

Pr. GHEORGHE POPA

INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA MORALĂ

- Principii și concepte generale -

Prolegomena

În contextul actual al învățământului teologic universitar, Teologia Morală este o disciplină sistematică, însă cu o finalitate practică. Alături de celelalte discipline și împreună cu ele, Teologia Morală are ca scop formarea unui anumit mod de a gândi și, mai ales, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume.

Pentru a putea sesiza mai clar specificul Teologiei Morale, considerăm că este necesar să precizăm mai întâi conceptele și principiile generale cu care ea operează. Este ceea ce ne-am propus să facem în cele ce urmează.

1. Noțiunea de morală

Etimologic, noțiunea de morală vine din limba latină de la adjectivul *moralis, is*. Cercetătorii în domeniu consideră că cel care a folosit prima dată, în scrierile sale, noțiunea de morală a fost Marcus Tullius Cicero (106-43 î.d.Hr.), filosof, orator, scriitor și om politic roman. În capitolul I al tratatului său de morală, el scrie: „Quia pertinet ad mores, quod ἠθoς illi vocant, nos eam partem philosophiae de Moribus appellare solemus; sed decet augmentem linquam latinam nominare *Moralem*”¹.

Așa cum reiese din acest citat, adjectivul *moralis* derivă de la substantivul *mos, moris*, care, tradus în limba română, înseamnă datină, obicei. Corespondentul grecesc al noțiunii de *morală* este *etica* (ἠθικῆ). Această noțiune derivă de la substantivul ἠθoς, prezent și el în citatul de mai sus. În opera lui Homer el însemna vatra strămoșilor, locuința unei familii sau patria. Mai târziu, s-a

¹ Voiutschi, *Teologia morală ortodoxă*, p. 1.

trecut de la această semnificație geografico-spațială la o semnificație spirituală, ἦθος însemnând patria spiritului, a sinelui moral.

În limbajul popular, ἦθος avea, totuși, o semnificație asemănătoare cu cea a latinescului *mos, moris*, adică datină, obicei sau, în sens moral, legea sau norma întemeiată pe datină: *morem facet usus* (Ovidiu); sau: *morem pacis imponere* (Vergiliu).

Cu acest înțeles apare noțiunea de ἦθος și cea de *mos, moris* în Noul Testament, în Epistola I către Corinteni 15, 33, în care Sfântul Apostol Pavel citează pe poetul Menandru². Nu vă lăsați înșelați, scrie el. Tovărășiile rele strică obiceiurile bune (μη̄ πλανᾶσθε φθείρουσιν ἦθη χρησθᾶ ὁμιλίαι κακαί; Nolite seduci: corumpunt mores bonos colloquia mala).

Cele două substantive subliniate au în textul de mai sus un sens moral propriu-zis întrucât se referă la legea sau datina morală a unei comunități, în cazul nostru comunitatea creștină. Deci noțiunea de morală, în cadrul disciplinei noastre, este un atribut substantival ce caracterizează un câmp distinct al reflecției teologice.

2. Teologie și morală

Am văzut mai sus că noțiunea de morală este strâns legată de ideea de datină, obicei sau, mai precis, de ideea de tradiție. Tradiția, la rândul ei, se întemeiază pe un anumit mod de a defini și interpreta omul și existența sa în lume.

Tradiția morală creștină nu face excepție de la această regulă. Ea definește și interpretează existența omului în lume plecând nu de la om ca ființă auto-nomă, ci de la Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, morala creștină este teo-nomă sau, mai precis, hristo-nomă. Criteriul său axiologic nu este o lege morală impersonală, nici un sistem de valori bazat pe un acord sau o convenție socială, ci este o Persoană, Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Datorită acestui fapt, noțiunea de morală, în viața creștină, este strâns legată de noțiunea de teologie. Teologia, ca expresie obiectivă a învățaturii de credință, asimilată de întreaga Biserică prin consensul ei unanim, în spațiu și timp, reprezintă criteriul noetic al

² Cf. *La Bible, traduction oecuménique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

vieții morale, iar teologia, ca expresie concretă a comuniunii cu Dumnezeu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, reprezintă criteriul ei existențial.

3. Definiția Teologiei Morale

Teologia Morală este o disciplină din cadrul secției sistematice a învățământului teologic universitar care, pe temeiul Revelației lui Dumnezeu, realizată deplin în Iisus Hristos, Logosul întrupat și actualizată permanent în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii, analizează critic și prezintă științific principiile fundamentale ale vieții morale creștine.

