

Conștiința morală în teologia scolastică

a. Caracterul raționalist al conștiinței morale la Toma d'Aquino și Scolastici

I. *Synderesis*-ul la Ieronim, Petru Lombardul, Stephen Langton, Bonaventura, Albert cel Mare

Pentru Sfinții Părinți și în conformitate cu Sfânta Scriptură, conștiința morală are un caracter teocentric.¹ Una din marile descrieri ale conștiinței din antichitatea creștină aparține Fericitului Augustin. S-a spus despre el că a fost primul om modern, ceea ce, în mare parte, este adevărat. Analiza pe care o face Fericitul Augustin în *Confesiunile* sale arată maturitatea teologică și psihologică a reflecției sale existențiale². Conștiința morală a patristicii se personalizează până când devine un atribut propriu-zis al persoanei. Conștiința morală a Părinților apare sub dublu aspect: o conștiință consecventă, ulterioară, și o conștiință antecedentă, anterioară. Conștiința consecventă – mai ales la Părinții latini – pare să se identifice cu unul din personajele care intervin în genere în tribunale. Ea se prezintă uneori ca un martor, alteori ca acuzator, iar alteori ca judecător. O asemenea analogie se poate explica prin preocupările juridice ale lumii romane. În ceea ce privește conștiința anterioară, ea nu este explicată prea larg de către Părinții latini. Acest lucru se datorează, fără doar și poate, importanței pe care o atribuie Apusul aspectului psiho-juridic, de unde și întâietatea atribuită spontan criticii comportamentului nostru anterior.

Părinții greci, dimpotrivă, insistă asupra aspectului teologic și moral al conștiinței. În secolul al XII-lea, Bernard de Clairvaux desăvârșește o sinteză patristică despre conștiință, cu atât mai importantă cu cât aceasta este epoca în care Scolasticii încep să-și elaboreze structurile științifice asupra conștiinței morale³. În Evul Mediu, conștiința morală are un raport strâns cu ceea ce s-a numit *synderesis*. În general, teologii medievali au separat *synderesis* de conștiință, pe care o numeau *syneidesis*. O confuzie în transmiterea unui text ieronimian, pur accidentală, a provocat dedublarea conceptului inițial de conștiință morală (*syneidesis* sau conștiință) în două realități distincte: *synderesis* și conștiința propriu-zisă, pe care Scolasticii secolului al XII-lea au încercat să le analizeze întotdeauna sub dublu aspect: în esența lor proprie, precum și în raporturile lor reciproce⁴.

În Comentariul la Iezechiel, Fericitul Ieronim descrie cele patru puteri ale sufletului: rațiunea, spiritul, dorința, al patrulea element – de deasupra tuturor acestora trei și dincolo de ele – fiind acela pe care grecii îl numiseră *synderesis*. Acest pasaj, precum și interpretarea lui, devin pivotul oricărei înțelegeri a conștiinței: Petru Lombardul, ale cărui Sentințe au constituit textele fundamentale ale vremii, a făcut deseori referire la textul lui Ieronim, care a devenit în acest fel punctul de plecare al oricărei discuții viitoare⁵.

De ce folosește fericitul Ieronim un asemenea termen ca *synderesis*? De ce nu a folosit cuvântul grec *syneidesis*? Una dintre teorii, acceptată în mod curent, susține că Ieronim însuși nu a folosit cuvântul *synderesis*. Există diferite manuscrise ale *Comentariului* lui Ieronim și doar în unele din acestea se folosește cuvântul *synderesis*. În mod întâmplător, un monah,

¹ Pentru caracterul teocentric al conștiinței morale la Părinții răsăriteni, vezi lucrarea autorului *Despățimirea. De la Etică la Ființialitate*, Ed. Agnos, Sibiu, 2007.

² Fericitul Augustin, *Sermo* 47, PL 35, 1694.

³ Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience chez saint Bernard*, Namur 1957, p. 42-45; Id., *La conscience morale de chrétien*, Tournai 1964, p. 51-80.

⁴ R. Leiber, *Name und Begriff der Synderesis*, în *Philosophisches Jahrbuch* 25, 1912, p. 372-392; J. de Blic, „Syndérèse ou conscience?” în *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, 25, 1949, p. 146-157.

⁵ Cf. *Liber IV Sententiarum*, lib. 2, dist. 39.

transcriind textul greșit, a folosit termenul *synderesis* în loc de *syneidesis*. Cei din Evul Mediu au cunoscut textul lui Ieronim mai întâi prin *Glossa Ordinaria*, ce conține termenul *synderesis*. Textul lui Petru Lombardul, care a devenit punctul de plecare al discuțiilor teologice ulterioare asupra conștiinței, folosește același cuvânt: *synderesis*.

Textul lui Ieronim stabilește *synderesis* ca fiind al patrulea element constitutiv al sufletului, deasupra și dincolo de rațiune, spirit, dorință. Ea face să ne simțim păcatele noastre și corectează celelalte elemente atunci când acestea ne stimulează să greșim. După Ieronim, această „scânteie” nu a fost stinsă nici chiar în inima lui Cain, dar el adaugă în același paragraf că la anumite persoane ea a fost copleșită, îngropată și înlocuită. Un asemenea text a pus în mod firesc probleme Scolasticilor: Fiind întocmai ca rațiunea, spiritul și dorința, este oare *synderesis* o facultate? Aparține ea părții cognitive, afective, intelectului sau voinței? Poate fi ea pierdută? Ieronim pare să se contrazică în această problemă. Care este relația dintre *synderesis* și conștiință? Ce este conștiința în sine?

Stephen Langton (1205) – în *Comentariul* său asupra *Sentințelor* lui Petru Lombardul – a adus ultima contribuție în gândirea scolastică: *Synderesis* este o parte a puterii rațiunii privitoare la judecățile morale cele mai generale. (Toma d’Aquino o va numi „o facultate a principiului universal”.) Au existat dezacorduri privitoare la problema dacă *synderesis* se referă la aspectul volitiv sau la cel cognitiv al persoanei. Bonaventura înțelege *synderesis* ca pe o facultate a voinței – o dorință naturală pentru binele moral. Întocmai ca teologii de dinaintea lui – care și-au întemeiat argumentele pe autoritatea lui Ieronim – Bonaventura consideră că *synderesis* este mai mult o facultate decât o simplă obișnuință. Conștiința este pentru Bonaventura o deprindere, o însușire ce aparține rațiunii practice, care este în parte înnăscută și în parte dobândită, referindu-se la toate judecățile morale, atât la principiile universale, cât și la concluziile particulare.

Albert cel Mare dezvoltă ideea prefigurată de către Filip, Cancelarul Parisului, descriind un concept tehnic al conștiinței⁶. Albert cel Mare – un spirit reprezentativ al Școlii dominicane, influențat de Ieronim – înțelege *synderesis* ca fiind o facultate, o însușire, dar nu în legătură cu voința, ci cu rațiunea practică. *Synderesis* este cunoașterea principiilor universale ale moralei, întocmai precum rațiunea speculativă reprezintă cunoașterea evidenței de sine a adevărilor ordinii inteligibile. Albert propune o înțelegere diferită a conștiinței față de cea a lui Bonaventura. El consideră conștiința ca fiind o concluzie a unui silogism practic (despre un caz particular), a cărui *synderesis* constituie *majora*, în timp ce motivul constituie *minora*⁷. Deoarece se stipulează că ea este o concluzie, se înțelege de la sine că ea reprezintă o rațiune, adică un act al rațiunii practice și nu un obicei sau o virtualitate pură, o posibilitate, așa cum învățau alți Scolastici.

II. Toma d’Aquino și rolul ontologic al conștiinței

Toma d’Aquino a adoptat învățătura maestrului său, fapt care se vede întâi în *Comentariul* la *Sentințele* lui Petru Lombardul, apoi în lucrarea *De veritate* și, în final, în *Summa Theologiae*⁸. În *Pars Prima (Summa)*, la întrebarea 79, articolele 12 și 13, Toma d’Aquino tratează problema naturii conștiinței. Sub influența lui Ieronim, el afirmă că *synderesis* nu este o facultate, ci o însușire ce aparține rațiunii practice, prin care se cunosc mai întâi principiile evidente ale înțelegerii practice morale (principiul de a face bine și de a evita răul, precum și principiul acțiunii potrivit rațiunii drepte). Această însușire, care

⁶ O. Lottin, „Les premiers linéaments du Traité de la Synderèse au Moyen Age”, în *Revue Néo-Scholastique de philosophie*, 1926, p. 452-453; Idem, *Le créateur du Traité de la Synderèse*, loc. cit. 1927, p. 197-199; Idem, *La Synderèse chez les premiers maîtres franciscans de Paris*, loc. cit. 1927, p. 24-27; Idem, *La Synderèse chez Albert le Grand et saint Thomas d’Aquin*, loc. cit. 1928, p. 18-19.

