1. Conștiința elementară care asigură: nivelul de veghe, vigilența, de prezența temporo-spațială.
2. Conștiința operațional logică prin care procesele intelectuale, perceptuale și de gândire au coerență și reflectă obiectiv realitatea.
3. Conștiința axiologică de opțiune a valorilor după criteriile sociale curente.

4. Conștiința etică prin care subiectul este capabil să discearnă binele și răul pe care faptele sale le pot produce societății.

Precizarea acestor nivele de conștiință trebuie făcută, cum spuneam pentru cele două momente: al comiterii faptei și al expertizei, față de care se pot întâlni următoarele situații:

1. ambele momente sunt patologice în cazul unei boli mintale evidente sau ambele momente sunt normale, în cazul unui subiect normal. Cele două momente sunt concordante;

2. momentul faptei normale – momentul expertizei patologice (este vorba de o psihoză reactivă de detenție sau o simulare);

3. momentul faptei anormale – momentul expertizei starea psihică și conștiința normală (e frecventă situația psihopatului care se manifestă doar în situațiile conflictuale sau a unor pacienți cu tulburări critice ale stării de conștiință).

Stabilirea structurii conștiinței în cele două momente amintite este decisivă pentru formularea concluziei expertizei, dar e din păcate plină de dificultăți practice și anume:

Reconstituirea momentului faptei e adeseori aproximată putând fi falsificată de amnezia sau paramnezia reală sau invocată a subiectului. Momentul expertizei reprezintă doar un moment comparativ fiind oricum altceva decât momentul faptei;

Nefiind posibilă întotdeauna obiectivarea prin ancheta socială, datele asupra personalității premorbide ca și a antecedentelor pot fi false;

Documentele medicale conțin uneori diagnostice nesusținute de diagnosticele foi de observație sau nu au explorările complementare minime etc.;

Momentul expertizei poate fi falsificat prin simulare (când subiectul normal vrea să pară bolnav), prin suprasimulare (când bolnavul psihic ușor vrea să pară mai grav și exagerează sau perseverează într-o simptomatologie inactuală) și disimulare (când bolnavul psihic ascunde simptomatologia bolii sale reale, nu vrea să comunice experiențele trăite examinatorului, făcând totul pentru a se înfățișa ca un om normal);

Examinând pe făptaș, expertul nu are de față cealaltă parte care adesea este victima și a cărei psihologie nu e indiferentă în

caracterul conflictului (faptei) sau care uneori are un caracter simbolic, fiind vorba de atingerea unei valori sociale maxime: statul, proprietatea, ordinea. Acest fapt, de a avea co-prezent în expertiză o parte absentă, dar firește egal interesată de rezultatul expertizei conferă marea răspundere profesională și etică în care se desfășoară expertiza.

Depășind aceste dificultăți, expertul ajunge să clarifice atât personalitatea făptuitorului în general cât și momentul de conștiință în care acesta a comis fapta. De-abia acum, fiind în posesia acestor date, se poate face legătura cu nozologia clasică.

Se vede clar că aprecierea discernământului în funcție de conștiința și personalitatea subiectului nu poate fi făcută decât de un psihiatru de formație psihopatologică modernă, cu vastă experiență clasică, deoarece aceste trei noțiuni sunt vârfurile unui sistem teoretic în care psihiatrul a învățat să aplice sistematic disgnosticul. Etapele logice esențiale ale disgnosticului ar fi șase:

1. semiologia: simptomele care se desprind la examinarea cazului și din dosarul care îl însoțește;
2. sindromologia: ce sindroame rezultă din semiologia anterioară și care e sindromul principal în jurul căruia se grupează celelalte;
3. din ce entitate nozologică fac parte sindroamele amintite și în ce stadiu de evoluție se găsește boala respectivă;
4. care este tipul de personalitate examinat (matură-imatură, nevrotică, psihopatică, psihotică, dementială);
5. raportul dintre conștiința actuală față de conștiința în momentul comiterii faptei cu precizarea celor două momente cu nivelele lor de structurare;
6. ca o rezultată finală, care e gradul de discernământ adică; păstrat, scăzut sau abolit.

