CHRISTIANITY AS A MORAL REVOLUTION

Nicolae Iuga
Prof. PhD., Associate Researcher Gr. I „Constantin Rădulescu-Motru"Philosophy Institute, Romanian Academy

Abstract. The main purpose of our study is a specialized reading of nodal points in Christian ethics from the point of view of philosophical concepts. The analysis and evaluation of Christian ethics by modeling some primary theological ideas in classical philosophical constructions can bring important clarifications, both in terms of moral theology and philosophy in general. We proceeded to a brief analysis of two substantial nuclei of Christian ethics, the so-called pericope of the „Blessings" in the Sermon on the Mount (the Gospel of Matthew, chap. V), as well as the Apostle Paul's idea of freedom. I compared the pericope of the Blessings with the types of ethical imperatives in Kant and the significance of freedom in the Apostle Paul with the conceptions of freedom in Greek classical and early medieval philosophy. Our approach is original, and the main result is a new light of being on Christian ethics.

Keywords: Christian ethics, The Blessings, The Commandments of Moses, The categorical Imperative of Kant, Christian virtues.

1. Noţiuni introductive, Decalogul şi Fericirile

În „poema istorică" *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, la care a scris până în pragul morţii (anul 1852), Nicolae Bălcescu observa cu pătrundere, din chiar prima pagină a Introducerii, că: „Sunt optsprezece secoli şi jumătate de când Christos întreprinse a răsturna lumea veche, civilizaţia păgână, ce reprezenta principiul din afară, obiectiv, al naturei şi al silei, substituind în loc o altă lume, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntru (...) şi, prin identitatea esenţei naturii spirituale a omului cu esenţia naturii divine, el descoperi fiecărui individ legea libertăţii, a moralităţii şi a perfectibilităţii absolute"[1]. O caracterizare întru totul valabilă şi azi, când se împlinesc iată douăzeci de secole, de când Christos întreprinse a răsturna lumea veche. O lume ce reprezenta principiul din afară: „Aţi auzit că s-a zis celor de demult: Să nu ucizi! Iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă". Şi Christos a pus în loc o altă lume, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntru: „Ci eu vă spun vouă: că oricine doar se mânie pe fratele său, vrednic va fi de osândă" etc. (Mt. V, 21 sq). Desigur, pe această temă ar putea fi citate nenumărate alte locuri din Evanghelii, până la epuizarea extensivă a textului. Dar şi un singur astfel de loc poate fi peremptoriu şi suficient, spre a marca răsturnarea unei lumi vechi şi întemeierea unei lumi noi, evident în sens moral. Capitolul al V-lea din Evanghelia după Matei, din care am citat mai sus începe, poate nu întâmplător, cu *Fericirile,* o pericopă scurtă, dar care conţine noua morală aproape în totalitate, o predică celebră, care a schimbat faţa lumii, comparabilă poate doar cu predica lui Buddha de la Benares, *Fericirile* fiind, după cum susţine şi Mircea Eliade, „textul evanghelic cel mai cunoscut în afara lumii creştine"[2].

Evident, aşa cum de altfel s-a consacrat prin tradiţie, Fericirile trebuie gândite în raport cu Decalogul Vechiului Testament. Chiar şi referinţa din textul evanghelic: „...s-a spus celor de demult" implică o trimitere la Decalog. Comparaţia *Fericirilor* cu Decalogul ne relevă o asimetrie deosebit de interesantă. Decalogul instituie un anumit tip de normativitate

[1] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul,* Ed. Junimea, Iaşi, 1988, p. 5
[2] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* vol. II, ESE, Bucureşti, 1986, p. 331.

mai curând juridică decât morală (Legea talionului), o normativitate prohibitivă şi coercitivă. Cu alte cuvinte, o normativitate care restrânge cadrele libertăţii, nu una care să-i creeze libertăţii un cadru larg de afirmare. Din cele zece porunci cuprinse aici, primele patru stipulează obligaţiile omului faţă de Dumnezeu, interzicând pe rând: politeismul, idolatria, apostazia şi încălcarea reglementărilor privind cultul („ziua odihnei"). Următoarele şase conţin obligaţiile faţă de semeni, interzicând pe rând: impietatea faţă de părinţi, omorul, desfrâul, furtul, sperjurul, uzurparea proprietăţii altuia. Chiar dacă două dintre porunci, a patra şi a cincea, sunt formulate afirmativ, logic vorbind, ideea de interdicţie rămâne aceeaşi, aceste porunci pot fi, prin obversiune, formulate şi negativ, iar pedepsele pentru încălcarea lor, chiar dacă nu sunt menţionate explicit, sunt subînţelese. Şi, după cum se ştie, sancţiunile erau de o asprime deosebită, încălcarea obligaţiilor faţă de Dumnezeu se pedepsea de regulă cu moartea prin lapidare, în timp ce încălcarea reglementării raporturilor între oameni se pedepsea prin aşa-zisa Lege a talionului, care presupunea producerea unor daune cel puţin echivalente. Este clar, structura logică a poruncilor Decalogului este următoarea: este dată o interdicţie, a cărei încălcare atrage după sine o sancţiune.

