

Colecția «TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE»

18

Pr. GHEORGHE POPA

TEOLOGIE ȘI DEMNITATE UMANĂ

- Studii de teologie morală contextuală -

Capitolul I

Ce este Teologia?

I.1. Noțiunea de teologie

Etimologic, noțiunea de teologie este de origine greacă și este compusă din două substantive: θεός (Dumnezeu) și λογία (vorbire, rostire). În antichitatea greacă, primul care folosește noțiunea de teologie cu sensul de „vorbire despre Dumnezeu” este Platon în lucrarea sa *Republica*¹. Contextul în care apare această noțiune este dialogul dintre Adimantos și Socrate cu privire la adevărații „întemeitori de cetate”². Socrate consideră că întemeitorii de cetate trebuie să cunoască adevăratele canoane ale miturilor, adică ale învățaturii despre Dumnezeu, pe care poezii trebuie să le folosească, apoi, în operele lor. În viziunea lui Socrate, Dumnezeu (θεός) este prin firea sa bun și ca atare nu i se poate atribui lucruri rele. De aceea, spune Socrate, „trebuie să ne opunem în orice chip afirmației că Dumnezeu, care este bun, ajunge să fie pentru cineva pricină de rele și nu trebuie lăsat nimeni, fie tânăr, fie bătrân să spună sau să asculte așa ceva în cetatea sa, dacă aceasta ar fi bine cârmuită”³.

¹ Cf. **Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire**, Beauchesne, Paris, 1980, vol. 15, p. 464.

² Platon, *Opere, V, Republica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 149.

³ *Ibidem*, p. 151.

Din acest text reiese clar ideea că „*teo-logia*”, în viziunea lui Socrate, este un mod de „a vorbi” despre Dumnezeu care, la rândul său, presupune un mod de „a gândi” despre El. În același timp, teologia trebuie să fie o preocupare constantă a întemeitorilor de cetate.

Noțiunea de teologie o întâlnim și la Aristotel (384-322) care o considera partea cea mai nobilă a „filosofiei primare” întrucât se ocupă de realitățile divine, adică netrecătoare⁴. Ideea aceasta a fost reluată de filosofia neoplatonică și, în mod deosebit de Proclus, care a dezvoltat-o în lucrarea sa „*Teologia platoniceă*”⁵.

În această lucrare, Proclus enumeră patru modalități de expunere în cadrul discursului teologic: 1) cu ajutorul simbolurilor; 2) cu ajutorul imaginilor și formelor geometrice; 3) pe calea inspirației dumnezeiești; 4) pe calea „discursului științific”. Fiecare din aceste modalități de expunere aparține unei școli de inițiere filosofică. Prima aparține lui Orfeu, a doua lui Pitagora, a treia caldeenilor, iar a patra filosofiei lui Platon.

1.1.1. Teologia mărturisitoare a primilor creștini

Din mediul filosofic al antichității grecești, noțiunea de teologie a trecut în mediul creștin, însă primii scriitori creștini nu s-au grăbit să o folosească în scrierile lor⁶. Această atitudine este explicabilă dacă avem în vedere situația deosebit de dificilă a creștinilor din Imperiul Roman și, de asemenea, intensitatea cu care ei trăiau relația cu Mântuitorul Iisus Hristos. El nu reprezenta, pentru ei, un ideal abstract,

⁴ *Dictionnaire de Spiritualité*, *op. cit.*, p. 464.

⁵ *Ibidem*, p. 465.

⁶ Noțiunea de „teologie” nu este folosită în Noul Testament, deoarece autorii lui nu au apelat la vocabularul filosofic decât foarte rar.

nici un concept teologic, ci o prezentă spirituală tainică, ce-i însotea în momentele de bucurie, dar mai ales în momentele de suferință.