Străbaterea acestor etape în cursul expertizei, conferă acesteia conținutul științific actual. Pare o procedură greoaie față de expertiza clasică în care se fixa un diagnostic psihiatric. Azi acest lucru nu mai e recomandabil deoarece încadrarea într-o entitate psihiatrică curentă nu conferă automat și o informație echivalentă asupra discernământului. Chiar psihozele majore: schizofrenia, P.M.D. etc., se pot încadra în cele trei grade de discernământ după faza evolutivă în care se găsește bolnavul în

momentul faptei și expertizei. În general se admite că abolirea discernământului nu este provocată de gravitatea teoretică a bolii, ci o destructurare a nivelului 1, 2 și 3 al conștiinței, pe când destructurarea nivelului 4 nu conferă decât o scădere a discernământului, iar în cazul când toate cele patru nivele de conștiință au existat în momentul comiterii faptei ca și în momentul expertizei, discernământul a fost păstrat indiferent de boala psihică invocată.

Din punct de vedere formal, raportul de expertiză se compune din trei părți:

1. Introducerea în care se arată: cine a cerut expertiza, întrebările la care comisia trebuie să răspundă, componența comisiei, rezultatul eventualelor expertize anterioare, rezumatul rechizitoriului efectuat de organele de anchetă.
2. Examenul psihiatric efectuat după modelul unei foi de observație complete în care se adaugă rezultatul examenelor de laborator clinic și paraclinic cu numărul de înregistrare al buletinelor de analize.

Concluziile, care în general, conțin următoarele trei răspunsuri:

- subiectul suferă sau nu de o boală psihică;
- fapta comisă are sau nu legătură cu boala sus-amintită prin modificarea discernământului;
- condiție constantă ar putea beneficia de măsuri de siguranță corespunzătoare.

Măsurile de siguranță

Bolnavii psihici care au comis fapte antisociale grave și suferă de boli psihice, care nu pot fi influențate de detenție sau pot fi chiar agravate, sunt internați în instituții speciale pentru alienați criminali conform art. 114 C.P. unde sunt tratați ca bolnavi psihici beneficiind de întregul arsenal terapeutic, fiind revizuiți anual pentru a aprecia evoluția bolii și gradul de remisiune.

În cazul unui defect incurabil al cărui potențial antisocial nu se poate înlătura, internarea într-o asemenea instituție se impune a fi definitivă.

Pentru bolnavii psihici care au avut discernământul diminuat în momentul comiterii infracțiunii beneficiază de o reducere a pedepsei pe care o stabilește instanța și de un tratament corespunzător afecțiunii lor în

serviciile de psihiatrie ale penitenciarelor conform art.113 C.P. Tot în acest articol se încadrează și bolnavii care sunt obligați la un tratament de specialitate în condiții de dispensarizare în cadrul unităților ambulatorii sau în familie nefind condamnați la privațiune de libertate.

Bolnavii psihici care prezintă un pericol social, dar care nu au comis acte grave și care refuză să se interneze sau să urmeze un tratament de specialitate, pot fi internați și tratați obligatoriu conform prevederilor Decretului nr.12/1965.

Procedura prevede ca familia pacientului sau organele de ordine să ceară în scris procurorului teritorial starea bolnavului, după ce acesta se asigură că faptele corespund realității. În situația dată, organul respectiv va emite un ordin de internare provizorie. Bolnavul este supus unei comisii medicale de rezultatul căreia depind recomandarea de aplicare a Decretului în condiții de spitalizare sau ambulator pe baza căruia procurorul deschide un proces în care se emite o hotărâre judecătorească în acest sens.