⁷ Cf. *Summa de Creaturis*, Secunda Pars q. 71 a; q. 72 a.1.

⁸ Cf. In. II Sent. Dist. 24, qv.2, art.3; *Questions Disputate De Veritate*, qv. 16.

corespunde cunoașterii principiilor universale din ordinea inteligibilă (principiul noncontradicției), ne îndeamnă la bine și ea nu poate fi pierdută atâta timp cât se bucură de folosirea rațiunii. După Toma d'Aquino, conștiința nu este o facultate, nici o însușire, ci un act – actul cunoașterii – ce se referă la comportament⁹. Conștiința reprezintă o reîntoarcere în sine prin reflecție, după fapta pe care am săvârșit-o, sau pentru fapta pe care ne pregătim să o împlinim. Aceasta este înțelegerea conștiinței la Toma d'Aquino.

Conștiința este în această perspectivă un aspect al înțelegerii noastre morale, când reflectăm la dreptatea sau la eroarea morală a faptelor noastre propuse sau realizate. În sens fundamental, ea poate reprezenta conștientă reflexivă că am realizat sau premeditat o atare faptă. Ea este o aserțiune că această faptă este reală, că ea există și că eu sunt agentul sau autorul ei. Ea este aplicația cunoașterii noastre morale în miezul acțiunii aflate în discuție. Ea poate fi considerată cunoașterea noastră, în măsura în care corespunde ori este în consonanță cu legea morală, valabilă pentru oricine. În acest sens, conștiința este întotdeauna aceeași, iar Toma d'Aquino spune că ea nu variază în timp. În conștiință noi evaluăm faptele noastre discutabile, punându-le în legătură cu valorile morale fundamentale. Această evaluare acoperă întregul domeniu al rațiunii, de la valorile aflate în legătură directă cu lucrurile divine, până la realitățile pământești, pe care Augustin le-a numit rațiunea superioară, respectiv inferioară¹⁰.

Conștiința se spune că „mărturisește, determină, înrăurește și, de asemenea, acuză, chinuie și mustră”. Toma d'Aquino a considerat toate acestea ca fiind „rezultatul aplicării gândirii sau cunoașterii noastre la ceea ce săvârșim”. După felul ei de a acționa, Toma a legat conștiința de acțiune în două sensuri. Pe de o parte, el înțelege conștiința ca fiind un act al cunoașterii aplicate; iar pe de altă parte, acest act este îndreptat spre un obiect – „acela pe care-l facem”. Noi trebuie să luăm în considerare actul aplicării și totodată ceea ce este de aplicat. Aceasta înseamnă analizarea conștiinței atât ontologic cât și ca un element al naturii omenești; și apoi localizarea acestui act particular în contextul faptelor umane în general.

Întrucât conștiința reprezintă aplicarea cunoașterii la cazurile particulare, Toma d'Aquino a localizat-o în sufletul rațional, în partea cognitivă, care este practică prin funcția ei de a îndrepta acțiunea. De aceea conștiința nu este primordială nici volițională, nici speculativă. Ea este o categorie specială a raționalității practice. El face o distincție reală între puterile sufletești, între care cea cognitivă este superioară celei afective, deși obiectul căutat poate fi superior sufletului – astfel încât „iubirea lui Dumnezeu este mai bună decât cunoașterea lui Dumnezeu”¹¹.

După cum se poate observa, o mare parte din reflecțiile lui Toma d'Aquino derivă din filosofia lui Aristotel, chiar dacă el a înțeles ființa omenească într-o perspectivă creștină. El nu distinge partea intelectuală (*intellectus*) de cea rațională (*ratio*) ca puteri separate, așa cum o făcuse mai înainte în considerațiile referitoare la partea cognitivă și cea afectivă a sufletului; ele sunt în definitiv aceeași putere, dar se deosebesc prin modul cum funcționează. *Intellectus* cunoaște întâi principiile ca adevăruri necesare; *Ratio* este discursivă în însăși operarea ei, argumentând principiile concluziilor¹², după modul de a aplica al rațiunii practice¹³. Astfel, ca interiorizare și personalizare, conștiința este identificată cu un aspect al rațiunii practice. Toma întreabă: De ce conștiința nu este o facultate a sufletului? Răspunsul este acesta: conștiința poate respinge sau neglija, pe când o facultate nu poate. Este posibil să ignorăm conștiința, putem sau nu să împlinim ceea ce ne prescrie ea. Aceasta ar fi imposibil dacă ea ar fi o putere. Deși definește conștiința într-un mod mai restrâns, Toma d'Aquino folosește noțiunea lui Ieronim – *synderesis* – spre a descrie fundamentul ei ontologic.

⁹ Charles Curran, *Themes in Fundamental Moral Theology*, University of Notre Dame Press, 1977, p. 195-196.

¹⁰ *De Veritate*, 17, 2.

¹¹ *Summa* I, 82, 3.

¹² *Summa* T. I, 79, 8.

¹³ *Summa* T. I-II, 94, 2.

Synderesis este sursa vieții morale și a cunoașterii, deoarece ea orientează intelectul către bine și îl îndepărtează de rău. Ea conține principiul de bază al întregii trăiri morale, practice. Astfel, *synderesis* este acea obișnuință practică intelectuală care „conține preceptele legii naturale ce sunt principiile de bază ale acțiunii omului”. Ea este o obișnuință folosită în realizarea actului judecății numit *contientia*. Ea este o obișnuință sau o însușire ce nu se obține prin realizarea repetată a faptelor sau a unui mod dat. Ea reprezintă o dispoziție înnăscută, este un dar oferit umanității, un cadou al rațiunii oferit în momentul creației, ca proprietate a naturii acesteia. Aceasta înseamnă nu numai că ființa umană are o înclinație naturală spre bine și spre cunoașterea principiilor morale fundamentale, ci și că această dispoziție nu poate fi pierdută, nici nu se poate stinge.

Lumina focului rațional nu poate fi stinsă, prin urmare dispoziția *synderesis*-ului nu poate să se piardă. Există însă o altă caracteristică, mult mai importantă pentru viața morală; *synderesis* este un habitus incapabil de eroare sau de păcat. Astfel, în explicarea căderii morale sau a erorii, vina nu poate fi plasată în conștiința obișnuită (naturală). Principiile de bază ale rațiunii practice prin care *synderesis* ghidează conștiința actuală nu pot niciodată să cadă sau să se falsifice. *Synderesis* este astfel o înclinație specială sau o dispoziție pe care o posedă în mod natural toate ființele umane, fără putere de stingere și incapabilă de eroare. Ca habitus (dispoziție înnăscută), ea este fundamentul ontologic și sursa faptelor conștiinței actuale (active). În acest mod, Toma d’Aquino a întemeiat conștiința pe trăsăturile fundamentale și permanente ale naturii umane, care fac dintr-însa o ființă autentic morală. El a înțeles conștiința ca fiind o activitate a rațiunii, dar aceasta într-un sens precis.

Toma d’Aquino a fost învinuit mai întâi că a făcut din conștiință ceva rece, ceva divorțat de viața afectivă, emoțională. Acest lucru este adevărat numai în parte. Descrierea pe care o face el conștiinței – ca având puterea „să acuze, să mustre, să neliniștească” – arată că el a înțeles-o holistic, cu sentimente, emoții, pasiuni... Cu toate acestea, caracterul ei raționalist și intelectualist rămâne predominant. În al doilea rând, el a fost învinuit că ar fi redus noțiunea conștiinței, din punct de vedere ontologic, la aceea a actului, ceea ce-l pune în contrast cu toată gândirea apuseană contemporană: aceasta din urmă tinde să trateze conștiința ca sentiment ce pune în relief modul în care reacționează o anumită persoană la o situație concretă¹⁴. Toma d’Aquino s-a gândit la mai mult decât la manifestările conștiinței. Pentru el, manifestările conștiinței provin din *synderesis*, astfel încât relația dintre conștiința naturală (înțeleasă ca înclinație înnăscută) și cea actuală (activă) să fie aceea dintre o dispoziție a sufletului și actul ei.

