Prof. Dr.
Miltiade Vantzos,
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, Grecia

Persoana în contextul reproducerii asistate. Abordare teologică

1. Introducere

Deşi metodele de bază ale reproducerii asistate medical (ἰατρικῶς ὑποβοηθούμενη ἀναπαραγωγή[1]) sunt deja aplicate de zeci de ani, interesul societăţii rămâne nemicşorat, în timp ce problematizarea bioetică este în creştere, iar producţia literaturii de specialitate este bogată. Cauzele preocupării de lungă durată şi sistematice pentru reproducerea asistată trebuie, probabil, să fie căutate atât în numărul tot mai mare de persoane care recurg la aceste metode, cât şi în progresul ştiinţific continuu, care permite îmbunătăţirea metodelor existente, dar şi aplicarea altora noi. În conformitate cu un studiu recent al Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii, se estimează că, în 2022, aproximativ unul din şase oameni la nivel mondial, adică 17,5% din populaţie, întâmpină problema infertilităţii[2], fapt care evidenţiază importanţa asistării medicale a reproducerii. Spre această direcţie se îndreaptă cercetarea ştiinţifică, concepând metode pe care, în vechime, le considera irealizabile.

Însă, cel mai important motiv, din punctul nostru de vedere, pentru care reproducerea asistată medical atrage un atât de mare interes este acela că pare să răstoarne constant anumite cunoştinţe contestate şi concepţii statornicite despre cele mai fundamentale relaţii personale. În timp ce mama a fost, dincolo de orice îndoială, cea care îl năştea pe copil, prin metoda maternităţii purtătoare (παρένθετη μητρότητα)[3] încetează să mai fie înţeles de la sine şi evident faptul că ea este şi mama biologică a copilului. În plus, deşi după menopauză (ἐμμηνόπαυση) era imposibil pentru o femeie să mai devină mamă, prin metoda de fertilizare extracorporală (ἐξωσωματική γονιμοποίηση)[4] a fost depăşită această neputinţă fizică. De

1 Am păstrat anumiţi termeni specifici în limba greacă pentru o lesnicioasă reperare a lor în limbajul de specialitate (n. trad.).

2 Cercetarea completă este pusă în următorul link: https://www.who.int/publications/i/item/978920068315. Pentru o scurtă referinţă la cele mai importante concluzii ale acestei cercetări, vezi https://www.who.int/news/item/04-04-2023-1-in-6-people-globally-affected-by-infertility.

3 Sau surogat (n. trad.).

4 Numită şi *in vitro*, care înseamnă producerea embrionului în eprubetă şi transferul lui în uterul viitoarei

asemenea, în timp ce pentru o văduvă era imposibil să aibă un copil de la soțul ei decedat, prin congelarea spermei a devenit și acest lucru posibil. Și pe când, dintotdeauna, un om a avut, din punct de vedere biologic, o mamă și un tată, prin fertilizarea in vitro sau prin clonarea reproductivă această certitudine pare să fie clătinată.

Această înlăturare a certitudinilor pe care omul le-a avut diacronic despre modul în care el vine la existență, precum și despre cele mai fundamentale relații umane, cum este cea a copilului cu mama și tatăl său, ne permite, poate, mai just, ne impune, să reanalizăm percepția persoanei umane în lumina progresului medical cât privește domeniul reproducerii asistate. Oare se schimbă conceptul de persoană, atunci când omul intervine în modul în care vine la existență? Oare posibilitățile pe care le are o femeie de a dobândi un copil, fără a avea un partener, folosind spermă de la un donator necunoscut, pentru a deveni mamă, în timp ce a trecut de vârsta fertilității, sau de a-și alege un copil sănătos genetic, care să aibă și sexul dorit, prin intermediul fertilizării in vitro și după diagnosticul preimplantațional compromit demnitatea persoanei sau, dimpotrivă, extind libertatea lui personală reproductivă?[5]

Posibilitățile metodelor moderne de asistare a reproducerii nu se limitează, desigur, numai la cele menționate mai sus, nici nu pot fi evaluate din punct de vedere etic[6] la modul generalizat și de ansamblu, pentru că fiecare dintre ele are particularitățile sale în ceea ce privește motivațiile omului, mijloacele utilizate și scopul urmărit. Această evaluare etică este deosebit de importantă, deoarece permite formarea practicii medicale, a cadrului juridic care o guvernează, dar și a unei viziuni personale a fiecărei persoane interesate. Totuși, în contextul prezentului referat, nu ne vom ocupa de [respectiva evaluare][7], ci vom încerca să investigăm semnificația persoanei în contextul reproducerii asistate medical și să evaluăm [această semnificație] din punctul de vedere al teologiei ortodoxe. Mai precis, vom cerceta două abordări diametral opuse: conform primei abordări, intervenția medicală se opune caracterului personal al transmiterii vieții umane și demnității persoanei, în timp ce, potrivit celei de-a doua abordări, [respectiva intervenție] lărgește posibilitățile libertății de repro-

mame (n. trad.).