Expertiza psihiatrică se mai cere și în cazul în care sănătatea mintală a subiectului este pusă la îndoială de contractarea actelor de proprietate. În caz de abolirea discernământului, subiectul nu mai e capabil să-și administreze bunurile și trebuie pus sub interdicție, adică sub tutela unui membru din familie, sau în cazul contraindicației acestuia, sub tutela Autorității Tutelare. Este o procedură juridică în care expertiza psihiatrică constituie actul de bază.

Contractarea și mai ales desfacerea căsătoriilor din motive de boală psihică poate fi o altă indicație de expertiză psihiatrico-juridică. Este vorba de obicei de subiecți care ascund partenerului un trecut patologic și contractează o căsătorie sau se îmbolnăvesc după căsătorie. Legea prevede că în caz de alienație mintală cronică sau debilitate mintală, căsătoria se poate desface. Dată fiind evoluția favorabilă a unor boli psihice, la tratamentele actuale cu neuroleptice, cazurile trebuie bine apreciate sub raportul tipului de remisie.

Expertiza psihiatrico-judiciară în cazul minorilor are o serie de particularități: Codul Penal prevede că minorul nu e responsabil sub 14 ani, până la această vârstă comportamentul lui trebuind să fie controlat de către părinți. După 14 ani când comit fapte antisociale trebuie expertizați și se cere precizat gradul de discernământ în funcție de care se recomandă

măsuri educative speciale în supravegherea familiei pentru faptele ușoare sau internarea în institutele speciale de reeducare pentru fapte repetate sau grave. O atenție deosebită trebuie acordată debuturilor psihotice la această vârstă, care reclamă internarea în serviciile de psihiatrie și conturării psihopatiilor care impune uneori internarea în institute medico-pedagogice.

Discernământul și nozologia psihiatrică

Nozologia = ramură a științei medicale care studiază bolile în general, ocupându-se de definirea și delimitarea lor după anumite criterii; (greacă – *nasos* = boală + latină – *logos* = studiu). Nozologia devine pentru uzul justiției oarecum inversată (adică de la demență la nevroză) și pe de altă parte multiplicată în sensul că justiția ia o decizie cu atât mai fondată cu cât diagnosticul psihiatric este mai grav.

În trecut, nozologia juridică se reducea la noțiunea de demență și debilitate mentală, în prezent lărgindu-se la noțiunea de alienație mentală cronică și debilitate mentală.

Expertiza psihiatrico-judiciară conchide că discernământul este abolit în cazul demențelor senile, demențelor post-traumatice, postinfecțioase (paralitice) sau de altă natură, de asemenea pentru oligofreniile grave de gradul I și II. Actele comise de această categorie de bolnavi poartă pecetea absurdității condiției lor. Este vorba de așa-zise furturi, incendii, agresiuni la care uneori sunt instigați și față de care nu au discernământ.

Cu multă atenție trebuie evaluate stările de deteriorare predemențială din cadrul involuției sau deteriorarea post-traumatică unde discernământul este scăzut dar nu abolit.

Psihozele, schizofrenia, psihozele afective, epilepsia pot ocaziona comiterea unor fapte grave: omucideri, violuri, dezertări. Așa cum se știe, psihiatria actuală tinde să considere individualizat și nuanțat discernământul în funcție de fazele evolutive ale bolii. Ne găsim în etapa în care pentru furturi comise de schizofreni sau bolnavi periodici remiși sau epileptici nedeteriorați psihic se poate constata doar un discernământ scăzut, iar aceștia pot fi încadrați în art.113 C.P., primind prin urmare și pedeapsa cu închisoarea. Fapte antisociale deseori de natură politică pot fi săvârșite de paranoici pentru care singura soluție este încadrarea în art.114.