III. Acțiunile sunt obiectul lucrării conștiinței

După tratarea statutului ontologic al conștiinței, Toma d’Aquino a trecut la considerarea acțiunilor omenești ca obiect al lucrării ei. Aici suntem preocupați, conform autorului, de aplicarea cunoașterii „la ceea ce facem”. Vom trece acum de la realitatea ontologică la cea psihologică, precum și la dimensiunile ei, la modul în care funcționează conștiința și la ceea ce își propune. El a gândit conștiința ca fiind mai mult un act al funcționării rațiunii practice decât unul al rațiunii teoretic-speculative. El distinge intelectul speculativ – care are drept funcție esențială aprecierea adevărului (cunoașterea obiectului în sine) – de intelectul practic – ce are drept funcție cunoașterea adevărului într-un context dat, ca acțiune intenționată. Intelectul practic împreună cu cel speculativ reprezintă principiile de bază pe care le folosește sufletul pentru alcătuirea rațională a concluziilor. Dar spre deosebire de concluziile intelectuale, cele practice nu produc în mod riguros concluzii necesare, ci au drept rezultat adevăruri concrete despre ceea ce trebuie făcut pentru a se obține în viață ceea ce s-a așteptat. Toma d’Aquino expune cele trei categorii ale actului conștiinței:

¹⁴ Terence Kennedy, *Doers of the World*, St. Pauls, 1996, p. 184-186.

1. Actul prin care mărturisește că ceva a fost făcut sau nu a fost făcut;
2. Actul prin care ea determină, în judecarea ei, ce a făcut și ce nu a făcut;
3. Actul prin care judecata ei acuză, iartă sau mustră: „Noi judecăm ceva ce a fost, dacă a fost bine sau rău”.

Aceste distincții pot fi extinse la concepțiile moderne despre conștiința anterioară sau ulterioară (consecventă). Fiecare din aceste trei categorii poate să producă ceea ce numim în genere o conștiință rea sau bună. Probabil sub influența lui Abelard, Toma d'Aquino a întemeiat centralitatea conștiinței pe îndrumarea calităților morale ale acțiunilor realizate. El nu a dat prea mare atenție funcției vindecătoare a acțiunii morale trecute și a dat și mai puțină atenție vinei morale.

Mulți autori au căutat să identifice conștiința ca fiind o parte izolată din întregul structurii actului omenesc. Dar este mai bine să o vedem ca fiind evaluarea reflexivă a conformității unui act cu principiile morale: ea este o judecată despre adevărata moralitate. Structura faptei umane trebuie să fie văzută în lăuntrul unui cadru analitic care să caute să identifice cauzele fiecărei fapte concrete, parțiale, care urmează să alcătuiască fapta umană ca un întreg. Toma d'Aquino a făcut distincție între judecata conștiinței și judecata voinței libere ce precede alegerea (deși în ambele cazuri problema judecării este o faptă concretă). „Dar conștiința se pronunță asupra ei în numele rațiunii *in pura cognitione*, în timp ce judecata voinței libere pune adevărul într-un context personal *in applicatione cognitionis ad affectionem*. Ea nu reprezintă chestiunea de a cunoaște dacă desfrâul e un păcat, ci dacă pentru individul în cauză el reprezintă o valoare ca atare”¹⁵.

Actul liber al alegerii este determinantul imediat și afectiv al moralității unei acțiuni, „subiectul” actului moral¹⁶. Fapta exterioară primește informația actului în sine de la intenția autorului său de a o pune în execuție. Sfârșitul tuturor acțiunilor este pacea și bucuria ce urmează împlinirii țelului sau finalității. Fericirea, supremul bine, este Dumnezeu care S-a revelat pe Sine în creație și răscumpărare. Moralitatea este intrinsecă nu numai în sensul că toate sunt îndreptate spre Dumnezeu, ci și în sensul că fiecare act are valoarea lui proprie, după cum este ea măsurată de rațiunea practică. Ceea ce este bine pentru oameni, în mod obiectiv, constă în ceea ce folosește și se potrivește naturii lor, desăvârșirii lor ca ființe raționale. Desigur, toate acestea se află în lăuntrul finalității ultime. Văzută din perspectiva credinței, conștiința este completă numai atunci când este insuflată de dragoste. În plenitudinea ei, conștiința trece dincolo de legalitate sau legalism, așa cum o vom întâlni în sistemul cazuisticii. Conștiința adevărată este guvernată de dragoste (ca agent îndrumător și conducător al lui Dumnezeu) și este informată prin prudență (care integrează situația și motivația unică a persoanei în ordinea supremă a iubirii). În acest fel, conștiința discerne ceea ce îi cere providența divină în orice situație concretă a vieții.

IV. Autoritatea conștiinței la Toma d'Aquino

O altă temă importantă la Toma d'Aquino este autoritatea conștiinței. În interiorul rațiunii practice există o cunoaștere a legii naturale – pe care Toma o definește ca fiind „împărtășirea legii naturale creaturilor, rațiunea”. Prin urmare, ființele omenesti sunt înzestrate cu rațiune ca să descopere cum este îndrumată lumea în sine de către Înțelepciunea proprie a lui Dumnezeu și să afle cum se va împărtăși viața lor din fericirea Sa. Astfel, creatura rațională participă la rațiunea eternă prin înclinația pentru acțiune și sfârșitul propriu.

Norma și regula apropiată acțiunii este dată de conștiință, iar norma și regula originară de către rațiunea divină. Preceptele legii naturale reprezintă pentru rațiunea practică ceea ce sunt axiomele științei pentru rațiunea speculativă; ele îndrumă comportamentele în același mod în care axiomele conduc spre concluzii. Principiile morale sunt bazate pe raționalitatea

¹⁵ Cf. *De Veritate*, 17, 1 ad. 4 prezintă această distincție.

¹⁶ *Summa* T. 1-11, 19. 7-10.

prezentă în realitate și derivă dintr-însa; ele reprezintă pătrunderea minții umane în cele cerești, cunoașterea paradigmelor exemplare prezente în Mintea divină ce impregnează ordinea lumii. Vedem că morala lui Toma d'Aquino nu se bazează pe lege sau pe datoria în sine, ci pe rațiunea personală. Legea naturală ca ghid al cunoașterii este o parte esențială a realismului moderat al lui Toma¹⁷.

Toma d'Aquino mai tratează un aspect al conștiinței: forța ei de determinare, de înrâurire, în special în termenii urmării unei conștiințe eronate. La întrebarea a 5-a din articolul 9 din *Prima secundae a Summei*, d'Aquino se întreabă dacă o voință ce merge împotriva rațiunii este un lucru rău. Și imediat adaugă, în răspunsul lui, că aceasta este totuna cu a întreba dacă o conștiință eronată obligă. Toma respinge și alte asemenea poziții și argumentează că întrucât obiectul voinței este acela prezentat de către rațiune, dacă voința lucrează ceea ce i se propune ca rău, își atrage asupra sa vina. De pildă, e un păcat ca cineva să îmbrățișeze credința creștină dacă persoana în cauză judecă acest fapt ca fiind rău. Toma d'Aquino își încheie răspunsul spunând că orice act al voinței aflat în contradicție cu rațiunea, indiferent dacă rațiunea este corectă sau eronată, e rău. O conștiință eronată întotdeauna obligă.

La întrebarea a 6-a – dacă un act este bun atunci când voința urmează unei conștiințe eronate – răspunsul atârână de diferența dintre ignoranța remediabilă și cea iremediabilă (*vincible ignorance et invincible ignorance*)¹⁸. Dar el nu concepe că întreaga ignoranță reală scuză păcatul. Ignoranța ce nu scuză păcatul a fost numită ignoranță voluntară (*ignorantia voluntaria*). Această ignoranță este împărțită în două clase: ignoranță voluntară directă – caz în care ignoranța agentului în sine devine obiectul voinței – și ignoranță voluntară indirectă – caz în care agentul este neglijent în cunoașterea a ceea ce trebuie să facă. Pentru Toma d'Aquino, acest punct trebuie să fie redus la următoarele: Ignoranța nu scuză dacă este o ignoranță a tuturor principiilor morale pe care omul trebuie să le cunoască, sau dacă există neglijare culpabilă în înțelegerea circumstanțelor faptice ale acțiunii în discuție. Conștiința dreaptă leagă (determină) *per se*, iar conștiința eronată *per accidens*¹⁹. „Forța de legătură a conștiinței, chiar și a celei eronate, este aceeași cu cea a legii lui Dumnezeu (*Idem est ligamen conscientiae etiam erroneae et legis Dei*)”.