5 Perspectivele pe care poate să le aibă evoluția geneticii contemporane sunt imprevizibile, din moment ce pot chiar să se refere și la realcătuirea genetică a omului sau la anularea rolului celor două sexe, vezi Μαριανός Καράσης, Αισθήσεις και ψευδαισθήσεις της προόδου. Μελέτες και δοκίμια, Θεσσαλονίκη, 2010, pp. 253-261.

6 Sau moral. În limba greacă se folosește același termen, „ηθική", pentru termenii din limba română „morală" și „etică". Diferința dintre ei constă, cât privește limbajul teologic creștin ortodox în limba română, că morala comportă și raportarea la învățătura Bisericii, pe când etica se referă mai mult la normele de conduită civică (n. trad.).

7 Am introdus între paranteze drepte, cu acordul autorului, completări de sensuri, nuanțări etc., pentru o mai clară înțelegere a textului (n. trad.).

ducere, pe care o are omul, ca persoană. Înainte de prezentarea şi evaluarea [acestor două abordări], considerăm, însă, oportun să ne referim pe scurt la percepţia teologică a persoanei.

2. Percepţia teologică a persoanei

Prin termenul „persoană" (πρόσωπον) se arată natura socială a omului şi valoarea specială a vieţii sale. După cum se indică şi din proveniența etimologică a termenului „πρόσωπον" [πρός (= către, spre) + ὤψ - ὠπός (= faţă, vedere), de la verbul ὁράω-ῶ (= a vedea)[8]], omul nu există doar ca monadă, ci vine la existenţă printr-o relaţie personală şi trăieşte în comuniune cu semenul său. Totuşi, în acelaşi timp, prin atribuirea însuşirii de persoană omului se atestă că viaţa lui nu are doar o simplă valoare, care poate să fie înlocuită cu o oarecare contravaloare, ci are demnitate, deoarece fiecare om este unic şi irepetabil. Această demnitate, care se exprimă, alături de altele, prin recunoaşterea de drepturi, impune ca omul să nu fie privit ca un mijloc, ci ca un scop. Conform cunoscutului îndemn al lui Emmanuel Kant, se cuvine ca omul să se comporte în aşa fel încât să abordeze umanitatea atât în persoana sinelui său, cât şi a celuilalt, ca pe un scop şi niciodată doar ca pe un mijloc[9].

Sociabilitatea şi demnitatea omului sunt argumentate, din punct de vedere teologic, în primul rând, pe baza învăţăturii despre crearea omului „după chipul şi după asemănarea (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) lui Dumnezeu"[10]. Prin termenul „după chipul" lui Dumnezeu, omul nu este descris în sine, ci ca persoană care vine la existenţă în legătură cu Dumnezeu şi raportare faţă de El[11]. Dincolo, însă, de legătura şi înrudirea personală cu Dumnezeu, Care este dătătorul vieţii, omul are o legătură personală şi cu părinţii lui, care sunt împreună-creatori. De altfel, primele trăiri ale omului, în timpul sarcinii, au un caracter social, din moment ce înainte de a dobândi conştiinţa „egoului", el are conştiinţa lui „noi"[12]. Prin considerarea omului ca creatură „după chipul" lui Dumnezeu, el, omul, este ridicat la rangul de fiinţă care trebuie să fie cinstită şi să fie respectată la modul absolut. Sfântul Vasile cel Mare îl caracterizează pe om ca fiind „mare" şi întreabă: „căci care lucru dintre cele de pe pământ a fost

8 Adică „vederea sau faţa către, spre". În literatura de specialitate, sunt şi alte interpretări etimologice ale termenului grec „πρόσωπον". Vezi, de pildă, semnificaţia „ceea ce este / se găseşte în faţa ochilor (altuia)", în Remus Mihai Feraru, „Fiinţă şi Substanţă, Ipostas şi Persoană: consideraţii cu privire la elaborarea şi cristalizarea terminologiei trinitare în secolele II-IV", în *Revista Teologică* 97/3 (2015), p. 9, nota 21 (n. trad.).

9 Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", în *Kants Werke*, tóm. 4 (Akademie Textausgabe), Berlin, 1968, p. 429.

10 *Facerea* I, 26.

11 Νίκος Ματσούκας, Δογματική και Συμβολική Θεολογία, τόμ. Γ΄, Θεσσαλονίκη, 1997, pp. 192-195; Γεώργιος Μαντζαρίδης, Χριστιανική Ηθική, τόμ. ΙΙ, Θεσσαλονίκη, 2003, pp. 22-23.