Relativ la Decalog, încă Immanuel Kant a remarcat că acest gen de morală se opreşte la actele externe ale omului, fără să determine suficient voinţa, ca raţionalitate internă. Mai precis, în raţiunea practică Immanuel Kant distinge între două tipuri de imperative: ipotetice şi categorice[3]. Primele, imperativele ipotetice, determină voinţa în raport cu condiţii date, anume în raport cu efectul şi cu mijloacele suficiente pentru a-1 realiza, în timp ce imperativul categoric determină numai voinţa, în mod necondiţionat, indiferent de condiţiile date şi indiferent dacă acea voinţă este suficientă sau nu pentru a produce efectul. Preluând ideea şi terminologia kantiană, nu putem să nu remarcăm că poruncile Vechiului Testament sunt modelabile în tiparele imperativelor ipotetice: să nu iei numele lui Dumnezeu în deşert, dacă vrei să nu fii pedepsit; să nu furi, dacă vrei să nu ţi se facă şi ţie la fel etc. Dacă, în schimb ignori pedeapsa, sau nu îţi este frică de pedeapsă sau de prejudiciu, atunci nu este obligatoriu să fii moral, atunci poţi să blasfemiezi, să furi etc. Poate că cel mai clar se vede acest lucru în cazul poruncii a cincea: „Să-ţi cinsteşti părinţii, ca să-ţi fie bine şi să trăieşti ani mulţi pe pământ". Porunca poate fi întoarsă pe dos într-un mod foarte simplu: dacă nu vrei să-ţi fie bine şi dacă nu-ţi pasă de lungimea vieţii tale pe pământ, atunci poţi să nu-ţi cinsteşti părinţii, ba chiar poţi să-i necinsteşti liniştit etc., deci porunca este valabilă „cu condiţia să...", adică doar în mod condiţionat şi restrâns, accidental. Când cade condiţia, cade şi imperativul. Şi nu doar morala legii lui Moise este structurată în acest fel, ci toate sistemele de morală arhaice, precreştine în genere, ale vechilor civilizaţii semitice babiloniene până la cele indiene, de la Hammurabi la Manu, toate sunt morale juridice, prohibitive şi dublate de o gamă largă de sancţiuni de o asprime deosebită[4].

Nu acelaşi lucru se poate spune, însă, despre *Fericiri.* Spre deosebire de Poruncile veterotestamentare, Fericirile evanghelice vin cu o structură logică cu totul nouă. Dacă logica poruncii presupune o interdicţie de care este legată o sancţiune, Fericirea este alcătuită din afirmarea unei virtuţi, de care este legată o recompensă. Fericirile nu constituie doar nucleul moralei creştine ci, în acelaşi timp, marchează şi superioritatea moralei creştine faţă de Decalog[5], precum şi faţă de toate sistemele de morală precreştine şi / sau paracreştine în genere. Prin structura lor, Fericirile corespund în mai mare măsură spiritului liber al omului. În Fericiri sunt date virtuţi precum: simplicitatea (numită acolo „sărăcie cu duhul"), blândeţea, mila, nevoia de dreptate, de pace etc., virtuţi care, prin simpla lor prezenţă în inima omului, aduc cu sine recompense precum: împărăţia Cerurilor, moştenirea pământului, mângâiere sufletească, îndestulare, apropiere de Dumnezeu. De remarcat că, faţă de eticile

[3] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice,* ES, Bucureşti, 1972, p. 106.
[4] Nicolae Iuga, *Filosofia contemporană despre morala creştină,* Ed. Paralela 45, Piteşti, 2002, p. 13.
[5] *Teologia Morală Ortodoxă,* VoL. I, Ed. Institutului BOR, Bucureşti, 1979, p. 143.

precreştine, care combat prin pedepse efectele exterioare ale acţiunilor omeneşti considerate rele, etica creştină suprimă cauzele interioare, subiective, rădăcinile sufleteşti ale răului posibil, potrivit principiului: „sublata causa, tollitur effectus". Altfel spus, etica creştină caută să facă imposibilă apariţia cauzelor potenţial rele, prin cultivarea unor virtuţi sufleteşti necondiţionat bune. Astfel, pentru creştinul adevărat nu se va pune problema să nu calce legea de frica pedepsei, ci să nu calce legea nicidecum, din convigerea că faptul încălcării legii nu este un lucru bun. Nu se va pune problema să-şi cinstească părinţii numai pentru a trage din asta anumite foloase, promisiunea unei vieţi îndelungate etc., ci să-i cinstească oricum, indiferent de consecinţe, ba chiar înfruntând orice fel de adversităţi. În context veritabil creştin, Legea devine inutilă, ba chiar dăunătoare, imorală, prin condiţionările pe care le poate sugera. Celebra afirmaţie a Fericitului Augustin: „Iubeşte şi fă ce vrei!" vrea să spună că cineva care are o anumită virtute, aceea a iubirii, adânc sădită în sufletul său, acela poate să facă ce vrea, deoarece nu poate să vrea şi nu poate să facă decât numai lucruri necondiţionat bune.