Pentru a înțelege mai bine această definiție vom face câteva precizări:

a) Teologia Morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu

Așa cum reiese din definiție, Teologia Morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu. Precizarea noțiunii de Revelație, a conținutului ei și a etapelor desfășurării sale constituie domeniul de cercetare al Teologiei Dogmatice, de aceea nu vom insista asupra acestor aspecte. Precizăm doar faptul că, din perspectivă teologică, Revelația nu înseamnă atât descoperirea unor cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu distant față de lume și închis în transcendența Sa, cât lucrarea tainică a lui Dumnezeu prin care a adus de la neființă spre ființă întreaga creație și apoi îi poartă de grijă, prin harul său, pentru ca aceasta să ajungă la scopul ei final, îndumnezeirea. Evident că această lucrare a lui Dumnezeu are o istorie, adică se desfășoară treptat, pentru a nu violenta conștiința și libertatea omului, ci pentru a trezi în el iubirea față de Dumnezeu.

Din această perspectivă, omul nu este doar obiect al Revelației lui Dumnezeu, ci și subiect purtător al ei pentru că, în mod ontologic, prin rațiunea, conștiința și libertatea sa este orientat spre Dumnezeu. Această orientare dobândește un conținut real, pe de o parte, prin cunoașterea logică a cosmosului, care are o structură logică, rațională și, pe de alta, prin credința în Revelația biblică prin care cunoașterea logică își descoperă sensul ei deplin, deschizându-se spre cunoașterea mistică sau duhovnicească.

Din punctul nostru de vedere nu există contradicție între cunoașterea logică și cunoașterea izvorâtă din credință. Cunoașterea logică ne conduce la descoperirea sensurilor generale ale existenței, iar cunoașterea izvorâtă din credință ne ajută să integrăm aceste sensuri în relația noastră personală cu Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Pentru oamenii credincioși ambele forme de cunoaștere sunt necesare pentru că ambele își au temeiul în Revelația lui Dumnezeu, care „vorbește” Omului atât prin raționalitatea cosmosului, cât și prin gândurile, dorințele și aspirațiile ce se nasc în conștiința sa, pe de o parte, din comuniunea cu Dumnezeu și, pe de alta, din relația sa cu cosmosul.

Părintele Stăniloae considera că și atunci când omul nu mai comunică cu Dumnezeu prin rugăciune și o viață curată, Dumnezeu îi „vorbește” prin necazuri și suferințe³. Acest lucru se poate constata din cartea dreptului Iov. În dialogul său cu Iov, Elihu spune: „Vezi că Dumnezeu vorbește când într-un fel, când într-alt fel, dar omul nu ia aminte. Și anume, El vorbește în vis, în vedeniile nopții, atunci când somnul se lasă peste oameni și când ei dorm în așternutul lor. Atunci el dă înștiințări oamenilor și-i cutremură cu arătările Sale ca să întoarcă pe om de la cele rele și să-l ferească de mândrie. Ca să-i ferească sufletul de prăpastie și viața lui de calea mormântului. De aceea, prin *durere*, omul este muștrat în patul lui și oasele lui sunt zguduite de un cutremur neîntrerupt. Pofta lui este dezgustată de mâncare și inima lui nu mai pofteste nici cele mai bune bucate. Carnea de pe el se prăpădește și pierе și oasele lui, până acum nevăzute, îi ies prin piele. Sufletul lui vine încet, încet spre prăpastie și viața lui spre împărăția morților. Dacă atunci se află un înger lângă el, un mijlocitor între vii, care să-i arate omului calea *datoriei*, atunci Dumnezeu Se milostivește de el (...) îi arată bunătatea Sa și-i îngăduie să vadă fața Sa cu mare bucurie și astfel îi dă omului iertarea Sa” (Iov 33, 14-26).

Din acest text observăm că Dumnezeu se revelează omului și prin conștiința sa morală, manifestându-se ca izvor al bucuriei și al

³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, pp. 140-145.