12 Idem, *op. cit.*, τόμ. Ι, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 108.

făcut după chipul Celui Ce l-a zidit?"[13]. Sfinții Părinți ai Bisericii atribuie „după chipul" unor diferite însușiri ale omului, ca liberului arbitru, rațiunii, creativității și dominării asupra zidirii. Sfântul Ioan Damaschin asociază „după chipul" îndeosebi cu libertatea omului de a-și trasa cursul vieții sale[14], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, mai ales cu gestionarea creației, care gestionare i-a fost încredințată omului[15]. Cu fiecare din aceste însușiri omul Îl înfățișează pe Dumnezeu și, prin urmare, valoarea existenței sale constă în crearea lui de către Dumnezeu și în relația sa cu El, ca chip față de prototip[16]. Această învățătură despre crearea omului reprezintă baza pentru considerarea creștină a bioeticii. Deoarece însușirea persoanei derivă din chemarea creativă a omului la existență și din comuniunea cu Dumnezeu, ca chip față de prototip, omul este, în consecință, persoană de la începutul existenței sale. El nu devine persoană într-un anume moment al dezvoltării sale neîntrerupte, ci este persoană direct de la început, el există ca persoană.

Alegerea omului de a încălca porunca lui Dumnezeu și de a păcătui a avut ca rezultat întunecarea stării „după chip", adică perturbarea relației sale cu Dumnezeu, cu aproapele și cu zidirea, precum și pierderea stării „după asemănare", altfel spus, a posibilității sale de a fi asemenea cu Dumnezeu și de a fi îndumnezeit. Însă, Dumnezeu nu îl abandonează pe omul păcătos, ci, prin taina de neconceput pentru mintea umană a întrupării Fiului, firea umană este reînnoită, se restabilește comuniunea omului cu Dumnezeu și este biruit boldul morții. Omul nu-și mai trage demnitatea doar din originea sa cea „după chipul" lui Dumnezeu, ci și din faptul că Fiul a devenit Om desăvârșit, făcându-l pe om fiul lui Dumnezeu. Fiecare om, dincolo de orice trăsătură distinctivă de sex, neam, vârstă, pregătire, aptitudini sau poziție socială, chiar și cel ce este considerat „cel mai mic", este, după cuvintele lui Hristos, fratele Său[17] și Îl are ca Tată pe Dumnezeu[18]. În fine, valoarea vieții omului este pusă în legătură și cu perspectiva ei eshatologică. Potențialitatea asemănării cu Dumnezeu, care este pierdută temporar prin cădere, este restaurată prin răstignirea și învierea lui Hristos. Prin urmare, omul are o valoare inestimabilă nu doar

13 Sfântul Vasile cel Mare, *La Psalmul 48* (Εἰς τόν ΜΗ΄ Ψαλμόν), 8, în *PG* 29b, 449 B: „τί γάρ τῶν ἐπί γῆς ἄλλο κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε".

14 Sfântul Ioan Damaschinul, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), 2, 12, în PG 94, 920.

15 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie* (Πρός Σταγείριον), 1, 2, în PG 47, 427-428; idem, *La statui* (Εἰς Ἀνδριάντας), 7, 2, în PG 49, 93.

16 Σταύρος Καλαντζάκης, *Ερμηνεία περικοπών της Παλαιάς Διαθήκης, Θεσσαλονίκη*, 1999, pp. 55-62; John Breck, *The sacred gift of life. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York, 2000, pp. 8-9 și 28-29.

17 *Matei* XXV, 40 și 45.

18 *Matei* VI, 9.

pentru ceea ce este, ci și pentru ceea ce este chemat să devină, adică dumnezeu după har.

3. Considerarea reproducerii asistate drept tehnică ce încalcă demnitatea persoanei

Poate că cea mai negativă poziție față de reproducerea asistată o ține Biserica Romano-Catolică, din moment ce respinge, din punct de vedere moral, chiar și metodele mai puțin intervenționale, care se realizează intrauterin (ἐνδοσωματικά / in vivo), după cum este inseminarea artificială omologată (ὁμόλογη τεχνητὴ σπερματέγχυση[19])[20]. Ceea ce este deosebit de interesant pentru subiectul de care ne ocupăm este faptul că argumentele care sunt promovate se concentrează pe conceptul de persoană. Chiar și atunci când este vorba despre o metodă omologă, adică se aplică la soți, asistarea reproducerii nu este acceptabilă din punct de vedere etic, deoarece (a) este contrară caracterului de transmitere a vieții umane și (b) afectează demnitatea persoanei.