Evangheliile aduc, cu adevărat, o înnoire morală profundă şi o restaurare spirituală a omului. Legea morală a Evangheliei fiind o „lege a iubirii"[6], poate fi considerată desăvârşită şi în alt sens. „Iubire" în înţelesul cel mai propriu al termenului înseamnă împlinire de sine prin altul. Celălalt, ceilalţi, alteritatea, negativitatea infinită ca atare, nu rămâne aici separată şi străină de sinele celui ce iubeşte, ci este cuprinsă, asumată şi afirmată în întregime în sine. Iubirea creştină este, deci, ceva de ordinul desăvârşirii, întrunind în sine *a fortiori* inclusiv atributele kantiene ale universalităţii şi necesităţii. În Noul Testament, Dumnezeu însuşi este definit pur şi simplu ca fiind iubire (I In. IV, 8).

2. Teologia paulină despre Lege şi libertate

Persoana istorică Saul (cca 10-67 d.H.), devenit Pavel după exemplara convertire din anul 36 d. Ch. de pe drumul Damascului, a fost, fără îndoială, una dintre cele mai mari şi mai zbuciumate personalităţi ale epocii. Era, după naştere, iudeu din Tarsul Ciciliei dar şi cetăţean roman, era un profund cunoscător al tradiţiei ebraice, fost ucenic al celebrului rabin Gamaliel, dar a predicat nu numai în aramaică, ci şi în greacă (la Athena), precum şi în latină, în timpul captivităţii romane, iar de scris şi-a scris Epistolele în limba greacă (dialectul koiné) a epocii elenistice, dând uneori chiar şi citate din autori „păgâni", de exemplu din poeţii Epimenides şi Thais (I Cor. XV, 33), precum şi din filosoful stoic Cleanthes (Fapte XVII, 28). Un om cult şi poliglot, mult diferit faţă de toţi ceilalţi apostoli despre care tradiţia ne spune că au trăit în anturajul Mântuitorului.

După tradiţie, primele călătorii misionare ale Sf. Apostol Pavel au fost îndeosebi pline de peripeţii, de întâmplări de un puternic dramatism. El mergea din cetate în cetate, intra în sinagogile iudeilor în zilele de sâmbătă şi îşi expunea Evanghelia sa. O Evanghelie care nu era a unui martor ocular, care nu era bazată pe fapte şi minuni petrecute în preajma lui Iisus şi nici pe cuvintele rostite de către El, ci o Evanghelie post factum, izvorâtă doar din simpla iluminare subiectivă a Apostolului. Erau vremuri în care evreii, aflaţi sub ocupaţie romană, vedeau instinctiv în religie singurul factor de coeziune socială, religia fiind un scut în lupta pentru păstrarea identităţii lor ca etnie[7]. În atari împrejurări, cel mai mic semn de deviere de la religia canonică era considerat drept o trădare a poporului[8]. Aşa că nu e de mirare că, oriunde Pavel îşi făcea apariţia şi începea să predice, se iscau polemici şi conflicte, încheiate de regulă cu o bătaie aplicată apostolului şi însoţitorilor săi. În aparenţă, se vorbea de „hulirea" adusă lui Dumnezeu, dar în profunzime era vorba de iscarea unor tulburări şi răscoale care aveau o miză uriaşă: însăşi supravieţuirea poporului evreu sub ocupaţie romană. Astfel, din Damasc Pavel a fost nevoit să fugă, fiind coborât noaptea peste zid, într-un coş, de

[6] Idem, p. 140.
[7] Zenon Kosidovski, *Povestirile evangheliştilor,* Ed. Albatros, Bucureşti, 1983, p. 178 sq.
[8] Idem, p. 177.