CAPITOLUL I

Omul și vocația sa morală

I.1. Viziunea teologică despre Om

Teologia Morală creștină are un discurs specific despre Om, așa cum este el în existența sa concretă, dar și cum trebuie să fie el înaintea lui Dumnezeu. Dar atunci când discursul teologic depășește spațiul eclesial și se manifestă în public sau în comunitatea universitară, observăm că el nu este receptat și interpretat în mod corect. Abia atunci observăm că între discursul teologic despre Om și discursul științific există o distanță enormă. Această distanță care separă cele două perspective antropologice – teologică și științifică – scoate în evidență faptul că viziunea noastră despre Om și vocația sa în lume este determinată de modul în care definim Omul în general. Până în epoca modernă Omul era definit ca „ființă religioasă”, sau, în spațiul iudeo-creștin, ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Deci temeiul existenței umane era de ordin transcendent și, ca urmare, vocația ultimă a Omului avea o dimensiune transcendentă. De aceea și structurarea și informarea minții și a inimii Omului se făcea plecând de la un anumit ideal de „Om” și anume „Omul sfânt”, Omul care, prin lumina harului și a iubirii lui Hristos, își actualizează chipul dumnezeiesc din el.

Acest ideal de Om, constata un filosof român într-una din cărțile sale¹⁷, nu îl mai regăsim în cultura modernă europeană, iar dacă totuși, în anumite contexte, el este prezent, calea propusă pentru a-l atinge este destul de neclară. Anton Dumitriu, pentru că despre el este vorba, se întreba pe bună dreptate de ce Europa modernă nu a preluat acest ideal de sfințenie și dacă nu cumva abandonarea sa a condus la o „scădere calitativă a culturii moderne în întregul ei”¹⁸.

¹⁷ Anton Dumitriu, *Homo Universalis*, Ed. Eminescu, București, 1990.

¹⁸ *Ibidem*, p. 8.

Evident că nu ne-am propus să dăm un răspuns la această întrebare, ci doar am vrut să subliniem că discursul Teologiei Morale despre vocația transcendentă a Omului în lume este total diferit de discursul eticii seculare care, influențată profund de filosofia pozitivistă, consideră că o asemenea problemă este irelevantă pentru mentalitatea și cultura modernă sau, după unii cercetători, post-modernă și post-creștină.

Cu toate acestea, conștiința creștină a oricărui teolog de astăzi nu-i permite să renunțe la păstrarea și promovarea viziunii sale despre Om și vocația sa în lume, mai ales că întreaga cultură și civilizație europeană și euro-atlantică s-a întemeiat pe această viziune. Teologul creștin de astăzi, chiar dacă face parte dintr-o „minoritate” ce se regăsește și-și trăiește vocația în orizontul bucuriilor „simple” (dar nu simpliste) pe care i le oferă spațiul sacramental și liturgic al Bisericii, are convingerea că, în adâncul său, fiecare Om este în căutarea unei vocații și a unui sens pentru existența sa, deoarece sensul și vocația sunt constitutive Omului ca ființă purtătoare de „logos”, adică de rațiune și sens.

Experiența istorică a Bisericii ne arată că o „minoritate” creștină, care-și asumă vocația în mod responsabil în Biserică, mai devreme sau mai târziu, va fi căutată de „majoritatea” secularizată, consumeristă și utilitaristă. În măsura în care participarea la viața Bisericii este expresia unei atitudini spirituale responsabile și nu doar refugiul sau mascarea unor sentimente de frustrare sau marginalizare (culturală, economică, socială) în acea măsură „minoritatea” creștină de astăzi ar putea deveni un model pentru „majoritatea” seculară și secularizată și ar putea oferi noi orizonturi de înțelegere a vocației actuale a Omului.

Care este deci viziunea despre Om și vocația sa în lume pe care Teologia, în general, și Teologia Morală, în special, o propune Omului de astăzi?

1.1.1. Omul icoană a lui Dumnezeu-Treime

Atunci când vorbește despre Om și despre vocația sa în lume, Teologia Morală își întemeiază discursul pe Teologia Dogmatică și pe modul în care ea interpretează textele Sfintei Scripturi care

vorbesc despre crearea Omului. Geneza (2, 7) afirmă că Omul este o „icoană a lui Dumnezeu pe pământ”, că Omul nu este un fenomen trecător, determinat doar de condițiile sale biologice, psihologice și sociale, cum îl definesc adesea științele umaniste contemporane, ci este o persoană unică și irepetabilă, fiind un interlocutor al lui Dumnezeu în ordinea creației. Acest adevăr l-a subliniat în mod deosebit teologia clasică a Sfinților Părinți ai Bisericii.

Dacă am face o analiză de ansamblu a modului în care Sfinții Părinți ai Bisericii au interpretat noțiunea de „icoană” sau de „chip” al lui Dumnezeu am descoperi conotații foarte diverse, care se întregesc una pe alta fără a epuiza, totuși, taina persoanei umane. Unii Sfinți Părinți au văzut reflectarea chipului lui Dumnezeu în om în capacitatea sa de a fi „stăpân” al creației sensibile și al trupului său; alții au considerat că mintea (νοῦς) sau rațiunea (λόγος) reflectă în mod deosebit chipul lui Dumnezeu, iar alții l-au asimilat cu toate cele trei facultăți spirituale: mintea, voința și simțirea.