Această prezentă ocrotitoare au simțit-o, în mod deosebit, martirii. În fața morții iminente ei trăiau sentimentul că Mântuitorul era lângă ei, dialoga cu ei și pătimea împreună cu ei. Rigoarea spirituală a martirilor în fața persecuțiilor era expresia unei teologii creștine mărturisitoare, care a uimit pe persecutori. Când era înveșmântată în cuvinte, această teologie se transforma într-un imn al iubirii față de Hristos, care-i ajuta să biruie perspectiva imediată și sumbră a morții. Cuvintele Sfântului Ignatie al Antiohiei, rostite în fața credincioșilor din Roma înainte de a fi aruncat la fiare pentru a fi sfâșiat, sunt semnificative pentru întreaga teologie a primilor creștini: „Lumea întreagă, spunea el, nu mi-ar folosi la nimic, nici împărățiile ei. Îmi este de folos să mor pentru Hristos Iisus, decât să domnesc până la marginile pământului. Eu caut pe Cel care a murit pentru noi; eu doresc pe Cel care a înviat pentru noi (...). Lăsați-mă să ajung la lumina cea curată; doar acolo voi fi cu adevărat om. Nu mă împiedicați să urmez patima Dumnezeului meu. Cine are pe Dumnezeul acesta în sine mă va înțelege (...). Iubirea mea pământească a fost răstignită (...) o apă vie murmură în mine și îmi șoptește din lăuntru: Vino la Tatăl”⁷.

Din textul acesta se poate trage ușor concluzia că pentru Sfântul Ignatie supranumit și „teoforul”, adică purtătorul de Dumnezeu, teologia este o cale de cunoaștere și de comuniune tainică cu Hristos, „adevăratul teolog”⁸, care a descoperit ucenicilor iubirea deplină a lui Dumnezeu Tatăl. Evident că o

⁷ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1931, vol. I, p. 92.

⁸ Expresia aceasta este folosită de Origen în lucrarea sa *Contra lui Cels*, II, 71, Sources chrétiennes, 132, p. 454.

asemenea teologie implică din partea celui care și-o asumă nu doar un anumit mod de a gândi și de a vorbi despre Dumnezeu, ci și un anumit mod de a trăi întru El.

1.1.2. Teologia integratoare a Sfinților Părinți

Acest mod a înțelge și practica teologia a fost promovat, în mod deosebit, în perioada patristică, începând cu secolul al IV-lea. În lucrarea sa *Despre întruparea Cuvântului*, Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că așa cum un om, care vrea să vadă lumina soarelui, trebuie să-și purifice ochiul său, pentru ca acesta să devină lumină, la fel și „cel care vrea să înțeleagă gândirea «teologilor» trebuie să-și purifice modul său de a trăi pentru ca, unit cu ei prin conduita vieții, să poată înțelege și ceea ce Dumnezeu le-a descoperit”⁹.

Observăm din acest citat că Sfântul Atanasie cel Mare consideră că teologia implică atât un efort moral și spiritual, cât și un efort intelectual. Ideea aceasta va fi reluată de Sfântul Grigorie de Nazianz, supranumit și teologul, în cele cinci cuvântări teologice rostite la Constantinopol în iulie-noiembrie 380 d.Hr.

Sfântul Grigorie subliniază ca și Sfântul Atanasie importanța unui demers reflexiv în teologie, dar accentuează, în același timp, exigențele pe care trebuie să le satisfacă teologul, ca și condițiile în care el poate să-și îndeplinească vocația sa: „Nu aparține oricui, scrie el în Cuvântarea I, să filosofeze despre Dumnezeu (...); iar cel care filosofează (adică teologhisește) nu poate să facă acest lucru pretutindeni, nici înaintea tuturor, ci în anumite împrejurări, înaintea anumitor persoane și cu o anumită măsură (...); el trebuie să consacre în mod real mult timp pentru a-L cunoaște pe

⁹ *De incarnatione Verbi*, 10, 1-2, S.C. 199, p. 298.

Dumnezeu și atunci când are ocazia favorabilă (καικος) să exprime cu bună credință adevărata teologie. Înaintea cui? Înaintea celor care tratează cu seriozitate această problemă și nu înaintea celor pentru care teologia este o vorbărie plăcută¹⁰.

Exigențele pe care le implică teologia, prezente în acest citat, sunt reluate de Sfântul Grigorie în a 2-a cuvântare teologică intitulată *Despre teologie* (Πεὶκὶ θεολογίας). El precizează că respectarea acestor exigențe este absolut necesară, deoarece obiectul teologiei este taina Sfintei Treimi: „Am ajuns acum la discursul teologiei. Așezăm ca temei al acestui discurs pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Facem aceasta pentru ca primul să ne fie binevoitor, al doilea să ne asiste, iar al treilea să ne inspire; mai corect spus, facem aceasta pentru ca de la dumnezeirea cea unică să ne vină o iluminare unică, distinctă în unire și unică în distincție, ceea ce este un lucru extraordinar¹¹”.