către nişte adepţi înfricoşaţi. În Cipru a avut de înfruntat duşmănia lui Elimas. Din Antiohia Pisidei şi Iconiu a fost alungat. La Listra a fost bătut cu pietre. La Filippi a fost bătut cu vergi şi întemniţat. Din Thesalonic şi Bereea a fost iarăşi alungat. În fine, din Athena, cetatea fiiosofiei, nu a mai fost alungat în sens fizic, dar a fost „luat în râs", adică ironizat de către filosofii epicurei şi stoici, „care nu-şi petreceau timpul decât spunând sau auzind ceva nou" (Fapte XVII, 21), deşi s-a emis inclusiv ipoteza potrivit căreia ducerea lui Pavel în Areopag ar fi denotat intenţia atenienilor de a-i intenta un proces de *asebia,* adică lipsă de evlavie faţă de zei, deoarece s-a înţeles greşit că acesta vesteşte două zeităţi noi, pe Christos şi Învierea (Fapte XVII, 18 sq). Introducerea de zeităţi noi este, de altfel, unul dintre capetele de acuzare care i s-au adus şi lui Socrate, pentru *daimon*-ul său[9]. Este posibil ca eşecul de la Athena şi batjocura filosofilor să-l fi durut pe Pavel mai mult decât toate umilinţele şi bătăile îndurate de el până atunci. Aici, în Athena, Pavel nu a reuşit să întemeieze Biserică şi, ulterior, atenienilor nici nu le-a adresat vreo epistolă. A părăsit Athena, plecând spre Corinth.

Corinthul era pe atunci capitala Greciei, cucerită de către romani şi transformată într-o provincie cu numele Ahaia. Aici, în Corinth, se întâmplă un lucru crucial pentru istoria creştinismului. În Corinth, Pavel rămâne un an şi jumătate, între 51-52 d. H., găsind înţelegere şi chiar protecţie la însuşi proconsulul roman al Ahaiei, care nu era altul decât fratele mai mare al filosofului Seneca, Novatus[10], adoptat de către retorul Gallio (în Faptele Apostolilor XVIII, 12 este scris: Galion), al cărui nume îl purta . În aceşti ani, în Corinth, copleşit de calomniile şi ameninţările iudeilor, Pavel ia hotărârea istorică de a abandona lucrarea misionară între iudei şi de a se adresa, de acum înainte, numai „neamurilor", adică în exclusivitate ne-evreilor[11]. Hotărârea este plină de consecinţe. Prin Epistolele scrise de către Pavel de aici, din Corinth, şi adresate celor din Roma sau Thesalonic, precum şi prin Epistolele ulterioare, scrise din Efes sau din Roma, noua religie este orientată pe făgaşul în care va căpăta un caracter universal. Acest lucru s-a putut realiza prin afirmarea viguroasă a unei libertăţi fără precedent: a libertăţii faţă de „Legea" lui Moise. Pentru adepţii din rândul „păgânilor" era abolit „jugul Torei", adică era desfiinţată obligaţia respectării ritualului iudaic, în principal obligaţia circumciziei şi respectarea ritualului alimentar. E adevărat, Pavel a predicat şi mai înainte eliberarea faţă de „Lege", în Antiohia şi în împrejurimi, ba chiar şi Petru a îngăduit ca noii convertiţi la creştinism să mănânce împreună cu „păgânii" (*Fapte* XI), dar acesta era un lucru care se petrecea în *interiorul* iudaismului, admis numai din considerente pragmatice.

Când însă, într-o comunitate predominau evreii faţă de „elenişti", atunci concesia era anulată. Astfel, în Antiohia, Petru s-a „făţărnicit" şi nu a mai mâncat cu „cei dintre neamuri" (evreii non-formalişti din diaspora), ci s-a „osebit", deoarece se temea de cei din tăierea-împrejur (evreii formalişti habotnici, *Gal.* II, 11 sq). Şi Pavel însuşi, venit la Ierusalim în anul 58, a intrat în Templu mai multe zile la rând, „curăţindu-se" şi aducând jertfe, potrivit legii iudaice *(Fapte* XXI, 21-26). Evident, după cum a arătat între alţii şi Mircea Eliade, primii creştini-evrei din Ierusalim, constituiau „o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian"[12], nimic mai mult. Şi fără Pavel cel de după Corinth este foarte probabil că mişcarea creştină incipientă în întregul său ar fi rămas ceea ce a rămas creştinismul lui Petru şi Iacov din Ierusalim, adică o simplă sectă între nenumărate altele, în cadrul vechii legi iudaice, „o ramură secundară în trunchiul evreu[13].

Dar, după dobândirea libertăţii totale în raport cu prescripţiile „Legii" iudaice, Pavel nu ajunge la o libertate cumva absolută, amorfă, nedeterminată. Există în Epistolele sale un

[9] Justin Moisescu, *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena,* Iaşi, 1946, p. 91 sq.
[10] L. A. Seneca, *Scrieri filosofice alese,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, p. 7 infra.
[11] Sabin Verzan, *Sf. Apostol Pavel,* Ed. Institutului BOR, Bucureşti, 1996, p. 141.
[12] Mircea Eliade, *Istoria...*, ed. cit., vol. II, p. 328.
[13] Emile Baumann, *Saint Paul,* Paris, Grasset, 1952, p.148.