Dincolo de toată această diversitate de opinii, ies în evidență două lucruri esențiale pentru Teologia Morală creștină:

1) în primul rând omul este o ființă ce nu poate fi definită într-un mod exhaustiv pentru că poartă chipul Celui ce nu poate fi „definit”;

2) în al doilea rând, Sfinții Părinți au manifestat o libertate de gândire și de interpretare a textelor biblice profund creatoare și înnoitoare.

Ei nu au încercat să „mărginească” omul în orizontul unui determinism natural, ci să-l „dez mărginească” în orizontul harului lui Dumnezeu; ei nu au plecat de la noțiunea de „chip” al lui Dumnezeu din om pentru a-și forma o idee despre Dumnezeu, pe calea unor analogii psihologice, ci au plecat de la ceea ce Revelația le spunea despre Dumnezeu, pentru a descoperi în om ceea ce corespunde chipului lui Dumnezeu din el.

Adoptând această metodă teologică, Sfinții Părinți au reușit să depășească dilemele antropologiei antice și mai ales, dualismul dintre spirit (νοῦς) și materie (ὕλη), dintre trup (σῶμα) și duh (πνεῦμα sau νοῦς).

Ei au accentuat în mod deosebit conținutul pozitiv al noțiunii de „chip”, și anume comuniunea cu Dumnezeu, în virtutea căreia natura

umană, trup și duh împreună, este „înveșmântată” în slava Cuvântului lui Dumnezeu, a Fiului prin harul în Duhul Sfânt.

Trebuie să precizăm aici faptul că punctul de plecare al reflecției teologice asupra noțiunii de „chip” sau „icoană” la Sfinții Părinți a fost învățătura Sfântului Apostol Pavel exprimată în Epistola către Coloseni, conform căreia chipul adevărat al lui Dumnezeu este Mântuitorul Iisus Hristos. El este „chipul” lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost create toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute (...). Toate s-au creat prin El și pentru El (...). Și El este capul trupului, al Bisericii (Col. 1, 15-18).

Sfinții Părinți au preluat această idee că Hristos este chipul lui Dumnezeu și au afirmat că, de fapt, omul este creat după chipul Chipului, adică după chipul sau icoana lui Hristos. Această idee este fundamentală pentru Teologia Morală întrucât ea subliniază atât originea cât și vocația hristocentrică a omului și a cosmosului întreg. Hristos este Logosul veșnic al lui Dumnezeu care și-a asumat, prin întrupare, natura umană, devenind prin aceasta centrul ontologic al umanității, centrul unificator al întregii creații, pentru ca aceasta să se poată împărtăși de iubirea lui Dumnezeu Tatăl. De aceea, întâlnirea omului cu Hristos reprezintă întâlnirea cu Arhetipul său întru care și pentru care a fost adus de la „neființă” la „ființă”. În viziunea Sfinților Părinți, momentul acestei întâlniri reprezintă momentul nașterii reale a omului ca fiu al lui Dumnezeu întru Fiul. Cu alte cuvinte, nașterea cu adevărat a omului coincide cu hristificarea lui, cu conștientizarea faptului că el poartă „chipul” lui Hristos, „Cel întâi născut” (Col. 1, 15) fiu al lui Dumnezeu.

Pe lângă această interpretare hristocentrică a noțiunii de „chip” al lui Dumnezeu, întâlnim în teologia patristică și alte interpretări, care ne-ar putea ajuta să definim omul și vocația sa în lume.

De exemplu: versetul 27 din capitolul I al Genezei: „și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: a făcut bărbat și femeie”; a fost interpretat de unii Sfinți Părinți dintr-o perspectivă trinitară.

Ei au precizat că, în acest verset, noțiunea de „chip” sau „icoană” nu se referă la polaritatea sexuală a naturii umane, ci la

calitatea omului de a fi persoană (προσωπον) ce cuprinde în sine, ca și conținut ontologic al său, fie ca bărbat, fie ca femeie, întreaga natură umană. Omul ca persoană nu este o „parte” a naturii umane, adică nu este un simplu „individ”, așa cum nici Persoanele Prea Sfintei Treimi nu sunt „părți” din dumnezeire. Persoana umană poate fi, totuși, definită și ca „parte”, dar o „parte” care poartă în ea întregul naturii umane. Cu alte cuvinte persoana este ipostasul naturii și ca atare este liberă față de orice determinism sau necesitate naturală.