Întrucât obiectul teologiei este taina Prea Sfintei Treimi, Sfântul Grigorie insistă și asupra inadecvării discursului teologic cu misterul Treimii. Plecând de la experiența lui Moise pe Muntele Sinai (Ieșire, 33, 23) ca și de la afirmațiile Sfântului Apostol Pavel din Epistola I către Corinteni, 13, 12, Sfântul Grigorie scrie: „Platon, teologul grecilor, învâța că «a-L înțelege pe Dumnezeu este destul de greu, dar a-L exprima este imposibil» (Timen 28, 2). După discursul meu însă, a-L exprima pe Dumnezeu este dificil și a-L înțelege este și mai dificil. Ce este Dumnezeu în ființa Sa nici un om nu a descoperit vreodată (...). Totuși acest lucru va putea fi descoperit atunci când spiritul (νοῦς) și rațiunea (λόγος)

¹⁰ Grigorie de Nazianz, 27,3, S.C. 250, p. 276.

¹¹ Idem, 28,1, S.C. 250, p. 100.

noastră, asemănătoare cu Dumnezeu, se vor uni cu Cel cu care ea este înrudită, atunci când icoana se va fi întors la Arhetipul său, spre care ea tinde acum. În aceasta constă, de fapt, întreaga filosofie: acum vedem ca prin oglindă, iar atunci vom vedea față către față; acum cunoaștem în parte, dar atunci vom cunoaște pe deplin, precum și noi am fost cunoscuți (I Cor. 13, 12). Aceasta înseamnă că noi nu vom fi cu adevărat «teologi» decât în viața cerească¹².

Această dimensiune tainică sau mistică a teologiei, prezentă la Sfântul Grigorie de Nazianz nu lipsește la nici unul din marii scriitori creștini. Vom mai da câteva exemple în acest sens.

După Evagrie Ponticul, teologia este ultima treaptă a vieții spirituale și ea se identifică cu contemplația Prea Sfintei Treimi, ca și la Sfântul Grigorie de Nazianz. Conform învățaturii sale, viața spirituală creștină comportă două etape: una practică și una gnostică. Cea de-a doua etapă, se împarte, la rândul ei, în două: etapa fizică (cunoașterea duhovnicească a naturii sau a „rațiunilor” (λογοί) creației sensibile și etapa teologică (contemplarea Prea Sfintei Treimi)¹³.

Terminologia evagriană va fi reluată și folosită de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. „Scriitorii inspirați (teologii), scrie Sfântul Dionisie, își transmit învățătura lor pe două căi: pe o cale tainică (mistică) și pe o cale gnostică; prima este o cale simbolică și presupune o inițiere; a doua este filosofică și se realizează prin demonstrație¹⁴.”

În viziunea Sfântului Dionisie, aceste două căi nu sunt paralele, ci se întrepătrund în cadrul aceluiași discurs teologic.

¹² *Ibidem*, p. 134.

¹³ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădilită, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 34-36.

¹⁴ **Dictionnaire de Spiritualité**, *op. cit.*, p. 471.

Capitolul II

Teologie și demnitate umană

II.1. Omul și demnitatea sa creatoare

Teologia afirmă că viața omului, și lumea în care el se naște, este un dar al lui Dumnezeu. Viața este un dar pentru eternitate, iar lumea este puntea de lansare spre ea. Dintotdeauna omul s-a simțit încărcat cu o altă menire decât cea a simplei existențe biologice și, de aceea, lumea ca prezență concretă, nu a fost capabilă să satisfacă pe deplin aspirația existențială a omului.

Omul simte necesitatea lumii pentru marele sale cuceriri, dar nu se poate împăca cu gândul de a fi, mai devreme sau mai târziu, asimilat lumii. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul considera omul ca un „microcosmos”, pentru că el este chemat să cunoască și să cuprindă lumea în sine, s-o transfigureze, fără să se piardă pe sine. Deci omul este subiectul de valorizare a lumii și dacă s-ar asimila naturii s-ar pierde cel mai important factor al realității, fără ca în ordinea naturii să se câștige ceva nou. În schimb, dacă natura este asimilată de către om, ea este ridicată pe un plan superior, fără a se pierde ceva din ea⁴⁹. Toată splendoarea ce ne înconjoară ar fi lipsită de sens, dacă nu ar fi gândită ca fiind adusă la existență de o Ființă conștientă și creatoare, pentru a fi cunoscută de o ființă pentru care este creată și, prin aceasta, pentru a realiza între

⁴⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 12.