Expertiza ar fi o treabă relativ ușoară dacă s-ar rezuma la cazuri psihotice sau demențiale. Imensa majoritate o constituie însă cazurile încadrate în așa-numita “psihiatrie marginală”, în care se includ: nevrozele, psihopatiile și stările psihopatoide. Deși în principiu nevrozele nu se însoțesc de o modificare considerabilă a discernământului și pe e altă parte invocarea lor aduce o încărcare mare a activității de expertiză și o tergiversare a procedurii judiciare care stânjenește uneori eficiența autorităților, este bine să amintim unele cazuri speciale.

Astfel, în nevrozele cronicizate, discernământul poate fi scăzut mai ales în acte care cer o atenție încordată sau un efort intelectual susținut.

Psihopatiile constituie diagnosticul cel mai frecvent întâlnit în expertiză. Având cel mai des o aparență normală, au existat discuții între specialiștii din justiție și psihiatrie asupra angajării discernământului în aceste cazuri. S-a pus chiar problema. Dacă conduita psihiatrică relativ blândă să decidă care este factorul determinant în geneza psihopatiei. Dacă este vorba de o psihopatie marginală, acesta ar putea beneficia de măsurile corecționale. În cazul psihopatiei de nucleu cu decompesări repetate și recidive infracționale se poate opina pentru o scădere a discernământului. Un procent relativ mic dar foarte grav de cazuri se referă la psihopatia impulsivă cu un mare potențial agresiv antisocial în care recidiva și ineficiența măsurilor coercitive ridică problema încadrării în art. 114 C.P. și poate chiar a rediscuției indicației neurochirurgicale. Sările psihopatoide mai ales postraumatice aduc în discuție variate modificări ale discernământului și cer o considerare individualizată. În cadrul acestora, combaterea cu alcoolismul oferă evantaiul cel mai larg de posibilități. Actele cele mai grave – omuciderile – sunt cauzate adesea în cursul unei beții voluntare simple sau pe fondul unui etilism cronic. Discernământul scăzut obligă la efectuarea tratamentului de dezalcoolizare în condițiile închisorii.

Beția patologică este extrem de rar întâlnită și cere o explorare de laborator specială și anume, o înregistrare EEG, cu activare medicamentoasă sau cu alcool. În cazul acestui diagnostic discernământul este abolit și subiectul este încadrat în art. 114 C.P. pentru a feri societatea de consecințele ingestiei accidentale de alcool a acestor cazuri cu un comportament periculos.

Acestea au fost indicațiile esențiale pe care trebuie să le aplice psihiatrul care aplică expertiza și de care trebuie să țină seama și asistentul

social. El trebuie să se străduiască de a se perfecționa continuu pentru ca documentele elaborate de el să reflecte din ce în ce mai bine extraordinara varietate și complexitate a cazurilor pe care le întâlnește - ferindu-se de expertize sumare, inconsistente, care încurcă actul juriciar și creează suspiciuni - tinzând astfel să servească cu probitate justiția și societatea în care trăiește.

- Sfânta Scriptură*, Ed. GBV, Germany, 1989, 1990.
- Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- Nuova Dizionario di Teologia Morale*, Ed. San Paolo, Milano, 1990.
- Aristotel, *Ethica Nicomachea*, V, c.1, n.3, Republica I-VI.
- Sf. Augustin, *De Exodo; De origine animae; De nuptiis et concupiscentiis*.
- Sf. Toma de Aquino, *Summa Theologica*.
- Alfaro J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia, 1972.
- A. van Kol, *Theologia Moralis*, Ed. Herder, Barcelona, 1968.
- Ferenț E., *Antropologia creștină*, Ed. Presa Bună, Iași, 1997.
- Fromm E., *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano, 1985.
- Gunthaer A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Ed. Paoline, 1977.
- Haering B., *La lege di Cristo. Morale speciale*, Brescia, 1972, *Liberi e fedeli in Cristo. Theologia morale per preti e laici*, Roma, 1980.
- Marcel G., *L'uomo contra l'umano*, Roma, 1963.
- Martelet, *L'existence humaine et l'amour*, Desclee, Paris, 1969.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung*, Muenchen, 1968.
- Rahner K., *Amore in "Sacramentum Mundi"*. *Enciclopedia Teologica*, Vol.I, Brescia, 1974.
- Percă A., *Teologia morală*, Ed. Presa Bună, Iași, 1993.
- Spiazzi R., *Principi di etica sociale*, ESD, Bologna, 1989.
- Scripcaru Gh. s.a., *Bioetica*, Ed. Polirom, Iași, 1998.
- Toulet J., *Faut-il tuer par amour? L'euthanasie en question*, Ed. Pygmalion, Paris, 1976.
- Conciliul Ecumenic Vatican II - ARB Nyiregyhaza, 1990.
- Congregația *Pro doctrina Fidei* - "Donum Vitae", 22 februarie 1987.
- Pro doctrina Fidei* - referitor la eutanasiu, Roma, 5 mai 1980.
- Pro doctrina Fidei* - "Dichiarazione sul aborto procurato", 18 nov. 1974.
- Pius al XI-lea - Enciclica *Casti Connubii*, 31 decembrie 1930.
- Pius al XII-lea - *Discorsi e Radiomessaggi*