În limbajul obișnuit de astăzi, noțiunea de persoană este aproape identică cu cea de individ, de aceea se și folosesc, de multe ori, una în locul celeilalte. Mai ales în domeniul sociologiei și al psihologiei, persoana se identifică cu o individualitate aritmetică sau, cu alte cuvinte, cu un element de statistică.

Atunci când psihologia sau sociologia definesc persoana, definiția lor se întemeiază pe anumite caracteristici individuale: talie, fizionomie, caracter, temperament etc. Aceste caracteristici nu sunt, totuși, unice, adică „personale”, întrucât ele corespund și altor „indivizi”. Din perspectiva Teologiei Morale, când spunem persoană, aceasta înseamnă o ființă care are și însușiri comune cu alte ființe, dar are și însușiri unice și irepetabile, însușiri care nu se revelează și deci nu pot fi cunoscute decât în evenimentul existențial al comunității cu Dumnezeu și cu alte persoane umane.

Așadar, persoana nu se identifică cu individul. Ea presupune, evident, individualitatea naturală, biologică și psihologică a Omului, dar, în același timp, o depășește prin capacitatea de a transcende individualitatea și a se dăruia altor persoane într-o deplină libertate a iubirii. Iubirea este calea prin care se poate cunoaște persoana, întrucât ea nu proiectează asupra „altuia” preferințele, exigențele sau dorințele sale individuale, ci acceptă pe celălalt așa cum este el, în unicitatea sa personală. Acesta este motivul pentru care în limbajul Sfintei Scripturi, nu rațiunea ci iubirea, ca depășire și dăruire de sine, este calea reală și integrală de cunoaștere a omului ca persoană. Iubirea, ca realitate constitutivă omului, presupune atât cunoașterea unității ontologice a neamului omenesc, cât și recunoașterea identității și alterității personale.

CAPITOLUL II

Ordinea morală

II.1. Conceptul de ordine în sens general

Etimologic, noțiunea de ordine vine din limba latină, de la substantivul *ordo, inis*. Tradus în limba română, el înseamnă: ordine, armonie, dar și normă sau măsură a lucrurilor²³.

De-a lungul timpului conceptul de ordine a avut sensuri și semnificații diverse.

Spre exemplu, în antichitate, la Aristotel, conceptul de ordine era legat de viziunea sa despre univers. Acesta era privit ca un organism viu, în care fiecare parte avea locul ei propriu și funcția sa specifică, astfel încât toate lucrau împreună pentru a alcătui un întreg unic²⁴.

În viziunea aristotelică, despre ordinea universală, și conceptul de normă sau măsură avea o semnificație precisă și anume: măsura sau norma internă a fiecărui lucru; ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este și nu altceva. Când cineva sau ceva încalcă sau depășește propria sa măsură, aceasta nu înseamnă că nu se conformează unei norme obiective, externe, ci, mai mult, este lipsit în adâncul său de armonie și, astfel, își pune în pericol identitatea și integritatea sa.

În viziunea creștină întâlnim același concept despre ordinea universală, însă temeiul ei originar nu este un logos impersonal și imanent, ci Logosul personal și transcendent al lui Dumnezeu care este, în același timp, imanent, prin energiile necreate ce susțin ordinea și armonia creației sau a universului. De aceea, conceptul de

²³ Nouveau dictionnaire latin français, Paris, 1912, p. 1031.

²⁴ David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 34.

ordine, în gândirea creștină, a fost legat de conceptul de ierarhie, prezent pentru prima dată în operele Sfântului Dionisie Areopagitul.

Etimologic, cuvântul ierarhie vine din limba greacă și înseamnă „origine” sau „principiu” sacru. Deci ordinea prezentă în lume are, în viziunea Sfântului Dionisie, o origine și un principiu sacru. Ordinea și armonia prezente în lume sau în universul întreg nu este un dat ontologic impersonal, ci este un dar al lui Dumnezeu, dar și o vocație pentru făpturile raționale. Pentru împlinirea acestei vocații este nevoie de o anumită ierarhie pe care Sfântul Dionisie o definește astfel: „Ierarhia este, după mine, o rânduială, o cunoaștere și o lucrare sfântă care duce, pe cât este cu putință, la asemănarea cu modelul dumnezeiesc și e înălțată spre iluminările date ei de Dumnezeu, pe măsura imitării Lui”²⁵.