Sine și acea ființă rațională un dialog al unei iubiri eterne, prin mijlo-cirea lumii.

Concluzia la care ne conduce această reflecție este aceasta: „Omul este ființa chemată să cunoască și să lumineze lumea și prin aceasta el se luminează pe sine, descoperind un sens existenței. Sensul, însă, nu-și poate găsi încununarea într-o viață spirituală imanentă, căci relativa ei varietate se mișcă într-un cadru monoton sfârșindu-se cu moartea. Sensul existenței nu poate fi încoronat decât de lumina nelimitată și eternă a unei vieți transcendente”⁵⁰.

Chiar dacă generațiile umane și-ar transmite sensul existenței dobândit de ele, sensul existenței de sine a fiecărui om, dacă n-ar fi purtat de el în eternitate, pentru a-l adânci la nesfârșit, ar apărea fără rost pentru el. Gândul că după moartea sa l-ar lăsa posterității ar fi o consolare, dar, științific vorbind, lumea va avea un sfârșit, și atunci moartea lumii lovește de non-sens și deci de non-valoare toate strădaniile omenirii. Câtă durere, care uneori poate duce până la disperare, strecoară în sufletul celui însetat cu adevărat de Absolut gândul că există într-o realitate impersonală, aflată pentru o vreme la dispoziția lui, pentru ca apoi să dispară și el pentru totdeauna în impersonal!

Omul tinde spre Absolut pentru că este persoană. De aceea, Absolutul nu poate fi decât o Persoană infinită din care omul să se „hrănească” la infinit. Persoana infinită spre care tinde omul este Dumnezeu. Iată adevărul în care sufletul omului își poate afla temeiul libertății sale creatoare, al demnității și valorii sale.

Învățătura creștină ne spune că „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4,8), iar primul act revelator al Său este însăși creația,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

care izvorăște din această nețărmurită iubire, ce se revarsă în „afară”, și nu dintr-o necesitate ființială a lui Dumnezeu. Creația nu trebuie înțeleasă ca un act „exterior” prin care Dumnezeu creează o realitate separată de Sine. Dumnezeu creează lumea din „nimic” printr-o manifestare a voinței și energiei Sale necreate. Toate lucrurile, spune în acest sens Dionisie Pseudo-Areopagitul, erau în ultima lor esență și mai presus de timp în Dumnezeu, iar prin actul creator au ieșit la lumină. „Dumnezeu, spune el, în lucrarea sa *Despre numele divine*, este tot ceea ce este și nimic din ceea ce este”⁵¹.

Prin această antinomie, el ajunge la unitatea lumii fără a o absolutiza și închide în sine, depășind astfel atât dualismul antagonic (spirit-materie), cât și monismul (sau numai spirit sau numai materie).

Deci toate lucrurile au preexistat în Dumnezeu, unite și totuși distincte. Dumnezeu este „Tot” (Întreg) pentru că El cuprinde în Sine totul, dar nu este „Tot” pentru că este indivizibil. Dumnezeu este „parte” pentru că El cuprinde în Sine principiile individualității, dar nu este „parte”, deoarece nu este nimic în afară de El.

Actul creator al lui Dumnezeu este înțeles astfel ca un fel de πρόοδος, de așezare în afară de Sine. Acest „în afară” nu are însă un sens spațial, deoarece Dumnezeu este pretutindeni. Totuși, într-un mod antinomic, prin cele două planuri, universal și particular, se poate vorbi de creație în Sine și în afară de Sine⁵².

Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu a creat lumea prin Cuvânt - λόγος.

⁵¹ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu și Teofil Simensky, Iași, 1936, p. 30.

⁵² *Ibidem*, p. 35.

Atunci când omul va înțelege acest adevăr și se va pătrunde de el, va înțelege și propriul său impuls creator, care cuprinde germele dragostei și al libertății cu care au fost create toate valorile existenței.

Lumea a fost creată în șase zile în perspectiva celei de-a șaptea, în care Dumnezeu s-a odihnit în sufletul omului, iar omul s-a odihnit în Dumnezeu. Dar odihna aceasta nu poate fi înțeleasă într-un sens pasiv, ci dinamic, deoarece pasivitatea în ordine spirituală înseamnă moarte. Omul însuși trăiește în lume, dar nu ca un locuitor pasiv, ci ca un contemplativ activ, ca un transfigurator al ei prin darurile sale creatoare. „Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l transfigurați”, a rostit Dumnezeu pentru om (Gen. 1, 28), încă de la începutul creației Sale.