În conformitate cu primul argument, Dumnezeu încredințează transmiterea vieții umane unui act de iubire care, prin natura lui, este conștient și personal. El binecuvintează unirea bărbatului cu femeia „într-un singur trup" prin taina căsătoriei și încorporează în comuniunea de iubire și în viața spirituală comună a soților perspectiva de creare a unei familii. Separarea artificială a uniunii conjugale de potențialitatea nașterii de copii vine, cu claritate, în contradicție cu voia lui Dumnezeu, având ca scop fie evitarea nașterii de copii, așa cum se petrece cu anticoncepția[21], fie dobândirea unui copil, după cum se întâmplă prin diferitele metode de re-

19 Acest fel de inseminare artificială reprezintă tehnica orientată spre obținerea unei sarcini umane prin transferul, în căile genitale ale unei femei căsătorite, a spermei recoltate mai înainte de la soțul ei (n. trad.).

20 Poziția negativă a Bisericii Romano-Catolice față de metodele de reproducere asistată este statornică. Pentru prima dată când ea s-a poziționat, în mod oficial, în privința acestei chestiuni a fost în 1987, când i s-a adresat Congregației pentru Doctrina Credinței întrebarea dacă fertilizarea artificială este îngăduită, din punct de vedere etic. Atunci, Comisia a dat un răspuns scurt și clar: Nu este îngăduit, vezi H. Denziger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et Deklarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, [38]1999, paragraf. 3323. De atunci, mulți întâistătători ai Bisericii Romano-Catolice s-au poziționat negativ față de reproducerea asistată, subliniind că transmiterea vieții umane este un act personal de unire iubitoare a soților, care act se supune sfintelor porunci ale lui Dumnezeu, nimănui nefiindu-i îngăduit să le ignore. Considerarea cea mai sistematică a reproducerii asistate se realizează în 1987, de către Congregația pentru Doctrina Credinței, prin documentul *Instrucțiune despre respectul față de viața umană de la începutul ei și despre demnitatea procreației*, numit și *Donum vitae*, vezi http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html. Aceleași poziții sunt reluat atât în 1995, prin enciclica Evangelium vitae, în care este expusă doctrina respectivei Biserici despre temele de bioetică, cât și prin edițiile ulterioare ale Catehismului Bisericii Romano-Catolice. Pentru textul enciclicei *Evangelium vitae* vezi http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

21 Anticoncepția nu este acceptată de către Biserica Romano-Catolică, pe baza doctrinei enciclicei papale *Humanae vitae*. Pentru textul enciclicei, vezi http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. În legătură cu mai multe amănunte despre argumentația ei, vezi Germain Grisez, Joseph Boyle, John Finnis, William May, *The Teaching of Humanae Vitae: A Defense*, San Francisco, 1988, precum și McMahon Kevin, „Theological Development of Catholic Teaching on Contraception and Family Planning", în Russell E. Smith (coord.), *Communicating the Catholic Vision of Life*, Braintree, 1993, pp. 265-280.

producere asistată. Deconectarea naşterii de prunci de uniunea iubitoare a soţilor atinge caracterul personal al transmiterii vieţii umane şi este abjudecată ca fiind respinsă. După cum, în mod caracteristic, se accentuează în *Catehismul* Bisericii Romano-Catolice, „tehnicile care implică doar cuplul căsătorit sunt probabil mai puţin blamate, deşi rămân inacceptabile din punct de vedere etic. Ele separă actul sexual de reproducere. Actul care aduce copilul la viaţă nu mai este acela prin care doi oameni se oferă unul celuilalt, ci un act care încredinţează viaţa şi identitatea embrionului în puterea medicilor şi a biologilor şi instaurează tehnologia deasupra rădăcinilor şi viitorului omului”[22].

...omul nu este pur și simplu un exemplar de reproducere al speciei sale biologice, ci o persoană care exprimă atât comunul firii umane, cât și ceva nou și irepetabil, care nu se repetă, nici nu se reproduce. Omul este creat de către Dumnezeu printr-o relație personală de iubire a părinților săi.

Conform celui de-al doilea argument, prin intervenţia medicală în reproducere este atinsă demnitatea persoanei. În timp ce copilul reprezintă un dar al lui Dumnezeu şi o mărturie vie a uniunii şi iubirii personale a soţilor, prin intervenţia medicală devine obiect al metodelor ştiinţifice de reproducere. După cum subliniază emeritul papă Benedict al XVI-lea într-un articol pe care l-a scris pe când era cardinal şi preşedinte al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, omul nu este pur şi simplu un exemplar de reproducere al speciei sale biologice, ci o persoană care exprimă atât comunul firii umane, cât şi ceva nou şi irepetabil, care nu se repetă, nici nu se reproduce. Omul este creat de către Dumnezeu printr-o relaţie personală de iubire a părinţilor săi. Şi ajunge la concluzia că respectul demnităţii persoanei dictează ca omul să fie rodul iubirii părinţilor, şi nu rezultatul unei intervenţii artificiale[23]. Din cele de mai sus devine clar, potrivit opiniei noastre, că ofensa demnităţii persoanei este abjudecată ca fiind mai mare atunci când sunt mai mult cercetate metode intervenţionale, după cum sunt fertilizarea in vitro, maternitatea surogat sau clonarea reproductivă.