puternic element coagulant al noii idei de libertate, anume *credinţa,* identificarea mistică cu Christos: nu noi trăim, ci Christos trăieşte în noi. Şi dacă credem că Christos a murit şi a înviat, atunci, prin asemănarea morţii lui, noi vom fi părtaşi şi ai învierii lui (*Rom.* VI, 5). Omul se va „îndrepta" prin credinţă, adică va putea fi drept întru Christos şi înviere, fără să mai fie necesare „faptele legii", adică formalismul iudaic. Dumnezeu îi va îndrepta, îi va ajuta să devină drepţi în chip egal atât pe cei tăiaţi-împrejur, cât şi pe cei netăiaţi-împrejur (Rom. III, 28, 30). După cum, în cadrul legii, pentru călcătorii de lege tăierea-împrejur devine netăiere-împrejur, tot astfel în afara legii, pentru cei care din fire fac cele ale legii, netăierea-împrejur se face tăiere-împrejur. În schimb, în cadrul credinţei, pentru credincios netăierea-împrejur se face tăiere-împrejur, iar pentru necredincios tăierea-împrejur se face netăiere-împrejur (*Rom.*II, 25-28). După cum se poate remarca, formulările găsite de Apostolul Pavel sunt de o logică atotcuprinzătoare şi impecabilă.

Eliberarea de „Lege" nu presupune suprimarea oricărei normativităţi, nu presupune un om rămas într-un soi de vid etic, ci presupune asumarea *credinţei.* Credinţa se substituie legii, constrângerilor legii le ia locul o *imitatio Christi,* o urmare a lui Christos. Nu se pune nicidecum problema ca omul să devină „liber faţă de dreptate" (*Rom.* VI, 20) ci, eliberat de lege, să purceadă la realizarea unui nou ideal de dreptate, cel creştin. Neajunsul Legii în înţelesul paulin este acelaşi ca şi al *Decalogului* în raport cu *Fericirile.* „Legea" are o valabilitate condiţionată de însăşi existenţa opusului ei, adică a călcării de lege şi de pedeapsă. „Legea nu a făcut decât să înmulţească greşeala" (*Rom.* V, 20) şi a adus oamenilor conştiinţa păcatului. Însă acolo unde nu există lege, adică în sfera credinţei, acolo nu există nici călcare de lege (*Rom.* IV, 15).

Accederea în sfera credinţei nu este însă ceva ce depinde doar de voinţa liberă a omului, ci pentru aceasta este necesară şi intervenţia lui Dumnezeu, asistenţa pe care Dumnezeu o dă omului. Christos-Dumnezeu vine în întâmpinarea eforturilor umane cu harul (graţia) de sus. O mână întinsă, menită să-i salveze pe oameni, să-i mântuiască din oceanul contingentului. Deşi referirile lui Pavel la har (graţie) sunt puţine şi relativ clare (*Rom.* III, 24; VI, 14, 23), ideea a declanşat în întreaga istorie a creştinismului polemici pe cât de aprinse, tot pe atât de sterile, pe probleme precum: dacă harul se dă tuturor oamenilor, sau numai unora? Pe ce criterii sunt aleşi cei asupra cărora Dumnezeu varsă harul său? Şi mai ales: dacă şi în ce măsură acordarea harului divin înseamnă predestinare sau nu? etc., probleme care nu constituie subiectul încercării de faţă. În tot cazul, în practică lucrurile au fost tranşate, în sensul că Bisericile Creştine Tradiţionale consideră că harul divin se coboară asupra oricărei persoane, în mod potenţial, desigur, prin taina (sacramentul) Botezului.

Deşi Apostolul Pavel nu vorbeşte cu autoritate divină[14], precum profeţii *Vechiului Testament,* ci uneori chiar spune că este vorba doar de părerea sa (de ex. I *Cor.* VII, 40), el a avut totuşi o teologie proprie şi de asemenea a avut o contribuţie covârşitoare la fundamentarea creştinismului, fiind considerat uneori chiar drept un co-întemeietor de religie.

3. Creştinismul ca "revoluţie morală"

Sintetizând multiplele şi diferitele puncte de vedere privitoare la „revoluţia" săvârşită de creştinism, s-ar putea reţine o serie de determinaţii, precum: (a) Iubirea faţă de om, de aproapele, devine principiul fundamental al vieţii morale; (b) Toţi oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu, indiferent de condiţia socială, înţelepciune sau neam; (c) Omul este valoarea supremă în această lume şi Dumnezeu însuşi se jertfeşte pentru mântuirea omului; (d) Dumnezeul creştin nu mai este local sau naţional, ca al evreilor, ci este un Dumnezeu universal, care cheamă la mântuire toate neamurile[15]. Totodată, trebuie să avem în vedere că,

[14] B. Spinoza, *Tratatul teologico-politic,* ES, Bucureşti, 1960, p. 184 sq.15.