- Enciclica *Mystici Corporis Christi*, 29 iunie 1943.

- *Allocuzione* - 13 septembrie 1952.

- *Allocuzione* - 8 octombrie 1953.

Paul al VI-lea - Enciclica *Humanae Vitae*, 25 iulie 1968.

Ioan Paul al II-lea - Enciclica *Redemptor hominis* 11-12.

- Exortăția Apostolică *Familiaris Consortio*, 22 nov. 1981.

- Mesajul pentru ziua mondială a Păcii, 5 dec. 1989.

Codul penal – Ed. P.Stancu, Târgoviște, 1997.

Codul familiei

Codex Iuris Canonici – 1917.

Codex Iuris Canonici – 1983.

Textes du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993.

Textes du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1996.

Textes du Conseil de l'Europe en matiere de bioetique, Strasbourg, 1993.

CUPRINS

PREFAȚA.....	5
OMUL – PERSOANĂ	7
Omul în istoria salvifică	8
Reflecții asupra mentalității grecești și a celei Biblice	9
OMUL, FIINȚĂ SOCIALĂ.....	13
Aspectul etic: a exista înseamnă a iubi	13
Aspectul teologic: caritatea	15
VIAȚA SOCIALĂ – moralitatea ei	17
Evaluarea morală a bunurilor pământești	17
Oferta de iubire: sărăcia voluntară	19
Bunurile – instrumente ale carității	20
Bunurile protejate de drept și de dreptate	21
Dreptul statal și virtutea dreptății	21
Dreptatea și caritatea	22
UNIVERSALITATEA IUBIRII APROAPELUL.....	24
Iubirea aproapelui	25
Iubirea din prietenie	28
Iubirea socială	30
FIDELITATEA	30
Adeziune și comuniune	31
Caracteristicile fidelității	32
“Rămâneți în iubire”	35
Acceptarea	36
Răbdarea	37
Toleranța	38
“Să nu judecați”	39
Corectarea frățească	40
Critica	41
Dialogul	43
Autoritatea și ascultarea	45