S-a căutat de multe ori o interpretare a actului creator uman în funcție de acțiune. S-a afirmat că omul nu are nici o sete metafizică, ci doar nevoi economice și sociale. Pentru a-și satisface aceste nevoi, el caută sprijin în realul empiric, pe care dorind să-l stăpânească este nevoit să-i caute legile și prin aceasta se realizează cunoașterea. Cu timpul se petrece un fenomen, care în limbaj psihologic se numește inversiune. Cunoașterea devine scop în sine.

Învățătura creștină acceptă această cale indirectă spre cunoaștere, dar nu acceptă că omul nu are nici o sete metafizică. Cărei nevoi practice corespund, spre exemplu, simfoniile lui Beethoven?

Fiind creat după chipul și asemănarea cu Dumnezeu, omul are inerent ființei sale impulsul pentru cunoaștere, dar el nu poate să ajungă la cunoaștere în mod direct, ci prin mijlocirea lumii. Distincția pe care au făcut-o Sfinții Părinți cu privire la „chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu în om este cheia de boltă a înțelegerii demnității creatoare a omului. Prin ea se

luminează atât actul creator al omului în lume, cât și calea pe care trebuie să meargă el spre o cunoaștere adevărată.

„Chipul” lui Dumnezeu în om înseamnă și puterea lui de a crea în domeniul material și spiritual, fiind un partener al Creatorului și continuator al Lui în ordinea creației. Chipul lui Dumnezeu definește și statutul ontologic al existenței omului în lume. În virtutea lui omul este o ființă liberă și creatoare. Însă pentru a se menține pe tărâmul esențial al realului, el trebuie să lege noțiunea de libertate de cea de ideal uman. Din punct de vedere teologic idealul omului este acela de a ajunge prin efort personal și prin har la „asemănarea” cu Dumnezeu. În acest sens omul trebuie să gândească lumea așa cum Dumnezeu o „gândește”, să o iubească așa cum Dumnezeu o iubește și să lucreze în ea așa cum Dumnezeu „lucrează”.

Făcând o analiză a acestui ideal Blaise Pascal spunea că omul este un „zero” în raport cu infinitul, dar totul în raport cu zeroul; deci o medie între zero și absolut, între existență și inexistență, având libertatea să aleagă. Dar zero-ul lui Pascal, „nimicul”, nu este nici zero-ul natural, nici cel matematic, ci zero-ul moral. Omul, deci, poate să aleagă între două ordini existențiale, între viață și moarte, poate să spună un „da” categoric vieții și ordinii morale, și un „nu” categoric morții, adică separării de Dumnezeu.

Printr-un „da” spus vieții și un „nu” spus morții se creează posibilitatea unei conformări de sine cu sine a omului și prin aceasta se face loc unui ethos și deci unui caracter moral⁵³.

În fața acestei libertăți de alegere se afla omul în starea paradisiacă și în această situație se află, de altfel, fiecare om ce vine în lume.

⁵³ Prof. Victor Iliescu, *Da și nu în perspectiva depășirii lumii*, studiu manuscris.

Capitolul VI

Teologie și morală

VI.1. Conceptul de datorie morală

VI.1.1. Noțiunea de datorie în general

Etimologic, această noțiune provine din limba latină de la substantivul *debitor*, *-oris*, care înseamnă dator. La rândul său substantivul *debitor* își are originea în verbul *debeo*, *ĕre, ui, itum* = a fi dator cuiva, a fi obligat față de cineva. Dicționarul latin ne spune că verbul *debeo* își are originea în verbul *habeo*, *ĕre, ui, itum* = care se traduce în limba română prin a avea dar și prin a fi deposedat sau a fi în căutarea a ceea ce trebuie să ai.

În limba greacă corespondentul substantivului *debitor* este τὸ καθήκον (ὄντος) = dator, care se leagă tot de verbul a avea din care derivă și verbul a fi deposedat: ἔχω ἐκών.

Acești termeni din limbile latină și greacă exprimă un sens general al noțiunii de datorie și anume o relație juridică dintre un creditor și un debitor. Atunci când este vorba de o relație morală care implică nu numai sentimentul datoriei ci și sentimentul recunoștinței față de cineva, limbile ebraice folosesc alte noțiuni specifice și anume: *officium*, *-ii*, în latină și ἡ χάρις, ιτος cu sau fără ὀφειλομένη, în greacă. Și mai precis, când este vorba de datoria față de Dumnezeu manifestată în mod concret, limba latină folosește noțiunea de *sacrificium*, iar limba greacă folosește noțiunea de ἱερὰ ποίημα, adică lucrare sfântă, jertfă adusă lui Dumnezeu.