4. Considerarea reproducerii asistate drept o tehnică menită să extindă libertatea de reproducere a persoanei

Cea de-a doua abordare pe care o cercetăm vine în deplină opoziţie cu prima, deoarece tinde spre acceptarea oricărei posibilităţi pe care o oferă

22 *Catechism of the Catholic Church*, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM, παράγρ. 2377.

23 Joseph Kardinal Ratzinger, „Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens”, în Reinhard Löw (coord.), *Bioethik: philosophisch – theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Köln, 1990, pp. 28-32. Pentru o prezentare analitică a poziţiilor Bisericii Romano-Catolice despre reproducerea asistată, vezi Μιλτιάδης Βάντσος, *Η ιερότητα της ζωής. Παρουσίαση και αξιολόγηση από άποψη Ορθόδοξης Ηθικής των θέσεων της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για τη βιοηθική*, Θεσσαλονίκη, 2010, pp. 235-275, mai ales pp. 237-250.

medicina contemporană, pe motivul că este extinsă libertatea de reproducere a persoanei. Neîndoielnic este faptul că omul are dreptul la reproducere, care drept, desigur, dobândește întărire constituțională, fiindcă are legătură cu libertatea personală. Dreptul la reproducere impune respect față de opțiunile fiecărui om de a hotărî personal dacă, când și câți copii va dobândi[24]. Totuși, întrebarea care rezultă nu se referă atât la reproducerea firească, ci la multitudinea posibilităților pe care le oferă astăzi știința medicală și se pune în felul următor: oare se încadrează și tehnicile moderne, cum sunt fertilizarea după moarte, folosirea de material genetic dăruit, îmbunătățirea genetică a copilului, alegerea de sex, maternitatea surogat, clonarea reproductivă etc., în dreptul de reproducere a persoanei?

În acest context, ne referim la opiniile experților care răspund afirmativ la această întrebare. Deși cineva poate să consemneze diferențieri parțiale, o poziție centrală în argumentarea lor o deține libertatea de reproducere a persoanei. Conform acestei libertăți, reproducerea reprezintă o activitate deosebit de semnificativă a omului, deoarece modelează, într-o mare măsură, identitatea lui personală, dar și propria sa viață. Prin urmare, respectul libertății de reproducere nu constă doar în protejarea de interferențe externe și de îngrădiri ilicite, ci cuprinde și valorificarea posibilităților pe care le posedă medicina, astfel încât omul să-și modeleze opțiunile de reproducere, potrivit principiilor și dorințelor personale[25]. Deoarece firește, dreptul omului la reproducere se leagă de libertatea sa, atunci [acest drept] se înscrie în drepturile fundamentale ale persoanei și este pus în paralel cu libertatea de exprimare și de conștiință religioasă. Prin această viziune, nu se argumentează pur și simplu mai bine libertatea de reproducere, ci este direct legată de demnitatea umană. Astfel, privarea persoanei de opțiuni disponibile privind reproducerea este considerată că îi ofensează demnitatea[26]. Prin urmare, în timp ce, potrivit abordării anterioare, asistarea reproducerii este respinsă din punct de vedere etic, deoarece afectează demnitatea persoanei, în cazul de față, demnitatea persoanei nu doar că nu reprezintă un motiv de respingere, ci, dimpotrivă, impune acceptarea tehnicilor de reproducere care sunt oferite, ca posibilități, pentru o mai bună exprimare a libertății de reproducere a persoanei.

La întrebarea legitimă, dacă apelul la libertatea de reproducere este suficient pentru a accepta toate metodele și tehnicile de reproducere, John Harris răspunde afirmativ, punând ca singură excepție vreo eventuală amenințare în detrimentul societății sau vreo ofensă a drepturilor aproapelui. Într-un astfel de caz, trebuie, totuși, ca prejudiciul pe care îl suportă societatea sau semenul să fie real și prezent, nu ipotetic și viitor. Punctul contrar de vedere sau detestarea majorității societății față de unele metode de reproducere nu reprezintă, conform părerii sale, un motiv

24 Θανάσης Παπαχρίστος, „Το δικαίωμα στην απόκτηση απογόνων και οι περιορισμοί του", în Στ. Τσινόρεμα, Λ. Κίτσος (ed.), *Θέματα Βιοηθικής. Η Ζωή, η Κοινωνία, και η Φύση μπροστά στις προκλήσεις των Βιοεπιστημών*, Ηράκλειο, 2013, pp. 275-276.