[15] Vezi, între alţii: Fustel de Coulanges, *Cetatea antică,* vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 265 sq.; N. Iorga, *Evoluţia ideii de libertate,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987, p. 129 sq.

cel puţin în Antichitate şi Evul Mediu, religia este un factor determinant în configurarea unui sistem de civilizaţie, un mediu generator de instituţii morale sau politice, calendar sau cetate[16]. Acest lucru l-a realizat la vremea sa şi creştinismul, prin impunerea principiilor specifice, enumerate mai sus.

Textul evanghelic al *Predicii de pe Munte* implică, aşa cum am arătat mai sus, o comparaţie cu *Decalogul Vechiului Testament,* diferenţa esenţială constând în înlocuirea interdicţiilor din porunci cu virtuţi, în cazul *Fericirilor.* Într-adevăr, enumerarea virtuţilor creştine este cumva simetrică cu poruncile. Poruncile *Decalogului* prevăd obligaţii ale omului faţă de Dumnezeu şi faţă de semenii săi, la fel şi virtuţile conţinute în *Fericiri* se clasifică în: *teologice,* care se referă la Dumnezeu, şi *morale,* care reglementează raporturile între oameni[17].

Virtutea în genere a avut originar înţelesul de forţă fizică, grecescul *aret* fiind derivat de la Ares, zeul războiului, iar latinul *virtus* de la „vir", care înseamnă bărbat, adică tot ceva ce ţine de curaj şi forţă fizică. Abia începând cu Socrate şi Platon, termenul primeşte semnificaţii predominant morale. Virtutea, în genere, în sens moral, înseamnă o anumită dispoziţie *(exis* la Aristotel, *habitus* la Cicero) a sufletului de a săvârşi binele, fie din raţiune, fie din credinţă. În creştinism, speciile virtuţilor sunt şapte la număr: trei virtuţi teologice (credinţa, nădejdea, dragostea) şi patru virtuţi morale (înţelepciunea, dreptatea, curajul, cumpătarea).

Trebuie însă observat că virtuţile morale, zise şi *cardinale* (în latină, cuvântul „cardano" care înseamnă balama, sugerează că viaţa morală a omului se roteşte în juru lor) sunt practic preluate de către creştinism din filosofia clasică greacă. Încă din primele dialoguri platonice, Socrate examinează amănunţit idei precum: *înţelepciunea* (în dialogul *Charmides*), care se arată a fi ştiinţa generală a binelui şi care cuprinde în sine şi celelalte virtuţi, aşa cum genul cuprinde speciile; pietatea faţă de zei sau *evlavia* (în *Eutyphron), dreptatea* faţă de oameni (în *Republica),* sau *curajul* în luptă (în *Laches).* Este adevărat, în creştinism vechile virtuţi filosofice capătă un specific propriu. Virtutea filosofică se fundamentează doar pe omul natural, în timp ce virtutea creştină este expresia unui raport al omului cu Dumnezeu, chiar şi atunci când specia concretă a virtuţii priveşte relaţiile cu semenii. Virtutea filosofică este exclusiv raţională, în timp ce virtutea creştină implică prezenţa harului divin. Scopul virtuţii filosofice este eudemonismul, al celei creştine este apropierea de Dumnezeu. Virtutea filosofică are un caracter individualist, cea creştină presupune iubirea faţă de aproapele.

Apoi există şi virtuţi proprii creştinismului, fără un trecut filosofic, numite virtuţi *teologice:* credinţa, nădejdea (speranţa) şi dragostea (iubirea). *Credinţa* - în Dumnezeu, *speranţa* - în mântuire şi *iubirea* - faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni. Acestea sunt virtuţi pur creştine, chiar dacă una dintre ele (iubirea) apare oarecum nominal şi la filosofii precreştini: *eros* la Platon, *phylia* la Aristotel sau *agapesis* la stoici. Iubirea creştină este cu totul altceva şi, într-un anume plan moral, superioară celei filosofice. Prin acest veritabil sistem al virtuţilor, atât prin virtuţile proprii cât şi prin cele preluate de la vechii filosofi, creştinismul determină ceea ce s-a numit o revoluţie morală. Iubirea creştină faţă de Dumnezeu înseamnă nu doar că omul se înalţă spre Dumnezeu, ci şi că Dumnezeu coboară spre om, alcătuind o miraculoasă unitate teandrică. Iar iubirea faţă de oameni înseamnă să iubim nu doar pe prietenii noştri, ci şi pe vrăjmaşii noştri, un precept etic cu atât mai greu de pus în aplicare, cu cât este mai divin în substanţa sa. Toţi oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu, romani şi barbari, liberi şi sclavi etc., dar nu sunt egali numai negativ, în sensul că în raport cu Dumnezeu toţi oamenii sunt păcătoşi, ci şi în mod pozitiv, întrucât toţi oamenii fără excepţie se pot bucura de graţia divină şi se pot mântui. O idee de egalitate atât de profundă şi atât de radical exprimată, încât pentru mentalitatea de atunci părea nu doar ceva nebunesc, ci de-a dreptul criminal. Omul este