V. Homo perplexus

Acesta e sensul pe care l-a dat Toma d'Aquino autorității conștiinței: este întotdeauna greșit să violentezi conștiința, chiar dacă aceasta e eronată. Foarte mulți teologi catolici au spus însă că el nu a mai păstrat acest principiu în ceea ce privește concluzia pozitivă, suveranitatea completă a conștiinței. Adevărata dilemă era așa-zisa „conștiință perplexă”. Cam peste tot în *Summa* apare un *homo perplexus* – al cărui profil este configurat de aceea că el „păcătuiește din necesitate”²⁰ sau că el „este supus necesității de a păcătu”²¹. Dar Toma nu crede într-o conștiință perplexă. Dacă ar exista o conștiință de acest gen, Toma ar vorbi de un om „simpliciter perplexus”²², total perplex, închis în această tragică necesitate de a comite un păcat personal, oricare ar fi soluția aleasă. Astfel, circumstanțele obiective ar fi creat o situație conflictuală fără soluție, ceea ce l-ar fi tulburat pe cel ce crede în Providență. În concepția lui Toma d'Aquino, „homo perplexus” este acel om care s-a pus singur într-o situație foarte încurcată și care, dacă ar vrea, ar putea să iasă din ea. O asemenea persoană perplexă are puterea să-și corecteze greșeala, iar ignoranța lui este voluntară și nu incorrigibilă. El pune în

¹⁷ Terence Kennedy, *op. cit.*, p. 189.

¹⁸ Charles Curran, *op. cit.*, pag. 190 și urm.

¹⁹ *De Veritate*, 17, 4.

²⁰ *De Veritate*, 17, 4.

²¹ *Summa III*, 86,6 „subjectus necessitati pecandii”.

²² *Ibidem*, III, 64, 6.3.

atenție cazul unui preot ce a comis un păcat trupesc și care este obligat să liturghisească (să facă Messă). Întrebarea era: Poate el să o facă? Toma răspunde: Da! Prin îndepărtarea erorii lui, printr-un act de convertire. „Este suficientă o clipă pentru ca omul să fie purificat prin grația lui Dumnezeu”²³.

b. Legalismul și scrupulozitatea cazuistică

I. Scrupulul scolastic

Dacă Toma d’Aquino a fost preocupat de cazul conflictului obiectiv al conștiinței, în secolele următoare – XVI, XVII și XVIII – teologia catolică s-a concentrat asupra problemei conștiinței îndoielnice. La sfârșitul Evului Mediu asistăm la o perioadă tristă pentru Biserică. În viața Bisericii începe să se impună obiceiul de a structura viața creștină în genere și învățământul moral în funcție de preceptele legii, în contrast cu perioada Scolasticilor, care au așezat faptele omenești și virtuțile în centrul moralei. Cu certitudine această schimbare de perspectivă se datorează atât influenței Nominalismului, cât și considerațiilor cu caracter pedagogic, ce căutau să ușureze sarcina confesorilor. (În perspectiva nominalismului, lucrul nu este condamnat pentru că nu este bun, ci nu este bun prin însuși faptul că este condamnat.) Aceasta provoacă, pe de o parte, rezistența legalității exterioare – asemănătoare celei din Vechiul Testament²⁴ –, iar pe de altă parte apariția unui fenomen absolut nou în evoluția conștiinței morale, adică scrupulele. Mounier spune că scrupulele au frontiere istorice definite. Ele erau total necunoscute în Biserica Răsăritului. Chiar și în Occidentul latin nu găsim mențiuni despre conștiința scrupuloasă înainte de teologii școlii iudaice din a doua jumătate a perioadei Evului Mediu. De fapt, se pare că scrupulele își fac loc în mentalitatea occidentală de îndată ce popoarele latine au atins precizia juridică în sânul însuși al teologiei²⁵. Gerson este poate primul autor care face aluzie la conștiința scrupuloasă.

Atâta vreme cât conștiința morală iudaică a rămas în evoluție virtuală, legalismul conducea omul în afara lui, depersonalizându-l. De asemenea, morala întregă rămâne ținută preocupării pur exterioare a omului de a se conforma legii, de unde scrupulul fariseic, cu totul exterior, strict formal. Conștiința morală scolastică oferă totuși avantajul de a se încadra într-o perspectivă metafizică: Dumnezeu, omul, întoarcerea omului la Dumnezeu prin Hristos. În lăuntrul acestei perspective conștiința joacă un rol important, iar omul știe cu precizie care e acest rol. Acest lucru îi dă o anumită siguranță, îl ajută să se situeze cu realism în fața problemelor morale. Cu toate acestea, conștiința morală scolastică – și mai precis morala tomistă, care a fost predominantă în mediul ecclesiastic – se prezintă ca o realitate excesiv de intelectuală, ca un raționament al cunoașterii pure și, în același timp, având prea puțină legătură cu viața de fiecare zi a credinciosului. Ea pare a fi morala filosofic-intelectualistă a unor elite.

Conștiința este prezentată ca o aplicație a unei legi universale și abstracte la un caz particular, prin intermediul unui silogism practic. Influența intenției, afecțiunii, motivației rămâne pe plan secund în tot acest salt dramatic al universalului abstract la individualul concret. Este evident că cel mai adesea nu trebuie să aplicăm o lege, ci mai degrabă să încercăm să descoperim voința lui Dumnezeu în circumstanțe concrete. Experiența a arătat că adesea preoții formați după metode prea scolastice nu erau ajutați deloc de acestea în practica spovedaniei.

²³ În *Supplément de la Sommé* 36, 5.

²⁴ L. Vereecke, *Conscience morale et la loi humaine*, Paris, 1957; Idem, „L’Obligation morale selon Guillaume d’Ockam”, în *La Vie Spir.*, Suppl. 45, 1958, p. 123-143.

²⁵ E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946, p. 715.

Conștiința îndoielnică a corespuns perioadei cazuismului din Biserica Romano-Catolică. Se punea întrebarea: Cum va acționa cineva în cazul în care conștiința lui nu poate decide ce să facă? Așa-numitul sistem moral, în timp ce recunoștea că nu se poate acționa cu o conștiință îndoielnică, a propus moduri de deplasare de la îndoiala teoretică la certitudinea practică a acțiunii. Cum poate însă îndoiala teoretică să fie transformată într-o certitudine practică? Această dezbateră are loc într-un context foarte important²⁶. Scotus, urmând o concepție voluntaristă a acțiunii umane, a afirmat că o acțiune făcută cu voință bună a fost, din punct de vedere moral, bună și „merituoasă”. Ea a fost bună deoarece Dumnezeu a poruncit-o: ea este conformă voinței Lui.

II. Dispute interminabile: Probabilism sau Probabiliorism ?

Această rezoluție a lui Scotus era departe de concepția lui Toma d’Aquino, conform căreia ignoranța iremediabilă a cauzat un act voluntar prin care nu se poate afirma nici binele, nici răul moral, pentru că ignoranța nu ar putea cauza nici unul dintre acestea.

Antonius de Florența a stat între tutorismul tradițional al Evului Mediu și tendința spre cazuism. El a urmat o linie mai puțin rigidă decât cea aflată „în vogă” și a spus că în momentul în care teologii au concepții atât de diferite și nu se poate asuma o opinie sigură, ar trebui să se adopte opinia cea mai probabilă. Pe de o parte, el a fost de acord cu ceea ce a spus Sfântul Apostol Pavel despre calitățile și defectele conștiinței. Pe de altă parte, el a observat că certitudinea de a acționa într-o anumită situație trebuie să fie obținută prin opiniile oamenilor și prin înțelepciune²⁷. Înțelegerea voluntaristă a conștiinței a fost întărită de către întreaga mișcare nominalistă, datorită sublinierii individualului în dauna universalului.