25 Catherine Mills, „Reproductive Autonomy as Self-Making: Procreative Liberty and the Practice of Ethical Subjectivity", în *Journal of Medicine and Philosophy*, 38 (2013), pp. 639-656; Dan Brock, „Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Co", în B. Steinbock, J. Arras, A. J. London (ed.), *Ethical Issues in Modern Medicine*, Boston, ⁶2003, pp. 633-634.

26 John Harris, „'Goodbye Dolly?' The ethics of human cloning", în *Journal of Medical Ethics* 23 (1997), pp. 358-359. John Robertson, deși împărtășește același punct de vedere, nu este condus cu exactitate la aceeași concluzie. El respinge, din punct vedere etic, tehnici, precum îmbunătățirea genetică a copilului care urmează să se nască și clonarea reproductivă, deoarece deviază mult de la interesele fundamentale ale reproducerii. Și ajunge la concluzia: „libertatea de procreare ar proteja doar acțiunile menite să-i permită unui cuplu de a avea urmași normali, sănătoși, pe care intenționează să-i crească" (idem, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, 1994, p. 167).

suficient pentru a i se interzice unei persoane să aplice o metodă disponibilă[27]. Torìbjörn Tännsjö împărtășește această părere, dar se întreabă despre eventualitatea în care prejudiciul se referă la copilul care urmează să se nască. În acest context, el examinează cazul potențialilor părinți, care ar putea, destul de probabil din punct de vedere statistic, să aducă pe lume un copil cu o gravă boală ereditară și doresc să apeleze la o fertilizare în vitro, dar resping diagnosticul preimplantațional. Profesorul suedez de filosofie acceptă din plin că, în acest caz, interdicția pare logică și ademenitoare, totuși, el nu sugerează îngrădirea libertății de reproducere, deoarece consideră el că este preferabil să i se îngăduie persoanei să facă greșeli în opțiunile sale de reproducere, decât să stabilească statul ce este corect și ce nu, pentru că acest lucru poate să conducă la politici de eugenie (εὐγονική)[28]. Așadar, el insistă asupra necesității de respect a opțiunilor persoanei și justifică recurgerea la metode de reproducere asistată chiar și atunci când nu există probleme de sănătate sau de fertilitate[29].

5. Considerarea critică din punctul de vedere al teologiei ortodoxe

O observație care rezultă fără efort din compararea celor două abordări diametral opuse este aceea că ambele își concentrează argumentarea lor pe demnitatea persoanei. Conform primei abordări, prin metodele reproducerii asistate medical este ofensată demnitatea persoanei, motiv pentru care și aceste metode sunt respinse. Dimpotrivă, potrivit celei de-a doua abordări, opțiunile de reprocesare ale persoanei se lărgesc, de aceea și aceste metode sunt acceptate. Evaluarea diferită se explică prin faptul că demnitatea persoanei aflată sub judecată se referă la subiecte diferite: evaluarea Bisericii Romano-Catolice își concentrează interesul, în primul rând, asupra copilului care urmează să se nască, în timp ce evaluarea echivalentă a multor specialiști se concentrează asupra omului care dorește să aibă un copil. Această diferență are ca fundament al ei considerarea diferită a omului nenăscut și, în mod concret, atribuirea valorii de persoană acestuia sau nu, precum și a drepturilor care decurg din această [valoare]. Acest subiect reprezintă unul dintre cele mai fundamentale teme ale bioeticii, deoarece nu se referă doar la considerarea etică a metodelor de reproducere asistată, ci a tuturor aplicărilor care îl au ca obiect pe omul nenăscut[30]. Din acest motiv, în cuprinsul acestui referat, nu intrăm în detalii

27 John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, 2007, p. 74. Exact aceeași părere o formulează și Richard Dworkin, vezi idem, *Life's dominion. An argument about abortion and euthanasia*, London, 1993, p. 148.

28 Torbjörn Tännsjö, „Our right to in vitro fertilisation - its scope and limits", în *Journal of Medical Ethics* 34 (2008), pp. 805-806.

29 *Ibidem*, p. 804.

30 Pe baza înțelegerii teologice a persoanei, pe care am expus-o rezumativ în secțiunea respectivă, este

privind problematizarea respectivă, ci ne limităm la considerarea critică a celor două păreri pe care le-am prezentat.