[16] Nicolae Iuga, *Fustel de Coulange,* în rev. „Steaua", Cluj, nr. 11/1984, p. 58.
[17] *Teologia morală ortodoxă,* op. cit., vol. I, p. 361.

valoarea supremă în raport cu întreaga lume creată („Ce ar câştiga omul dacă ar dobândi lumea întreagă, dar şi-ar pierde sufletul său?”). De asemenea, creştinismul a asimilat din iudaism ideea de Dumnezeu universal, ideea unităţii neamului omenesc de pretutindeni şi ideea că Dumnezeu are un plan faţă de omenire, că omenirea evoluează spre un ţel determinat[18], elemente legate între ele în mod unitar şi coerent, într-o ierarhizare dominată de virtutea iubirii.

4. Concluzii

Odinioară, Arthur Schopenhauer a susţinut, oarecum cu valoare de principiu, că: „A fi liber şi a fi creat sunt două calităţi ce nu se învoiesc (...). Pentru ca o fiinţă să fie moralmente liberă, ea trebuie să aibă o origine dependentă de propria sa natură, de o putere de perfecţiune care se află în ea şi nu depinde de un altul[19], în context de Dumnezeu.

Într-adevăr, dintr-un anumit punct de vedere, problema poate fi considerată reală. Aparent, o neclaritate importantă a eticii creştine priveşte tocmai acest punct: în ce măsură omul a fost creat şi îi ce măsura el este liber, adică se auto-creează? În ce măsură libertate umană este compatibilă cu cea divină? Fiindcă extremele, afirmarea unei singure libertăţi şi negarea celeilalte, nu se pot susţine, nu au consistenţă logică. Un atare demers ar duce la anularea unuia dintre termenii corelativi, fie a Omului, fie a lui Dumnezeu. Dacă admitem in extremis că omul este numai creatură, deci neliber în raport cu Dumnezeu, atunci omul nu mai are nici o valoare şi nici o relevanţă morală, atunci el este doar o simplă fiinţă determinată pur obiectual şi predestinată sub raport moral, o simplă marionetă în mâinile lui Dumnezeu. După cum, pe extrema cealaltă, dacă admitem că omul este liber prin sine la modul absolut, indiferent în raport cu Dumnezeu, că omul este o fiinţă integral autonomă din punct de vedere moral, că este în întregime şi exclusiv rezultatul propriei sale alegeri, atunci ieşim din sfera eticii creştine şi ajungem la o etică autonomă voluntaristă, contradictorie în sine. La o etică în care Dumnezeu este substituit, în privinţa limitării libertăţii, de limitele biologice ale fiinţei individuale şi de condiţionări sociale.

Cu toate acestea, problema „armonizării” libertăţii umane cu cea divină a fost soluţionată într-un anume fel încă din primele veacuri creştine. Unul dintre cei mai vechi gânditori creştini de expresie greacă, Justin supranumit Filosoful, martirizat la Roma în timpul prefecturii lui Junius Rusticus (163-167 d.H.), dezvoltă amănunţit în a sa *Apologie* adresată împăratului Antonius Pius (138-161) ideea că, fără libertate, nu există nici merit şi nici vinovăţie. „Noi (adică filosofii greci), scrie Justin, obişnuim să afirmăm că cele ce se întâmplă au loc printr-o Necesitate *(ananké)* a Destinului *(tyche).* Dar dacă toate s-ar întâmpla potrivit Destinului, atunci nu ar mai exista nici un fel de libertate personală. Căci, dacă cineva ar fi bun de la destin şi altcineva rău tot de la destin, atunci nici cel dintâi nu ar fi demn de laudă şi nici al doilea de pedeapsă. Dacă omul nu ar avea puterea de a alege liber, atunci el ar fi nevinovat de faptele pe care le face, oricare ar fi acestea[20]. La fel Metodiu de Olimp (martirizat la anul 311), unul dintre primii care a tratat sistematic despre liberul arbitru, scrie că omul a fost creat ca fiinţă înzestrată cu libertate tocmai pentru a avea anumite merite în faţa lui Dumnezeu „pentru a obţine unele daruri şi mai mari, pentru a se face vrednic să primească din partea lui Dumnezeu ceva în plus faţă de ceea ce are acum (...). Dacă omul ar fi fost creat ca o fiinţă ce slujeşte lui Dumnezeu în virtutea necesităţii, atunci el n-ar fi putut primi răsplata meritată pentru propria sa alegere, ci ar fi fost ca un simplu instrument în mâna Creatorului”[21]. Aceste scrieri sunt adevărate pietre de hotar, care marchează trecerea, din

[18] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei,* vol. I, ESE, Bucureşti, 1985, p. 191.
[19] Arthur Schopenhauer, *Viaţa, Amorul, Moartea,* Ed. Alcalay, Bucureşti, 1924, p. 21.
[20] *Apologeţi de limbă greacă,* Ed. Institutului BOR, Bucureşti, 1980, p. 53.
[21] Metodiu de Olimp, *Scrieri*, Ed. Institutului BOR, Bucureşti, 1984, p. 229.

interiorul filosofiei greceşti vechi, de la mentalitatea precreştină cu privire la libertate la cea creştină, de la conştiinţa unui destin impersonal, la conştiinţa unei libertăţi personale.