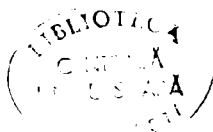
Ascultarea	46
Solidaritatea și principiul subsidiarității	47
Adevărul	48
VIRTUȚILE SOCIALE	51
Dreptatea	51
Onoarea	56
Disponibilitatea	63
Înțelegerea	66
Atenția plină de grijă	67
Bunătatea sau bunăvoința	67
Politețea și civilizația	69
Non-violența și blândețea	71
Gratuitatea și generozitatea	73
Recunoștința	74
Mila: binefacere și iertare	74
Mărturia: exemplul vieții și apostolatul	75
Diaconia: slujire	77
ORDINEA MORALĂ A MUNCII	79
Evaluarea creștină a muncii	79
Teologia muncii	82
SPIRITUL DE SĂRĂCIE ÎN CONCEPTUL CREȘTINESC	88
Sărăcia materială benevolă	88
Sărăcia în Vechiul Testament	89
Sărăcia în Noul Testament	90
Figura evanghelică a lui Isus – sărac	92
<i>Preistoria și monarhia</i>	<i>93</i>
<i>De la exil până la Isus</i>	<i>93</i>
<i>Isus – săracul lui Jahve</i>	<i>94</i>
<i>Dăruire totală față de Tatăl</i>	<i>95</i>
<i>Dăruire totală față de misiunea sa în favoarea Poporului lui Dumnezeu</i>	<i>95</i>
<i>Libertatea inimii</i>	<i>95</i>
<i>Săracii cărora Isus le-a adus Vestea cea Bună</i>	<i>96</i>
SECRETUL	100
Semnificație personală și socială	100
Câteva aspecte actuale	102

Speciile secretului	102
Obligații față de secret	103
Limbajul voalat (restricția mintală)	106
SECRETUL PROFESIONAL	107
Discreția și dreptul celui asistat de a-și cunoaște situația	107
Secretul profesional și secretul de serviciu	108
Secretul profesional și informatizarea	110
Secretul profesional și magistratura	111
Secretul profesional și coimplicarea subiecților rețelilor de ajutor social	111
Secretul profesional și accesul la informații	112
Formarea discreției	113
Secretul profesional și raportul cu presa	114
Orientări, întrebări deschise, propuneri	115
✦ PROBLEMATICA FAMILIEI ÎN VIZIUNEA BISERICII ȘI A SOCIOLOGIEI	117
COPILUL	123
DIVORȚUL	128
✦ VIAȚA UMANĂ	132
Respectul față de omul embrion	132
O problemă de moralitate	133
Valori și drepturi de apărare	134
Ce principii trebuie urmate	135
Toți au dreptul de a fi respectați egal în fața legii	135
Protecția acordată familiei	136
În slujirea vieții împotriva anomaliilor fătului	137
Problematika etică a tratamentului conservativ	139
Problema bio-ingineriei genetice	141
Spre noi cuceriri	142
Pentru apărarea juridică a embrionului uman	144
Manipularea genetică	145
Câteva cazuri de manipulare genetică	147
Textele Sf. Părinte Papa Pius al XII-lea referitoare la fecundarea artificială	150
Confirmarea Instrucției " <i>Donum Vitae</i> "	152
Reproducerea selectivă	154

Evaluarea morală a folosirii terapeutice a pilulelor hormonale.	156
O primă perspectivă asupra folosirii pilulelor hormonale în scop reglementativ.	158
Cea de-a doua perspectivă: ciclul ovarian și ipoteza unui "marker" pentru ovulație.	160
➤ ETICA PROCREAȚIEI.	163
Problema procreației responsabile.	163
Principiul responsabilității în actul procreației.	163
Continența periodică	165
Problema contraceptivelor chimice.	168
Pilulele antiovulație privite din punct de vedere medical.	170
Evaluarea morală.	171
Noua problemă a liceității.	175
Problema conștiinței duce spre Magisteriul Bisericii	180
Răspunsul Enciclicii " <i>Humanae Vitae</i> ".	181
PROBLEMATICA REGLEMENTĂRII CICLULUI.	183
O chestiune posibilă.	183
Principiul – bază al reglementării ciclului.	186
Date și perspective de ordin medical.	188
Diferite moduri de sterilizare.	192
➤ AVORTUL CA PROBLEMĂ SOCIALĂ.	195
Semnificația unei practici destul de răspândite	195
Criza facultății de judecată etică	197
Rădăcinile acestei crizei.	199
Înfrângerea vieții	200
O înfrângere a societății.	201
O înfrângere a statului.	203
Nevoia unei inversări în comportamentul politic.	203
➤ Avortul ca problemă etico-politică	205
Biserica și avortul.	205
Principiul respectării vieții.	208
Cazul unui conflict între două drepturi la viață	209
Cazul avortului ectopic.	211
Dimensiunea subiectivă a problemei	213
Angajarea politică	214