Nominalismul a înțeles legea ca pe o impunere asupra voinței unui subiect a unei voințe superioare. Pentru Nominalism, legea a îndemnat la ascultare și la supunere, nu la cooperarea inteligibilă în planul superior ce se propune pentru comunitate. Decizia morală a fost degradată la starea unui conflict între a fi „obligat” de porunca lui Dumnezeu – impusă ca lege restrictivă pentru voință – și condiția de a fi liber și nestingherit de restricția externă: să alegi ceea ce îți dorești²⁸. Acest model-conflict propus de Nominalism a fost un mare stimul pentru creșterea cazuisticii în Teologia morală. Teologia morală și-a întrerupt relația cu rădăcinile ei speculative, precum și cu Teologia dogmatică și spirituală. Ea a devenit o disciplină practică în scopul pregătirii confesorilor pentru Taina Pocăinței, în special în rolul lor de „judecători” ai existenței și gravității păcatului. Conciliul din Trent a reformat practica pastorală și a îndemnat ca toți confesorii să fie formați în noile seminarii și institute pentru educația preoțească. Instrumentul principal al renașterii practicii confesionale a fost *Institutiones Morales*, care a întrupat cazuismul ca mod de soluționare a conflictelor conștiinței. Pentru mulți, cazuismul a dobândit conotații peiorative, datorită modului în care a fost folosit în Teologia morală a acestei perioade. De fapt, manualele au început să fie cu toate „blânde”, până când au alunecat în laxism.

A existat o reacție masivă în favoarea rigorismului, acest lucru devenind decisiv prin critica lui Pascal din *Scrisori provinciale*. Victoria lui în această adevărată bătălie a cuvintelor a condus la extinderea Jansenismului în Franța și Belgia, în cea mai mare parte a Bisericii. Jansenismul a dorit o întoarcere la ceea ce s-a considerat a fi moralitatea pură a Bisericii primare a Sfinților Părinți și în particular a Fericitului Augustin.

Laxiștii au considerat că în teorie se poate urma o opinie în favoarea eliberării de „obligația” legii, chiar dacă argumentele în favoarea acestei teorii au fost insuficiente sau mult mai puțin convingătoare decât acelea în favoarea obligației. Conștiința probabilă este

²⁶ Cf. Th. Deman, O.P., „Probabilisme” în *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1936, vol. 13, col. 417-619.

²⁷ Cf. Delhay, *op. cit.*, p. 194.

²⁸ Terence Kennedy, *op. cit.*, p. 194.

conștiința unuia care, anterior acțiunii pe care o va întreprinde, are rațiuni solide și bune spre a se gândi că o anumită conduită a acțiunii este corectă moral, deși el este conștient, în același timp, că ar avea rațiuni mai bune, mai întemeiate și mult mai convingătoare pentru a se gândi că nu este așa. Convingerile lui – sau poate ar fi mai bine să spunem deducțiile lui – nu sunt cu siguranță adevărate, ci ele sunt numai probabil adevărate; ele pot fi false, dar ele ar putea fi adevărate și în concordanță cu realitatea. El nu cunoaște cu exactitate în ce categorie să-și pună rațiunile: judecata lui speculativă este *numai probabil* corectă.

Trebuie să observăm că în analiza acțiunii morale judecata speculativă precede dictatul practic al rațiunii. În acest context, când vorbim despre conștiința probabilă, se ia în considerare judecata speculativă sau acel act intelectual ce cumpănește rațional și deliberează în favoarea sau împotriva unei acțiuni, neputând să ajungă însă la certitudine, ci numai la probabilități.

Conceptul sistemului moral al Probabilismului, așa cum a fost formulat de oponenții lui, este după cum urmează: „Această faptă este probabil greșită; prin urmare, cât timp eu nu sunt sigur, eu pot să o fac”. „O asemenea procedură nu poate fi demnă de un nume pentru nici un sistem moral «la modă» care a existat vreodată în Biserica”²⁹. Dr. H. Rashdall caricaturizează Probabilismul astfel: „Totul a fost făcut să atenueze discrepanța dintre plăcerile și practicile de zi cu zi ale lumii și cerințele creștinismului, pentru a oferi omului lumii maximum de indulgență, care a fost compatibilă cu supunerea față de cerințele minime ale Bisericii...”³⁰.

Acum a apărut doctrina morală intrinsecă a unei distincții fundamentale între două clase de păcate – mortale și veniale – o distincție ce depinde de natura actului extern și nu de treapta (nivelul) vinei morale ce se implică. Un alt sistem – care a fost gândit în linii mult mai abstracte decât oricare altul, până în secolul XIX – a fost Probabiliorismul. Axioma fundamentală a acestui sistem este aceea că este greșit să acționezi după o opinie ce favorizează libertatea, în afară de cazul în care opinia aceasta este mult mai probabilă decât aceea care era în favoarea „obligației”. Probabiliorismul, deși existase cu mult înainte de secolul al XVII-lea, a câștigat mulți apărători capabili datorită reacției firești din epocă împotriva doctrinelor laxe. Renașterea lui, datorată în mare măsură patronajului Papilor Alexandru al VII-lea și Inocențiu al XI-lea, a cunoscut o mare vigoare și o largă răspândire în spațiul european; a fost un sistem adoptat de scriitorii de frunte ai Dominicanilor, Franciscanilor, Augustinienilor, Carmeliților... De asemenea, au existat câțiva iezuiți celebri care l-au apărut³¹. În timpul acestor dezbateri, magisteriul papal a intervenit cu autoritate și a condamnat ambele extreme. În anul 1679, sub Papa Inocențiu al XI-lea, Roma a condamnat 65 de teze asociate cu laxismul moral.

Aceste opinii au fost preluate apoi de la anumiți autori, dintre care unii erau iezuiți – ca de pildă Toma Tamburini – și prelucrate cu meticulozitate³². Magisteriul papal (Sfântul Oficiu) a condamnat folosirea opiniei mai puțin probabile și chiar folosirea opiniei „probabil insuficiente”. Aceste teze (propoziții) condamnate de către papalitate arată statutul Teologiei morale de la acea vreme, dar și abordarea minimalistă și exclusiv juridică a moralei³³. După această condamnare, oponenții Janseniștilor au adunat laolaltă o serie de opinii aparținând teologilor belgieni și le-au trimis la Roma. Un decret al Sfântului Oficiu, promulgat în 1690 sub Papa Alexandru al VIII-lea, a condamnat erorile Janseniștilor. Principiul tutorismului

²⁹ Henry Davis, S.J., *Moral and Pastoral Theology*, vol. I; 3-rd Edition, London, Sheed and Waed, 1938, p. 79.

³⁰ Cf. *Theory of Good and Evil*, vol. II, p. 430.

³¹ Henry Davis, *op. cit.*, p. 84-85.

³² Cf. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, 32nd ed. Barcelona, Herder, 1963, nr. 2101-2167.

³³ Charles Curran, *op. cit.*, p. 206.

absolut – acela care afirmă că trebuie să se urmeze întotdeauna *opinia cea mai sigură*, cu toate că opinia în favoarea eliberării de obligația legii era cea mai probabilă – a fost condamnat³⁴.

Deși extremele au fost deopotrivă condamnate, discuțiile au continuat. În general, după 1656, Dominicanii au fost asociați cu teoria Probabiliorismului, potrivit căreia se poate urma o opinie în favoarea libertății numai dacă aceasta ar fi mult mai probabilă decât opinia în favoarea „obligației”. Iezuiții au fost în genere asociați cu teoria Probabilismului, potrivit căreia se poate urma opinia în favoarea libertății din însăși „obligația” prevăzută a fi cea mai probabilă³⁵. Deși câțiva teologi iezuiți și-au menținut concepțiile – chiar dacă acestea fuseseră condamnate ca fiind laxiste – nu putem afirma că iezuiții au fost în totalitate laxiști. Dar ei au urmat în mod programatic teoria Probabilismului.

III. Probabilismul moderat al lui Alfonsus Ligouri

Controversa din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea s-a încheiat cu Probabilismul moderat al lui Alfonsus Liguori. Opinia în favoarea libertății poate fi urmată dacă ea este la fel de probabilă ca opinia în favoarea „obligației”. În ultimele lui scrieri el a mai schimbat terminologia, dar nu și-a schimbat învățătura, făcând eforturi să evite atacurile la persoana lui – atunci când a fost etichetat drept „anti-iezuit”. Odată cu „decesul” veleităților iezuiților, Alfonsus a devenit liderul Probabilismului moderat³⁶.