VI.1.2. Determinarea naturii psihologice a datoriei morale

Conștiința datoriei sau a obligației morale este constitutivă ființei umane.

În toate împrejurările vieții conștiința morală ne obligă față de bine și de rău, indiferent cum concepem noi binele și răul. Ea ne impune ca primă datorie, datoria *de a crede* în datorie. Întrebarea pe care noi ne-o punem este următoarea: putem să facem o analiză a acestei datorii? Adepții unei morale contingente răspund afirmativ, dar prin analiza lor reduc datoria la un fenomen secundar și contingent al evoluției sociale. Adepții moralei idealiste sau raționaliste răspund negativ. Ei recunosc datoria morală ca o realitate specific umană, dar refuză să o definească și să o analizeze pentru că, afirmă ei, ideea de datorie nu derivă din altă idee, ci este apriorică, simplă, originară și ireductibilă. Nimeni nu ar putea da o explicație datoriei morale decât distrugând-o, afirmă adepții unei datorii idealiste. Această afirmație categorică cuprinde în ea un adevăr și anume: toți cei care au încercat să explice rațional realitatea datoriei morale au lezat într-un fel caracterul său specific, imperativ. Dacă vrem să-i păstrăm acest caracter și, în același timp, să rămânem fideli primei noastre datorii - aceea de a crede în *datorie ca datorie*, nu trebuie să plecăm de la analiza și explicarea ei, ci de la *constatarea ei*. Aceasta este calea pe care a mers kantianismul, neokantianismul și criticismul contemporan.

Însă din punctul nostru de vedere nici simpla constatare și acceptare a datoriei morale, fără nici o clarificare conceptuală nu este suficientă. Ar fi bine să ne întrebăm dacă nu cumva agnosticismul de sorginte kantiană, în ordinea morală, nu constituie una din cauzele principale pentru care noțiunea de datorie morală nu mai reprezintă o realitate vie în conștiința

generației de astăzi? Întrucât mentalitatea contemporană este profund tehnică și experimentală îi repugnă din ce în ce mai mult admiterea oricăror realități apriorice și de aceea datoria, ca imperativ categoric, nu mai este luată în considerare.

Noi am dori să vedem în continuare dacă nu există o cale de ieșire din impasul în care se află, pe de o parte, cei care încearcă să explice și să definească datoria și, pe de altă parte, cei care constată și acceptă datoria, refuzând însă să o explice și să o definească? Este posibilă o asemenea cale? Răspunsul depinde, în mare măsură, de modul în care noi înțelegem datoria. Este ea o simplă idee în conștiință, adică o lege sau o categorie? Este ea un sentiment, adică expresia unui raport, a unei relații cu ceva sau cineva?

Immanuel Kant afirmă că datoria morală izvorăște din rațiunea însăși (adică este o *idee*, o categorie) fiind aplicarea acesteia la voință. De aceea el o numește rațiune practică. Din punct de vedere teologic este imposibil să vorbim de datorie morală, fără a vorbi și de sentiment pentru că un sentiment este totdeauna sentiment pentru ceva sau cineva. În contextul nostru teologic, datoria morală exprimă condiția fundamentală a omului care se afirmă și se realizează în relație, în comuniune cu Dumnezeu, ca temei originar al existenței sale.

VI.1.3. Determinarea sensului teologic al datoriei morale

Fiind o expresie a relației interpersonale, datoria morală față de Dumnezeu implică libertatea; libertatea unui răspuns la chemarea și iubirea lui Dumnezeu. În mod concret acest răspuns se exprimă prin ceea ce toate religiile numesc *cult*. După cum se știe, de-a lungul istoriei cultul, ca manifestare existențială a relației omului cu Dumnezeu, a îmbrăcat forme diferite. Dar cu toată diversitatea de manifestare există o idee

care unifică într-un fel orice formă de cult religios: ideea de dăruire, de recunoștință. Manualul de teologie morală definește cultul astfel: „dăruirea întregii noastre ființe lui Dumnezeu pentru a ne uni cu El”.

El izvorăște din conștiința dependenței de Dumnezeu și exprimă dispoziția launtrică a omului de a se dărui, de a-și oferi viața sa ca dar și ofrandă plină de recunoștință Creatorului său.