Observăm deci că în filosofia antică și apoi în teologia creștină, conceptul de ordine avea, în primul rând, o semnificație ontologică legată, evident, de viziunea generală despre univers și despre om. Atunci când, sub impulsul dezvoltării științelor naturii, viziunea despre om și univers s-a schimbat, s-a schimbat, desigur, și semnificația conceptului de ordine. Acest lucru s-a întâmplat în epoca modernă, când viziunea aristotelică despre univers a fost depășită.

În epoca modernă universul a început să fie privit nu ca un organism individual viu, ci ca un ansamblu constituit din părți separate, care pot să intre în interacțiune, așa cum intră în interacțiune părțile unei mașini sau ale unui mecanism. Această nouă viziune mecanică despre univers a condus la abandonarea dimensiunii ontologice a conceptului de ordine și accentuarea unei dimensiuni mecanice și deterministe. „Oamenii, afirmă fizicianul David Bohm, au început, astfel, să deprindă noțiunile unei măsurători mecanice (...). Astfel, măsura a început, încetul cu încetul, să fie predată ca un fel de regulă, ce trebuie impusă din afară asupra ființei umane, care, la rândul ei, impunea aceeași măsură oricăruia dintre contextele acțiunii sale (fizic, social, mental)”²⁶.

²⁵ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 72.

²⁶ David Bohm, *op. cit.*, p. 63.

Pentru a descrie această nouă semnificație a conceptului de ordine a fost nevoie și de un nou limbaj, iar în elaborarea lui un rol esențial au jucat coordonatele filosofiei carteziene. Nu vom analiza aceste coordonate, ci subliniem doar faptul că însăși noțiunea de coordonată implică deja o funcție de „ordonare” și întrebuintarea ei în contextul noii viziuni mecanice despre univers avea ca scop „ordonarea” percepției și a gândirii în acord cu această nouă viziune.

Majoritatea cercetătorilor contemporani, mai ales cei care lucrează în domeniul fizicii cuantice, sunt de acord că viziunea mecanică despre univers și limbajul folosit pentru descrierea sa au avut consecințe pozitive în domeniul științelor naturale. Impunerea sau asumarea ei în domeniul științelor spirituale a avut, însă, consecințe negative. Fiind o viziune analitică și fragmentară, atunci când a fost aplicată în domeniul științelor spirituale, a dat naștere la aceeași fragmentare în domeniul vieții morale, religioase, culturale etc. Mai mult, „fiecare individ uman a fost fragmentat într-un mare număr de compartimente distincte și conflictuale, în concordanță cu diferitele sale dorințe, scopuri, ambiții, atașamente, caracteristici psihologice etc., într-o asemenea măsură încât este acceptat, în general, că un anumit grad de nevroză este inevitabil”²⁷.

Concluzia la care ajunge David Bohm, după ce face o analiză critică a viziunii mecaniciste despre om și univers, este destul de pesimistă. El consideră că această viziune fragmentară, dublată de o viață la fel de fragmentară, a introdus dezordinea în ordinea și armonia universului. Ea „a generat poluare, distrugere a echilibrului natural, suprapopulare, dezordine economică și politică mondială, și a creat un mediu înconjurător care nu este nici fizic și nici mental bun pentru cei mai mulți dintre oamenii care trebuie să locuiască în el. Individual, s-a dezvoltat un sentiment larg răspândit de neajutorare și disperare, în fața a ceea ce poate fi o masă copleșitoare de forțe sociale disperate, mergând dincolo de controlul și chiar neînțelegerea ființelor umane care sunt prizoniere în ea”²⁸.

Am dat acest citat *in extenso* pentru a arăta modul în care o anumită viziune despre om și lume și o anumită înțelegere a

²⁷ *Ibidem*, p. 37.

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

conceptului de ordine pot declanșa, în timp, o stare profundă de dezordine. Într-o asemenea situație, căutarea unei soluții de intrare în ordine și de regăsire a armoniei dintre ființe și lucruri se impune ca o necesitate. Soluția propusă de David Bohm este căutarea comună a unei noi semnificații a conceptului de ordine și aceasta am putea-o descoperi în filosofia și religia extremului Orient, care „pun accent pe plenitudine și sugerează inutilitatea analizei lumii în părți. De ce să nu renunțăm, afirmă David Bohm, la calea fragmentară a Occidentului și să nu adoptăm aceste idei orientale care includ nu doar o viziune personală asupra lumii, ce neagă diviziunea și fragmentarea, ci și tehnici de meditație ce conduc non-verbal întregul proces al operațiilor mentale spre un fel de stare calmă, de curgere ordonată și lină, necesară pentru a pune capăt fragmentării atât în procesul real de gândire cât și în conținutul său?”²⁹.