În volumul al doilea al operei *Studia Moralia* se arată modul în care Alfonsus și-a schimbat terminologia, constrâns de presiunile politice și religioase. L. Vereecke sintetizează valorile Probabilismului moderat al lui Alfonsus:

1. Adevărul conținut în Evanghelie și legea morală naturală constituie regula pentru buna viață;
2. Conștiința discerne adevărul moral prin evidența sa intrinsecă, astfel fiind depășite disputele dintre autorii morali, precum și evaluările reprezentanților diferitelor linii de conduită;
3. Libertatea ne este dată în lăuntru creației, ca o condiție a realizării de sine a persoanei³⁷.

Această lungă dispută a avut un impact uriaș asupra tratării conștiinței în manualele de Teologie morală. Caracteristicile legalismului și minimalismului au căpătat mai multă pondere în manualele de Teologie morală în lumina acestei lungi discuții. „Până în timpurile de astăzi cea dintâi și cea mai întâlnită întrebare despre o opinie morală particulară în Romano-Catolicism a fost aceea dacă ea ar putea fi urmată în practică”³⁸. Potrivit acestei teorii, o opinie ar putea fi probabilă în mod intrinsec – pe temeiul rațiunii propuse – sau extrinsec – pe baza autorității autorilor ce susțin o atare opinie.

În general, a fost acceptată ideea că cinci sau șase autori „cu greutate” ar putea constitui o opinie ca probabilă³⁹. În acest fel, Teologia morală catolică își va rezolva de acum înainte adesea problemele morale prin luarea în calcul a ponderii diferiților autori ce susțin o opinie particulară. După Curran, se simte nevoia să fie scrisă o istorie definitivă despre conștiință, care să dea posibilitatea unei mai bune aprecieri și critici a învățăturii despre

³⁴ Cf. *Dict. Spirit.*, 2301-2332.

³⁵ Deman, *Dict. Th. Cath.*, 13, col. 502-510, 523-530.

³⁶ Cf. Domenico Capone, „Dissertationi enote di S. Alfonso sulla probabilita a la coscienza”, *Studia Moralia* I, 1963, p. 265-343; II, 1964, p. 89-155; III, 1965, p. 82-149.

³⁷ L. Vereecke, *La coscienza nel pensiero di St. Alfonso de Liguori in Morale e redenzione*, Ed. L. Alvarez & S. Majorano, Edacalf, Roma, 1983, p. 176-183.

³⁸ Charles Curran, *op. cit.*, p. 201.

³⁹ Marcelino Zalba, *Theologiae Moralis*, Summa I: *Theologia Moralis Fundamental*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p. 306.

conștiință, așa cum a fost prezentată în manualele de Teologie morală. În aceste manuale, conștiința a fost definită ca fiind un dictat al rațiunii practice sau o judecată ultimă, practică, a rațiunii despre moralitatea unui act. Este numită un dictat al rațiunii deoarece, din punct de vedere formal, conștiința este un act al intelectului, obținut cel puțin printr-o concluzie posibilă din principiile morale generale, printr-un proces al raționalizării sau printr-un sens sigur și intuitiv al dreptății.

Conștiința este deosebită de alte realități – cum ar fi de pildă *synderesis*, care este o dispoziție interioară a principiilor universale ale ordinii morale. De aici se vor distinge diverse tipuri și feluri ale conștiinței. Probabilismul (chiar moderat!) nu poate fi folosit într-un anumit număr de cazuri: nu poți să întrebi despre ceva „probabil” necesar pentru mântuire; nici nu poți pune sub semnul întrebării cele privitoare la validitatea sacramentelor sau actele ce implică drepturile sigure ale persoanei sau, în general, problemele legate de binele comun. Această abordare este întâi de toate legalistă și are drept consecință o înțelegere minimalistă și extrinsecă a moralei și legii morale. În această înțelegere relativizată a conștiinței, se tinde să se dea mai puțină importanță *persoanei ca întreg*: persoana este de fapt subiectul acțiunii. Înțelegerea conștiinței este unilaterală: ea este privită numai dintr-o perspectivă raționalistă; în toată această istorie a gândirii morale catolice există prea puțină implicare a afectivității. Sublinierea naturii și conținutului conștiinței ca un proces raționalist deductiv trădează abordarea clasică, patristică.

c. Tradiția scolastică și teologia etică catolică

I. Charles Curran și modelele etice catolice: deontologia, teleologia și modelul relaționalitate-responsabilitate

Acesta este în mare procesul individualizării conștiinței morale, care s-a declanșat, din păcate, dinlăuntrul Bisericii, datorită legalismului și raționalismului moral. Acest criticism al manualelor teologice nu conduce însă la concluzia că nu ar fi nimic de valoare în tradiția catolică a trecutului. Trebuie menționat faptul că manualele, poate din cauza unor aspecte particulare ale dezvoltării istorice, nu reprezintă în mod necesar cea mai bună tradiție catolică. Pe de altă parte, anumite schimbări de concepție asupra tradiției au avut loc chiar la Conciliul II Vatican.

Documentul preparatoriu despre morală pentru Conciliul II Vatican, *De Ordine Morali Christiano*, a înțeles conștiința ca fiind o judecată practică, aplicația silogistică a legii morale la o acțiune. Conștiința a mediat între poruncile absolute ale ordinii morale obiective și acțiunea unui agent individual. Această concepție rigidă s-a schimbat într-o oarecare măsură în timpul discuției despre Biserică în lumea modernă și și-a aflat formularea finală în *Gaudium et Spes*, nr. 16. Ca o considerație preliminară, este important să stabilim contextul teologic diferit în care se situează chestiunea conștiinței. Manualele operează aproape exclusiv înlăuntrul realității naturale ca formă diferențiată și absolut detașată de realitatea supranaturală. Realitatea naturală, în loc să fie considerată ca fiind separată de realitatea supranaturală, trebuie să fie încorporată într-o viziune creștină totală.

O primă considerație de bază implică modelul moral în interiorul căruia s-ar putea situa realitatea conștiinței. Nu există nici o îndoială că manualele înțeleg morală, întâi de toate, în termenii deontologiei. Norma obiectivă este Legea Evangheliei, așa cum este mediată în și prin alte legi – cea divină, naturală... Prima impresie este aceea că legea implică toate „obligațiile” morale ale cuiva, iar conștiința se conformează legii existente.

Curran afirmă că există trei modele posibile ce ar putea fi folosite spre înțelegerea vieții morale: deontologia, teleologia și modelul relaționalitate-responsabilitate. Teologia

legalistă a manualelor, care vede viața morală exclusiv în termenii legii, pare cu totul inadecvată, deoarece accentuează caracteristicile negative ale minimalismului și juridicismului. Este interesant de observat că Manualul Teologiei morale catolice nu urmează abordarea lui Toma d'Aquino. „În ele se citează în mod continuu din Aquino în discuțiile lor despre lege și par să-l urmeze pe el, dar în realitate n-o fac!”⁴⁰.

Teologia morală a lui Aquino se bazează pe finalitatea ultimă: actele sunt bune sau rele dacă ne conduc sau nu la aceasta, dacă permit sau împiedică progresul pe acest drum (sunt și opinii conform cărora Toma d'Aquino n-ar face parte din această categorie a motivului prescriptiv al moralei, ci din unul deliberativ)⁴¹. Prima considerație a lui Toma este „sfârșitul ultim” al ființelor omenești; apoi el prezintă faptele bune prin care accedem la acest sfârșit fericit. Următoarea lui abordare majoră o reprezintă principiile acțiunii umane. Principiile intrinseci sunt puteri sau potențe din care provin faptele noastre, rațiunea, dorințele; dar aceste puteri pot fi modificate de către deprinderi ce sunt moduri stabile ale acțiunii ce ne înclină ori către bine ori către rău. Pe lângă deprinderi bune, care ne afectează puterile și facultățile noastre, Aquino menționează ca foarte importante virtuțile: el face referire la darurile Sfântului Duh, Fericirile și roadele Sfântului Duh. Numai așa el poate lua în considerare principiile exterioare ale acțiunii, care sunt atât legea cât și harul. „Din nefericire – spune Curran – manualele nu urmează nici întreaga învățătură tomistă, nici tonul învățurii sale morale”.