1 EUTANASIA.....	216
Problema “morții bune”, ieri și astăzi.....	216
Care este doctrina Bisericii în privința eutanasiei.....	217
O distincție a lui Papa Pius al XII-lea.....	218
Doctrina Magisteriului Bisericii în privința eutanasiei.....	219
Intervențiile Papei Ioan Paul al II-lea în favoarea vieții.....	220
Civilizație împotriva barbariilor.....	222
Fundamentele obiective ale refuzului eutanasiei directe.....	223
Un drept-datorie primar: respectul vieții.....	223
Sacralitatea vieții.....	225
Judecată concludivă despre eutanisie.....	226
Deontologia medicală în raport cu moartea.....	227
În vederea unui codice moral.....	227
O “Declarație” a Academiei Pontificale de Științe.....	228
Definiția morții.....	228
Reguli de comportament medical.....	229
Prelungirea artificială a funcțiilor vegetative.....	229
O “Cartă a Drepturilor” propusă de medicii din Statele Unite.....	231
SĂNĂTATEA ȘI PROBLEMA DROGULUI.....	233
Efectele drogului și experiențele celor dragi.....	233
Cocaina – cel mai vechi drog.....	233
Lupta antidrog.....	236
Dimensiunea morală a fenomenului social.....	242
Datoria de îngrijire a sănătății.....	244
Tutelarea socială a dreptului la sănătate.....	245
Datorii și obligații ale cetățenilor.....	246
Datoriile societății.....	248
VALOAREA ETICĂ A COMPORTAMENTULUI ȘI A ÎMBRĂCĂMINTEI.....	251
O problemă de virtute.....	251
Exemplul Bisericii lui Cristos.....	251
Motivația interioară a modei.....	252
Îmbrăcămintea Sfinților.....	253
Etica și spiritualitatea modei.....	254
Moda în slujba binelui.....	255

PERSPECTIVE ETICO-RELIGIOASE ALE ECOLOGIEI.....	256
Starea de sănătate a lumii.	256
Datele biblice.	258
Ambientul este pentru om.	260
Ecologia și religia.	261
Etica ecologică.	263
Problema urbanistică și exigențele spiritului.	265
Ecologia și escatologia.	266
COMPORTAMENTUL JURIDIC FAȚĂ DE CEI BOLNAVI PSIHIC.	269
Măsurile de siguranță.	277
Discernământul și nozologia psihiatrică.	279
BIBLIOGRAFIE.....	283
CUPRINS.....	285



DATA RESTITUIRII

12. SEP. 2005	29. NOV. 2006	
	02. DEC. 2006	
18. MAR. 2006	02. DEC. 2006	
30. APR. 2006	08. IAN. 2007	
12. MAI. 2006	08. IAN. 2007	
19. IUN. 2006	10. IAN. 2007	
	12. IAN. 2007	
	12. IAN. 2007	
		
	14. OCT. 2008	
	02. FEB. 2009	

115,000 lei

Problemele privind viața omului începând cu zămislirea în sânul matern până la moarte, nu pot fi discutate fără a ține seama de dimensiunea lor etică și de valorile umane proprii omului. Este vorba de a tutela și a promova **binele comun** (*bonum hominis*), binele omului întrucât este om, cum spune Sf. Toma de Aquino în *Summa Theol. I-II, q.55, a.3*, bine concretizat într-o creștere continuă în moralitate, în libertate, în armonia facultăților și energiilor imanente ființei care lucrează în vederea unui scop superior, pe care rațiunea o întrezărește și religia o revelează și anume: **plinătatea vieții în Dumnezeu.**

ISBN 978973575957-8



Lei 115000