Deci, nici mai mult, nici mai puțin, David Bohm propune omului occidental să renunțe la identitatea sa, care este de origine iudeo-creștină, și să-și asume o nouă identitate de origine extrem orientală în care, datorită semnificației pe care o are conceptul de ordine, fragmentarea dispare într-o unitate și uniformitate impersonală.

După opinia noastră, soluția propusă de David Bohm ar putea fascina pe mulți occidentali, obosiți de atâta fragmentare (când spunem occidental ne referim la tot spațiul structurat de gândirea iudeo-creștină), dar ea nu poate fi o soluție valabilă. Soluția trebuie căutată nu „în afară”, ci la rădăcina propriei tradiții spirituale care a fost, cum remarcă, pe bună dreptate, și David Bohm, văduvită sau înstrăinată de logosul lor întemeietor și unificator, adică de rațiunea lor de a fi.

Cercetările din ultimul timp, mai ales cele din domeniul fizicii cuantice, ne sugerează tocmai această soluție, însă valabilitatea și pertinența ei nu o pot argumenta științele naturii sau științele exacte și nici chiar științele spiritului, pentru că ea nu este doar de ordin teoretic, ci de ordin practic. Ea ține de modul în care înțelegem și asumăm valorile ordinii morale.

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

II.2. Conceptul de ordine morală

Conceptul de ordine morală nu este separat de cel de ordine în general, ci îl presupune și, în același timp, îi conferă un sens profund uman, întrucât purtătorul ordinii morale este omul.

Ordinea morală presupune, deci, ca un dat prealabil, ordinea și armonia universului, de care am vorbit mai înainte și fără de care omul nu ar putea exista. Existența umană nu ar fi posibilă și nici nu ar putea fi gândită decât în relație cu întregul univers. „Universul nu conține nimic întâmplător, afirmă J. Guitton, ci doar diferite grade ale organizării cărora noi trebuie să le descifrăm ierarhia”³⁰. Mai mult, fizica actuală revine, așa cum am văzut mai sus, la imaginea unui univers ordonat și structurat printr-o „raționalitate” sădită în profunzimea sale, în care „fiecare moleculă «știe» ce vor celelalte molecule în același timp cu ea și la distanțe macrocosmice. Experiențele au demonstrat cum comunică moleculele între ele. Toată lumea acceptă această proprietate în sistemele vii, dar ea este, cel puțin neașteptată, pentru sistemele nevii”³¹.

Această descoperire „neașteptată” pentru știința contemporană nu este totuși surprinzătoare pentru gândirea teologică, întrucât aceasta afirmă, pe baza Revelației, că întreaga comunicare sau, mai precis, comuniune care există în ordinea fizică și biologică are ca scop comunicarea și comuniunea interumană. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae subliniază în cuvinte deosebit de sugestive acest aspect: „Numai în om, scrie el în *Teologia dogmatică*, raționalitatea de indefinite realități ale naturii capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei. Numai pentru om ea este folosită, nu numai existenței lui biologice, ci și creșterii lui spirituale. Numai omul, ca ființă conștient rațională, care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, devine prin el însuși mai rațional sau își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui.

³⁰ J. Guitton, G. Bogdanov, I. Bogdanov, *Dumnezeu și știința*, Editura Harisma, București, 1992, p. 53.

³¹ I. Prigogine, *The end of certainty*, Cambridge University Press, 1999, p. 13.

Cuprins

Prolegomena	5
1. Noțiunea de morală	5
2. Teologie și morală	6
3. Definiția Teologiei Morale	7
4. Metodele Teologiei Morale	13
5. Izvoarele Teologiei Morale	16
6. Modul de actualizare al principiilor morale	17
7. Teologia Morală și celelalte discipline teologice	18
8. Teologia Morală în contextul universitar actual	19
9. Teologia Morală și spiritul moral contemporan	25
Capitolul I	
Omul și vocația sa morală	30
I.1. Viziunea teologică despre Om	30
I.1.1. Omul icoană a lui Dumnezeu-Treime	31
I.1.2. Sufletul și trupul – constituția bipolară a omului	36
I.2. Vocația morală a Omului	39
I.2.1. Noțiunea de „vocație”	39
I.2.2. Vocația – dar al lui Dumnezeu pentru Om	40
I.2.3. Specificul creștin al vocației originare a Omului	42
I.2.4. Consecințele ignorării de către Om a vocației sale originare	43
Capitolul II	
Ordinea morală	46
II.1. Conceptul de ordine în sens general	46
II.2. Conceptul de ordine morală	50
II.3. Ființa ordinii morale	54
II.4. Ordinea morală și binele etic	55
II.5. Ordinea morală creștină	59
II.6. Ordinea morală creștină și binele moral	59
II.7. Temeiul ordinii morale creștine	62
II.8. Ființa ordinii morale creștine	65
Capitolul III	
Legea morală	67
III.1. Conceptul de lege în sens general	67
III.2. Legea morală	70