Modelul relaționalitate-responsabilitate, propus ca model etic de bază, este folosit de teologul catolic Curran și în învățătura despre păcat. În cadrul modelului deontologic păcatul e considerat o ofensă împotriva legii lui Dumnezeu; în cadrul modelului teleologic păcatul, și în special păcatul mortal, care este o realitate primară, implică deplasarea pe altă cale decât aceea a sfârșitului ultim fericit. În perspectiva modelului relaționalitate-responsabilitate, păcatul reprezintă ruperea relației multiple cu Dumnezeu, cu aproapele, cu sinele și cu lumea. Acest model corespunde mai bine datelor biblice și conferă o înțelegere mai adecvată a vieții morale, precum și a păcatului în general. Curran spune că există un anumit număr de considerații teologice și etice care ne îndreptătesc să credem în valoarea unui model relaționalitate-responsabilitate pentru Teologia morală. Prima considerație provine din etica biblică.

Conciliul II Vatican a fost asociat cu renașterea studiului Bibliei și, prin urmare, considerațiile biblice au fost încorporate în întreaga teologie, devenind „sufletul teologiei”⁴². În morala Sfintei Scripturi a devenit foarte clar că acest model (am spune comuniune-responsabilitate) a reprezentat o temă etică semnificativă. Categoria morală de bază, chiar în Vechiul Testament, nu este legea, ci legământul, care este relația iubirii pe care Dumnezeu a stabilit-o cu poporul Lui⁴³.

Morala Evangheliei, cu chemarea ei la perfecțiune, se potrivește mai bine categoriilor relaționale decât termenilor deontologiei. Abordarea modernă, critică, a Scripturilor, i-a făcut pe teologi să înțeleagă că Scripturile nu pot fi folosite drept sursă a legilor sau normelor universale aflate în legătură cu viața creștină. În Sfânta Scriptură se revelează un Dumnezeu personal prin faptele Lui de iubire, astfel încât conceptul „Revelației propoziționale” nu a fost acceptat. În special în etica lui Barth, Dumnezeul Scripturilor este Dumnezeul ce acționează prin faptele Sale atotputernice. Pentru James M. Gustafson, în relația cu Dumnezeu – Care acționează și mântuiește – creștinul este cel care răspunde⁴⁴. „Actualismul teologic” care

⁴⁰ Charles Curran, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹ Edward Le Roy Long jr., *A Survey of Christian Ethics*, New York, Oxford Univ. Press, 1967, p. 45-49.

⁴² Cf. *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, nr. 24, *Decree on Priestly Formation*, nr. 16.

⁴³ Cf. Robert Koch, „Vers une morale de l' Alliance”, *Studia Moralia*, 1968, p. 7-58.

⁴⁴ James M. Gustafson, *Christian Ethics*, in *Religion*, ed. Paul Ramsey – Englewood Cliffs, N. Y.: Prentice Hall, 1965, p. 309-320.

poate fi dezvoltat cu ușurință aici, în lumina acestei abordări, nu relativizează înțelegerea vieții morale în termenii raționalității și responsabilității. Nici Eshatologia contemporană nu și vede subiectul reflecției în lucrurile ultime ale lumii, ci înțelege Împărăția lui Dumnezeu ca fiind deja prezentă și încercând în continuare să-și facă simțită prezența în istorie din ce în ce mai mult.

Antropologia teologică înțelege persoana individuală ca fiind chemată să facă prezentă în lume Împărăția lui Dumnezeu în lupta împotriva păcatului. Apoi, din perspectiva filosofic-antropologică, putem spune că modelul raționalitate-responsabilitate se potrivește mai bine cu insistența actuală asupra istoricității. Tonul manualelor de Teologie morală, cu insistența totală asupra îmbrățișării legilor ce se caracterizează prin universalitate și neschimbabilitate, exprimă punctul de vedere al lumii clasiciste. Înțelegerea modernă nu afirmă că n-ar mai fi loc pentru lege, sau pentru considerațiile universale ale eticii în viața morală a creștinului, ci spune, înainte de toate, că atenția nu trebuie să se concentreze aici.

Și istoricitatea poate să fie cuprinsă în cadrul modelului raționalitate-responsabilitate. Insistența asupra persoanei și personalismului (așa cum au manifestat-o Părinții Bisericii) mai mult decât asupra naturalului, influențează de asemenea deplasarea spre un model de relație-responsabilitate. Individul este văzut acum ca persoană: ca subiect ce interacționează cu alte persoane. Această abordare respinge o înțelegere bazată exclusiv pe legea naturală, pe procesele fizice și biologice sau pe teleologiile naturale, în care facultățile particulare ale sufletului sunt separate de om, de purtătorul lor ipostatic.

Unul din marii eticieni contemporani, H. Richard Niebuhr, a propus un asemenea model de relație-responsabilitate. Niebuhr înțelege responsabilitatea ca incorporarea a patru elemente: răspuns, interpretare, responsabilitate propriu-zisă și solidaritate⁴⁵. La modelul propus de Niebuhr, Curran aduce câteva corecții: el observă că relația are îndeosebi o bază metafizică, ceea ce pretinde accentuarea concepției subiectului ca autor, precum și asumarea câtorva abordări filosofic-transcendentale. Curran propune dezvoltarea unui concept adecvat al conștiinței în cadrul tradiției Teologiei catolice, pe calea acordării unei mai mari importanțe subiectului (sau persoanei) ca lucrător al acțiunii.

Perspectiva legalistă și extrinsecă a manualelor privește viața morală, mai presus de orice, ca o ascultare a legii. Legea a fost recunoscută ca normă obiectivă a moralității, față de care individul este constrâns să își conformeze faptele (o conformare exterioară și minimalistă). În această perspectivă, formarea conștiinței a constat în primul rând în educarea persoanei în respectul legii. În practică, la aceasta s-a adăugat adesea aspectul motivațional în care se sublinia frica de păcat și de iad. În general, accentuarea persoanei ca subiect (sau executant al faptei) presupune că faptele individuale sunt evaluate nu în relație cu o normă exterioară, ci în relația cu o persoană în acțiune. O axiomă a gândirii catolice a înțeles foarte bine realitatea aceasta: *agere sequitur esse* – o acțiune provine din ființă; cu alte cuvinte, facem ceea ce suntem (se accentuează relația dintre persoană și faptă); sau, când facem ceva, facem din ceea ce suntem.

Faptele sunt expresive și revelatorii pentru persoană. O persoană se exprimă pe sine și se extinde pe sine în și prin faptele ei. Există și un alt aspect al sublinierii persoanei ca lucrătoare a faptei. Nu numai că faptele sunt expresive și revelatorii pentru persoană, dar acțiunile în sine ale persoanei constituie și desăvârșesc persoana ca subiect și executant moral. Prin faptele noastre ne desăvârșim pe noi înșine ca lucrători morali așa cum suntem (conform ființei noastre).

James Gustafson a subliniat rolul sinelui, al virtuților și al caracterului în Etica creștină⁴⁶. Stanley Hauerwas, sub influența lui Gustafson, a dezvoltat o etică a caracterului,

⁴⁵ H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self*, N. York: Harper and Row, 1968.

⁴⁶ James Gustafson, *Christ and the Moral Life*: Harper and Row, 1968; *Christian Ethics and the Community*, Philadelphia, 1971.

înțelegând prin aceasta o însușire a subiectului lucrător și o orientare a personalității⁴⁷. De asemenea, o etică a virtuților se întemeiază pe recunoașterea importanței subiectului ca făptuitor și împlinitor. Eticienii creștini au început să vorbească din nou despre o etică a virtuților, unii dintr-înșii dorind să dezvolte o „etică independentă” a virtuților, în care să nu-și mai aibă loc „etica obligației”⁴⁸.

O etică a virtuților poate fi dezvoltată în multe moduri diferite, dar toate aceste abordări afirmă deopotrivă importanța persoanei ca subiect și lucrător (agent al faptei morale). Din nefericire, această concepție nu e de găsit în manualele gândirii morale contemporane, în care considerațiile etice sunt reduse la momentul deciziei, făcându-se abstracție de sinele personal. Chiar și atunci când abordează problema virtuților, manualele pun în discuție numai actele virtuților și obligațiile care le corespund.