În abordarea Bisericii Romano-Catolice se accentuează, în mod just, potrivit părerii noastre personale, importanța tainei căsătoriei și a caracterului personal al transmiterii vieții, dar nu se explică suficient de ce o intervenție terapeutică medicală, care asistă procesul de reproducere în cazul în care se constată o disfuncție biologică, ofensează, în mod indispensabil, demnitatea copilului care urmează să se nască. Abaterea de la actul erotic nu înlătură, totdeauna, legătura dintre comuniunea de iubire a soților și procreare, iar copilul nu încetează să fie un rod al acestei iubiri[31]. După cum se accentuează într-un text, pe care l-a publicat Patriarhia Ecumenică, sub titlul *Pentru viața lumii. Ethosul social al Bisericii Ortodoxe,* „Biserica nu are nicio obiecție referitoare la folosirea anumitor tehnologii de reproducere, moderne și continuu dezvoltate, pentru cuplurile care își doresc, cu onestitate, dobândirea de copii, dar nu pot să reușească acest lucru fără asistare externă. În același timp, totuși, Biserica nu poate să aprobe metode care duc la distrugerea «nenumăratelor» ovule fertilizate. Piatra necesară de încercare pentru evaluarea faptului dacă fiecare tehnologie disponibilă de reproducere este licită, va trebui să fie demnitatea inalienabilă și valoarea incomparabilă a fiecărei vieți umane. Pe măsură ce știința medicală permanent progresează în acest domeniu, creștinii ortodocși, mireni și clerici, vor trebui să ia în considerarea lor acest punct în orice caz în care apare o nouă metodă, cu scopul de a ajuta cuplurile să conceapă și să aibă copii, cercetând, în plus, dacă această metodă respectă și cinstește sacralitatea relației dintre cei doi soți"[32]. Prin urmare, din punct de vedere ortodox, nu se consideră că asistarea reproducerii ofensează, din definiție, demnitatea persoanei, sub premisa că metoda se referă la soți, are un caracter terapeutic, nu ofensează sacralitatea tainei căsătoriei și nu conduce la distrugere de embrioni[33].

Din punct de vedere ortodox, nu se consideră că asistarea reproducerii ofensează, din definiție, demnitatea persoanei, sub premisa că metoda se referă la soți, are un caracter terapeutic, nu ofensează sacralitatea tainei căsătoriei și nu conduce la distrugere de embrioni.

clar că pentru teologia ortodoxă omul este, dintru început, persoană. Pentru o abordare teologică a acestui subiect, vezi Μιλτιάδης Βάντσος, *Ηθική θεώρηση της έκτρωσης*, *Θεσσαλονίκη*, 2009, pp. 49-108 și 171-229.

31 Μιλτιάδης Βάντσος, *Η ιερότητα της ζωής*..., pp. 246-249.

32 Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, „Ὑπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Τό κοινωνικό ἦθος τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας", paragraf. 24, în https://www.goarch.org/el/social-ethos. Asemănătoare este poziția atât a Patriarhiei Moscovei, cât și a Bisericii Greciei față de această chestiune. În textul pe care l-a emis Patriarhia Moscovei, sub titlul *Principiile dogmei sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, se semnalează că fertilizarea artificială care este realizată în cadrul relațiilor conjugale este acceptată, pentru că nu denaturează integritatea căsătoriei și nu se deosebește substanțial de conceperea fiziologică, vezi în https://mospat.ru/gr/documents/social-concepts/xii/. Pentru poziția corespunzătoare a Bisericii Greciei, vezi *Επίσημα Κείμενα Βιοηθικής*, Αθήνα, 2007, art. 77, p. 82; confruntă cu http://www.bioethics.org.gr/03_b.html#5.