III.2.1. Legea morală naturală și legea morală pozitivă	72
III.2.2. Respectarea legii morale în condiții existențiale concrete	77
III.2.3. Legea morală și sfatul moral	80

Capitolul IV

Legea pozitivă dumnezeiască	83
IV.1. Decalogul – sinteză a legii morale pozitive a Primului Testament	83
IV.1.1. Interpretarea Decalogului	85
IV.2. Fericitările – sinteza legii morale pozitive a celui de-al doilea Testament	94
IV.2.1. Interpretarea Fericitărilor	95
IV.2.2. Relația dintre Decalog și Fericitări	102

Capitolul V

Conștiința morală – principiul subiectiv al ordinii morale	107
V.1. Conștiința psihologică	107
V.2. Conștiința morală	108
V.3. Conștiința morală și conștiința religioasă	109
V.4. Conștiința morală în Sfânta Scriptură	110
V.5. Originea conștiinței morale	112
V.5.1. Teorii ce privesc originea conștiinței morale	112
V.6. Originea transcendentă a conștiinței morale	115
V.6.1. Diversitatea actelor de conștiință	117
V.6.2. Responsabilitatea subiectului uman în formarea judecăților morale	118
V.6.3. Conștiința morală și autoritatea morală	120
V.7. Formarea conștiinței morale	122
V.7.1. Factori care influențează formarea conștiinței morale ...	123
V.8. Pervertirea conștiinței morale	127
V.8.1. Patologia conștiinței morale	128
V. 9. Cauzele îmbolnăvirii conștiinței morale	130

Capitolul VI

Libertatea voinței	133
VI.1. Ce este voința?	133
VI.2. Actul voluntar	133
VI.3. Valoarea morală a actului voluntar	134
VI.4. Diferența dintre act și acțiune	134
VI.5. Obstacole reale sau aparente ale actelor și acțiunilor	134
VI.6. Dubla valoare realizată prin acțiune	136
VI.7. Sensul acțiunii	137
VI.8. Rezultatul acțiunii	137
VI.9. Motivația morală a unei acțiuni	137

VI.10. Importanța unui motiv dominant pentru o acțiune morală ...	138
VI.11. Rolul sentimentului în acțiunea morală	139
Capitolul VII	
Libertatea și responsabilitatea morală	142
VII.1. Libertatea morală	143
VII.2. Mărturii scripturistice	143
VII.3. Limitele libertății	144
VII.4. Coordonatele teologice ale libertății	145
VII.5. Diminuarea și patologia libertății	146
VII.6. Responsabilitatea morală	148
Capitolul VIII	
Virtutea – împlinire a libertății și a responsabilității morale	149
VIII.1. Noțiunea de „virtute” în general	149
VIII.2. Virtuțile în societatea homerică	149
VIII.3. Virtuțile în societatea clasică greacă	150
VIII.4. Virtutea în viața morală creștină	152
VIII.5. Natura virtuții creștine	154
VIII.6. Unitatea virtuții creștine	157
VIII.7. Diversitatea virtuților	159
VIII.8. Împărțirea virtuților	161
VIII.9. Virtuțile cardinale	162
VIII.10. Virtuțile teologice	170
Capitolul IX	
Păcatul – eșec al libertății și al responsabilității morale	176
IX.1. Noțiunea de păcat	176
IX.2. Natura, originea și posibilitatea păcatului	182
IX.3. Cauzele păcatului	183
IX.4. Procesul psihologic al nașterii și dezvoltării păcatului	187
IX.5. Gravitatea păcatului	189
IX.6. Despre deosebirea păcatelor	190
IX.7. Cele mai însemnate feluri ale păcatelor de moarte	197
Capitolul X	
Pocăința – cale de vindecare a păcatului	215
Bibliografie selectivă	219