Oricât ar părea de curios, crearea omului, pe de o parte, şi înzestrarea sa cu libertate, deci cu posibilităţi de autocreare, pe de altă parte, sunt determinaţii opuse care pot fi unificate şi întemeiate raţional, în chiar interiorul eticii creştine. În fond, libertatea omului şi libertatea divină nu trebuie gândite în raport de excluziune reciprocă, ci pot fi compatibilizate, de exemplu, aşa cum, prin comparaţie, timpul determinat este condiţionat de eternitate, iar spaţiul determinat este condiţionat de spaţiul infinit[22]. Omul a comis păcatul originar întrucât a fost liber, dar urmările păcatului sunt atât de profunde, încât omul singur nu le poate remedia. Pentru remediere este necesară intervenţia lui Dumnezeu, care este liber în mod absolut. În acelaşi timp, în ceea ce îl priveşte pe om este necesară şi o tensiune a sa morală, un tonus spre Dumnezeu, atâta timp cât omul, liber fiind, are posibilitatea de a păcătui[23]. Sunt date, deci, ca necesare ambele determinaţii, atât libertatea divină cât şi cea umană, atât teonomia cât şi autonomia morală a omului.

Problema raportului între teonomie şi autonomia morală a omului este remarcabilă şi sub raportul longevităţii sale. Aceasta a străbătut cele două milenii de cultură creştină, din pisc în pisc, până la Kant şi gânditorii contemporani. Kant este filosoful care a edificat o etică riguros autonomă, în care nimic nu poate să fie pus drept condiţie a legii morale, nici chiar ideile de Dumnezeu şi de nemurire a sufletului[24]. Conformitatea acţiunilor noastre cu voinţa lui Dumnezeu nu înseamnă altceva decât o simplă afectare patologică a voinţei noastre, ca oricare alta. Ba chiar şi conformitatea cu legea morală însăşi înseamnă practic o imoralitate profundă, deoarece este îndoielnic dacă acţiunile care sunt *conforme* cu datoria izvorăsc într-adevăr *din* datorie[25], dacă nu sunt cumva făcute din constrângere sau de teama constrângerii. Autonomia morală, respectiv capacitatea fiinţei raţionale de a-şi da ea însăşi norme sieşi, fără concursul sau asistenţa lui Dumnezeu ci, mai mult, chiar cu excluderea acestora, este exemplară prin rigurozitatea sa. Legea morală ni se impune prin ea însăşi ca o judecată sintetică *a priori,* raţiunea pură este originar legislativă în ordine morală, iar diversele maxime subiective devin lege în măsura în care au, potenţial, universalitate şi necesitate. Legea morală se generează autonom, cu eliminarea oricărei heteronomii. In context, inclusiv teonomia nu este altceva decât un caz particular de heteronomie, repudiabilă ca atare. Cu toate acestea, autonomia morală kantiană este apropiată de spiritul etic al creştinismului primar, al preceptului evanghelic care spune că Impărăţia Cerurilor se află în interiorul nostru. Şi deşi, în spiritul autonomiei şi contrar teologiei morale comune, Kant susţine că noţiunile de bine şi rău moral nu trebuie determinate ca fiind anterioare legii morale, el trebuie, totuşi, să admită că ideea de Bine Suprem (suveran) poate să includă în sine legea morală. In acest caz, „legea morală, inclusă în conceptul Binelui Suprem şi concepută împreună cu el, determină voinţa după principiul autonomiei[26], fără a o ştirbi în fapt cu nimic". Astfel, la limită, autonomia interferează cu teonomia, legea morală umană articulându-se cu cea divină, precum timpul se raportează la eternitate sau spaţiul determinat la spaţiul infinit.

[22] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului,* Bucureşti, Ed. Cugetarea – Delafras, /f. a/ p. 2.
[23] Ibidem.
[24] Nicolae Iuga, *Etica lui Kant,* în: „Revista de filosofie", nr. 5-6/1990, p. 357 sq.
[25] Immanuel Kant, *Intemeierea metafizicii moravurilor,* în *Critica raţiunii practice, op. cit.,* p. 24.
[26] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice,* op. cit., p. 200.