33 Pentru viziunea ortodoxă asupra metodelor de reproducere asistată, vezi Metropolitan Nikolaos

Considerarea reproducerii asistate ca tehnică menită să lărgească libertatea de reproducere a persoanei și, din acest motiv, să îndreptățească moral folosirea oricărei metode disponibile, este, în opinia noastră, eminamente problematică. Mai întâi de toate, deși se lărgește, de fapt, libertatea de reproducere a persoanei, pentru că are mai multe opțiuni[34], concomitent și într-un mod paradoxal se limitează, deoarece este însoțită de către anumite premise, care au legătură cu metoda pentru care se optează. În loc să-și dorească omul dobândirea unui copil, el își dorește să aibă un copil într-o anume perioadă de timp, fără boală, cu un anumit sex sau cu anumite trăsături[35]. Însă, când copilul este dorit numai în momentul în care răspunde dorințelor și așteptărilor părinților săi, atunci el este abordat ca un mijloc și nu ca un scop. De altfel, pentru acceptarea etică a unui act nu este suficientă doar intenția bună, ci sunt analizate împreună mijloacele și consecințele lui. Cu alte cuvinte, deși este firească și legitimă dorința părinților pretendenți de a avea un copil sănătos, nu este întotdeauna justă, din punct de vedere etic, orice metodă care duce la îndeplinirea acestei dorințe. De exemplu, prin fertilizarea in vitro, care reprezintă cea mai cunoscută și larg folosită metodă de reproducere asistată, sunt creați, de regulă, mulți embrioni, dintre care numărul dorit este transferat în organismul feminin spre fertilizare, în timp ce embrionii rămași, care se consideră ca fiind supranumerici, fie sunt congelați pentru o viitoare utilizare, fie sunt folosiți în scopuri experimentale. Termenul „embrioni supranumerici" este declarativ pentru devalorizarea omului, de vreme ce îl plasează în categoria materiei, ca și cum ar fi un fel de obiect utilitar, care poate să rămâne ca rest sau să prisosească. Din punctul nostru de vedere, este paradoxal și contradictoriu ca prin invocarea libertății de reproducere a persoanei să se considere ca drept o metodă de reproducere, când prin ea omul este devalorizat și subestimat.

Evaluarea diferită se explică prin faptul că demnitatea persoanei aflată sub judecată se referă la subiecte diferite: evaluarea Bisericii Romano-Catolice își concentrează interesul, în primul rând, asupra copilului care urmează să se nască, în timp ce evaluarea echivalentă a multor specialiști se concentrează asupra omului care dorește să aibă un copil.

(Hatzinikolaou), „The Greek Orthodox position on the ethics of assisted reproduction", în *Reproductive BioMedicine Online* 17, 3 (2008), pp. 25-33.

34 La opțiunile de reproducere ale persoanei, Robert Sparrow adaugă purtarea sarcinii de către bărbat, care va ajunge, probabil, vreodată să fie realizabilă. Pe baza argumentării promovate în mod larg despre lărgirea libertății de reproducere a persoanei, R. Sparrow conchide că această opțiune nu poate să fie respinsă. Totuși, el însuși nu o susține, ci încearcă să arate, prin reducere la absurd, că libertatea de reproducere trebuie să aibă limite concrete, vezi idem, „Is it 'every man's right to have babies if he wants them'? Male pregnancy and the limits of reproductive liberty", în *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18, 3 (2008), pp. 275-299.

35 Eberhard Schockenhoff, „Fortpflanzungsfreiheit und verantwortliche Elternschaft. Zur ethischen Problematik der Präimplantationsdiagnostik", în *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 49 (2003), p. 381.

Întregim considerarea critică a acestei abordări cu încă o observație: libertatea de reproducere a persoanei nu poate fi privită pur și simplu ca o ipoteză individuală, pentru că dobândirea unui copil privește și încă o altă persoană, iar el, [copilul,] firește pentru destui ani după nașterea lui, are nevoie de dragostea, grija și protecția părintească. Prin urmare, reproducerea implică, dincolo de dreptul omului, și responsabilitate față de copilul care vine la existență. Iar responsabilitatea pe care o are părintele pretendent influențează, cu siguranță, și libertatea lui de reproducere, deoarece este dator să ia serios în vedere binele copilului său[36]. Când o femeie fără soț folosește sperma unui donator necunoscut pentru a deveni mamă, atunci ea își privează copilul ei de un părinte. De asemenea, când ea alege metoda maternității surogat, atunci mai mulți oameni își asumă rolul părintelui, creând, astfel, confuzie în relațiile personale din interiorul familiei și perturbând, probabil, unitatea ei[37]. Și fiindcă întocmai procrearea se referă la cele mai fundamentale relații umane și la interesul copilului, ceea ce primează nu este extinderea opțiunilor, ci exercitarea responsabilității din partea persoanei.

Traducere din limbile greacă și engleză, cu adnotări, de Ion Marian Croitoru



36 Ελένη Καλοκαιρινού, „Αναπαραγωγική αυτονομία και ηθική ευθύνη: Σκέψεις για τις τεχνικές της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής", în *M. Κανελλοπούλου-Μπότη, Φ. Παναγοπούλου-Κουτνατζή (ed.), Βιοηθικοί προβληματισμοί*, Αθήνα, 2014, pp. 139-141.

37 Onora O' Neill, *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη βιοηθική*, Αθήνα, 2011, p. 90; Βασίλειος Καλλιακμάνης, „Η θεολογική άποψη στο δικαίωμα της αναπαραγωγής", în *Φιλία και Κοινωνία. Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Γρηγόριο Ζιάκα*, Θεσσαλονίκη, 2008, pp. 254-255.