Pentru un creștin cultul izvorăște și din conștiința înfierii sale harice în Iisus Hristos. Cultul reprezintă, pentru el, închinarea pe care o aduce împreună cu Hristos, Părintelui său din ceruri, deoarece Hristos reprezintă în același timp darul suprem al Tatălui pentru lume (Ioan, 3, 16) și darul - jertfă adus Tatălui pe cruce, în numele lumii. El este „Paștile nostru” care „s-a jertfit pentru noi” (I Cor. 5, 7).

Deci taina întrupării lui Hristos, pe lângă mulțimea semnificațiilor adânci ce le cuprinde, ne revelează și rostul nostru de a trăi în această lume ca ființe liturgice, adică ființe cultice, recunoscătoare lui Dumnezeu-Tatăl pentru darul de a fi. Hristos este dar și jertfă în același timp, și de aceea el reprezintă pentru fiecare creștin izvorul și ținta finală a datoriei sale morale, a conștiinței sale cultice. Asupra acestui lucru este necesar să insistăm mai mult.

VI.1.4. Determinarea sensului creștin al datoriei morale

Din toate textele Noului Testament se desprinde un adevăr incontestabil care privește datoria morală și anume: omul nu apare niciodată ca o făptură autonomă, adică fără un principiu de supunere sau ascultare interioară față de o autoritate morală.

Întrebarea care se pune este următoarea: acest principiu este doar rezultatul unei educații istorice prin legea morală pozitivistă? În nici un caz. El este un principiu interior viu și actual pe care fiecare om îl poartă în sine. În acest sens putem să aducem ca argument parabola fiului risipitor (Luca 15, 11-32). În contextul parabolei este vorba de fiul cel mic, adică de umanitatea păgână, privată de pedagogia mozaică, de care va vorbi și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 2, 13-15, arătând că principiul datoriei morale este înscris și în inimile păgânilor.

Acest principiu, însă, nu este o categorie a rațiunii practice, un principiu moral profan, pentru a ne exprima în limbaj kantian. În Noul Testament el are totdeauna un sens religios. El decurge din relația religioasă a omului cu Dumnezeu, adică din experiența religioasă. Argument pentru această afirmație găsim tot în parabola fiului risipitor în care revenirea în sine a acestuia rimează cu întoarcerea sa la Dumnezeu Tatăl. Întoarcerea, convertirea (μετάνοια) fiului reprezintă, în același timp, recunoașterea autorității lui Dumnezeu, sesizată de conștiința morală a acestuia.

Fiul risipitor își asumă convertirea ca o datorie de conștiință, dar, conform sensului parabolei, datoria nu este doar o lucrare voluntaristă. În actualizarea ei este prezentă și lucrarea lui Dumnezeu în om și asupra omului. Acest lucru este subliniat de Mântuitorul Iisus Hristos când spune: „Nimeni nu vine la mine de nu-l va trage Tatăl” (Ioan 6, 44).

Textul este clar: Dumnezeu îl caută pe om, atrăgându-l spre El prin experiența pe care i-o impune și prin solicitarea permanentă a împlinirii datoriei morale. Deci Mântuitorul Iisus Hristos recunoaște că există în ființa omului un principiu moral și religios al datoriei, care este superior oricărei determinări istorice și temporale. El își are izvorul și temeiul

Cuprins

Capitolul I

Ce este Teologia?	5
I.1. Noțiunea de teologie	5
I.1.1. Teologia mărturisitoare a primilor creștini	6
I.1.2. Teologia integratoare a Sfinților Părinți	8
I.1.3. Teologia speculativă medievală	11
I.1.4. Teologia academică modernă	20
I.1.5. Caracterul interdisciplinar al teologiei academice moderne	23
I.2. Teologia în Universitatea ieșeană	28
I.2.1. Anul întemeietor – 1860	31
I.2.2. 1990 – Anul unui nou început	34
I.3. Teologia și valorile euro-atlantice	51

Capitolul II

Teologie și demnitate umană	60
II.1. Omul și demnitatea sa creatoare	60
II.2. Demnitatea omului în vechile epoci de cultură	66
II.3. Demnitate și suferință în existența umană	73
II.3.1. Cui anume îi este dată suferința?	73
II.3.2. Soluția propusă lui Iov pentru eliberarea de suferință	74
II.3.3. Fidelitatea lui Iov și speranța salvării din suferință	77
II.3.4. Răspunsul creștin la problema suferinței	79
II.4. Apărarea demnității umane	81

II.5. Familia creștină – mediul formării conștiinței demnității umane	86
II.5.1. Familia – icoană a iubirii lui Dumnezeu pe pământ	89

Capitolul III

Teologie și Filosofie	99
III.1. Descartes: „Mă îndoiesc, deci cuget”	100
III.2. Immanuel Kant: „Ai curajul să te folosești de rațiunea ta”	102
III.3. Hegel: „Tot realul este rațional și tot ce este rațional este real”	109

Capitolul IV

Teologie și Hermeneutică	116
IV.1. Noțiunea de hermeneutică	116
IV.2. Hermeneutica în teologia modernă	118
IV.3. Hermeneutica și problema cunoașterii	120
IV.4. Hermeneutica și problema alterității	121
IV.5. Hermeneutica și interpretarea istorico-critică	124
IV.5.1. Conceptul istorico-critic	124
IV.5.2. Stabilirea sensului inițial al textului	124
IV.5.3. Ambiguitatea sensului inițial: o primă limită a interpretării	126
IV.5.4. Subiectivitatea interpretului: a doua limită a interpretării	127
IV.5.5. Interpretul interpretat sau „limita” unei interpretări care nu „limitează”	128
IV.6. Hermeneutica teologică și interpretarea ideologică	135
IV.6.1. Teologia ca „superstructură ideologică” ...	137
IV.6.2. Dimensiunea ideologică a discursului teologic	141
IV.7. Aspecte hermeneutice în „mitul peșterii” la Platon	152

Capitolul V

Teologie și Axiologie	160
V.1. Axiologia – o filosofie a valorilor	160
V.2. Perspectiva teologică asupra valorilor	162
V.3. Binele ca valoare etică	164
V.3.1. Binele – principiul ordinii axiologice	167
V.3.2. Binele și răul	169
V.3.3. Relația dintre bine și rău și originea răului	169
V.3.4. Negarea existenței răului – o falsă percepție a ordinii morale	171
V.4. Frumosul ca valoare estetică	177

Capitolul VI

Teologie și morală	184
VI.1. Conceptul de datorie morală	184
VI.1.1. Noțiunea de datorie în general	184
VI.1.2. Determinarea naturii psihologice a datoriei morale	185
VI.1.3. Determinarea sensului teologic al datoriei morale	186
VI.1.4. Determinarea sensului creștin al datoriei morale	187
VI.2. Datoria morală și disciplina morală	189
VI.2.1. Noțiunea de disciplină	189
VI.2.2. Semnificația creștină a noțiunii de disciplină	190
VI.3. Asceza ca expresie concretă a datoriei și disciplinei morale	191
VI.3.1. Sensul noțiunii de asceză	191
VI.3.2. Sinergia omului cu Dumnezeu în experiența ascetică	194
VI.3.3. Asceza trupului	197
VI.3.4. Asceza sufletului	201
VI.4. Libertate și responsabilitate în orizontul datoriei și disciplinei morale	205

VI.4.1. Sensul conceptual al libertății și responsabilității	207
VI.4.2. Libertate și responsabilitate în viața morală creștină	211
VI.4.3. Iubirea lui Hristos – spațiul libertății și responsabilității morale	216
VI.5. Virtuțile teologice: izvor și temelii al datoriei și disciplinei morale	221
VI.5.1. Credința	221
VI.5.2. Nădejdea	232
VI.5.3. Iubirea	238

Capitolul VII

Teologie și spiritualitate	245
VII.1. Dimensiunea comunitară a spiritualității ortodoxe	245
VII.1.1. Temelii trinitar al conștiinței comunitare ..	248
VII.1.2. Biserica – spațiu desăvârșit al conștiinței și vieții comunitare	250
VII.1.3. Euharistia Bisericii și conștiința comunitară a creștinilor	254
VII.1.4. Calea și mijloacele necesare pentru formarea unei conștiințe comunitare	261
VII.2. Spiritualitate și rugăciune	266
VII.2.1. Rugăciunea creștină și conștiința comunitară	266
VII.3. Spiritualitate și sfințenie	282
VII.3.1. Sfințenia – ideal al împlinirii umane	282
VII.3.2. Sfinții neamului românesc	285
VII.4. Spiritualitate și înviere	289
VII.4.1. Învierea sau transfigurarea ultimă a lumii	289