Din perspectivă teologică, etica romano-catolică posedă un fundament puternic pentru dezvoltarea și consolidarea unei concepții morale asupra persoanei ca subiect. Teoria catolică a grației (nu doresc să intru aici în dezbateri interconfesionale asupra grației) subliniază faptul că grația produce o schimbare ontologică în persoană. Prin răspunsul liber la darul iubirii lui Dumnezeu în Iisus Hristos, cineva poate cu adevărat să fie transfigurat ființial: o persoană unică în chip real și mistic, unită cu Iisus Hristos în familia lui Dumnezeu. Prin urmare, creștinul poate să trăiască în acord deplin cu viața nouă care i s-a dăruit în Iisus Hristos și să crească spiritual întru această viață.

O anumită teologie protestantă, cu înțelegerea ei limitată despre sfințenie, ar avea mari dificultăți în dezvoltarea unei etici care să afirme faptul că subiectul moral se constituie ca subiect în sine în și prin acțiunile proprii, și că subiectul crește și progresează în viața morală. Ilustrarea lipsei unei asemenea dorințe se poate vedea la V.P. Furnish⁴⁹. Oricum, Hauerwas a dezvoltat o etică a caracterului în acord cu anumite teorii protestante ale dogmei justificării⁵⁰. În lumina importanței persoanei ca agent și subiect, Curran afirmă că este necesară afirmarea centralității convertirii continue a creștinului: convertirea trebuie să fie centrul vieții sale morale. Convertirea continuă are rădăcini puternice în noțiunea scripturistică a metanoiei: apoi, ea ilustrează dinamismul vieții morale și cheamă la o perfecțiune ce reprezintă caracterul inspirat al eticii Evangheliei.

Teologia spirituală a tradiției catolice – care din păcate s-a separat de Teologia morală – a insistat asupra unirii cu Mântuitorul Hristos, precum și asupra trăirii în unire cu Cel Înviat. Convertirea – ca fiind opusă păcatului – are dimensiune personală, socială, cosmică; de aceea vede persoana creștină în contextul unui model moral relație-responsabilitate. În înțelegerea conștiinței trebuie să se acorde importanță centrală persoanei care acționează, precum și caracteristicilor persoanei. Formația conștiinței în acest context nu se poate întemeia pe cunoașterea legii, ci trebuie ca persoana să fie îndemnată să crească spiritual în înțelepciune, vârstă și har, „după măsura deplinătății lui Hristos”.

Următorul demers pe care-l propune Curran pentru o înțelegere mai adecvată a conștiinței constă în depășirea sublinierii exclusive a aspectului cognitiv din manualele de Teologie morală. Conștiința trebuie să aibă o dimensiune afectivă și, de asemenea, un aspect cognitiv. În Romano-Catolicism au existat tradiții diferite, ce au văzut conștiința fie în legătură cu intelectul, ca în abordarea tomistă, fie în legătură cu voința, ca în abordarea franciscană. Atunci când conștiința este privită în termenii unei facultăți sau puteri, există pericolul de a nu conferi destulă importanță tuturor aspectelor conștiinței. De pildă, pare mult

⁴⁷ Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A study of the Theological Ethics*, San Antonio, Trinity Univ. Press, 1975.

⁴⁸ William K. Frankena, „The Ethics of Love Conceived as an Ethics of Virtute”, în *The Journal of Religious Ethics*, 1973.

⁴⁹ Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville: Abingdon Press, 1968, p. 176, 239-240.

⁵⁰ S. Hauerwas, *op. cit.*, p. 183-195.

mai convenabil să identifice conștiința cu conștiința morală a subiectului. Bernard Lonergan arată modul în care analiza intențională a subiectului diferă de abordarea mai veche a conștiinței, ce fusese înțeleasă ca facultate. Studiul subiectului în cauză este esențial diferit, deoarece el reprezintă concepția cuiva care este mai mult o conștiință⁵¹.

O înțelegere transcendentă – ce debutează cu înțelegerea subiectului ca fiind o conștiință – oferă un mod de-a gândi în care se depășesc problemele generate de înțelegerea unilaterală a conștiinței (când conștiința era pusă în legătură numai cu una din facultățile sau puterile sufletului, și nu cu întregul subiect). Oricum, trebuie să se evite orice reducere simplistă și trebuie să se distingă diversele niveluri ale conștiinței, precum și operațiile dinlăuntru subiectului: nivelurile experienței, înțelegerii, judecării și deciziilor.

Recunoașterea importanței aspectelor afective și, în general, a sentimentelor în formarea conștiinței are ramificații practice importante. „În această conexiune, se poate menționa un element care din nefericire a fost uitat în viața catolică din ultima vreme, punerea în lumină a vieții sfinților”⁵². Viețile sfinților oferă inspirație într-un mod propriu și unic, trezesc sentimente, precum și o bună imaginație, îndeamnă inimile acelor care doresc să-i urmeze. Prin trecerea sub tăcere a vieților sfinților, morală catolică a pierdut un element important în formarea și educarea conștiinței.

Ultimul demers pentru a se ajunge la o mai bună înțelegere a subiectului, în perspectiva lui Charles Curran, constă în înțelegerea subiectului prin modul în care acesta ajunge la judecățile și la deciziile lui⁵³. Întrebarea care s-ar putea pune aici privește conștiința cea bună: Când judecă drept persoana și când decide bine? Această abordare suscită probleme fundamentale în ceea ce privește înțelegerea cunoașterii umane în genere, judecării și deciziilor. Prin modul său specific de a vedea lucrurile, Curran se îndepărtează de considerațiile de manual, ce propuneau un proces de raționalizare deductiv, care pornește de la universal către particular și care evaluează o judecată ca fiind corectă în măsura corespondenței rațiunii ei cu realitatea obiectivă, dată de dinafara subiectului.

Trebuie remarcat aici că neo-tomistul Jacques Maritain a respins procesul raționalizării deductive – atât de des întâlnit în definițiile conștiinței. Potrivit lui Maritain, maniera sau modul prin care rațiunea umană ajunge să cunoască legea naturală nu este acela al cunoașterii raționale, ci acela al cunoașterii prin înclinație. O asemenea cunoaștere nu este una prin concepte sau judecăți conceptuale. Ea este obscură, nesistematică – o cunoaștere existențială prin conaturalitate și congenialitate, în care persoana, mai înainte de-a lua o decizie, ascultă melodia interioară pe care o face prezentă într-înșă coarda vibratoare a tendințelor⁵⁴.

II. Discernământul „duhurilor” al lui Karl Rahner

Soluții mult mai radicale au fost propuse în contextul metodei transcendente, care vede obiectivitatea nu atât prin conformitatea exterioară, cât în termenii cunoașterii și deciziei subiectului iubitor. Karl Rahner și Bernard Lonergan au adus o contribuție semnificativă la înțelegerea conștiinței în acest sens. Contribuția lui Rahner s-a plasat în contextul discuției

⁵¹ Bernard Lonergan, *The Subject*, Milwaukee: Marquette University Press, 1968, p. 7-8.

⁵² Bernard L. Marthaler, *A Traditional and Necessary Ingredient in Religious Education: Hagiography*, *The Living Light* 11, 1974, p. 580-591.

⁵³ Ch. Curran, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁴ Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1951, p. 91-92.

despre discernământul „duhurilor”, precum și despre „etica existențială formală” (categorică)⁵⁵.

Discernământul „duhurilor” a făcut parte din preocupările esențiale ale spiritualității catolice⁵⁶. Rahner își dezvoltă reflecțiile pe baza comentariului la *Exercițiile spirituale* ale lui Ignațiu de Loyola. Întregul scop al exercițiilor este acela de a-l determina pe om să facă o decizie existențială: o opțiune. Potrivit lui Ignațiu de Loyola, există trei timpuri sau momente pentru opțiune. Primul moment se declanșează atunci când Dumnezeu mișcă sufletul, acesta din urmă neavând nici o ezitare. Al doilea moment este acela când lumina și înțelegerea provin din experiența părăsirii și mângâierii, în discernământul duhurilor. Iar al treilea moment reprezintă o înălțare în liniște: atunci când sufletul își folosește propriile lui puteri.

Rahner subliniază faptul că cei mai mulți comentatori ai lui Ignațiu de Loyola greșesc atunci când aleg al treilea moment ca timp de luare a deciziei. Rahner susține cu argumente că al doilea moment este de fapt timpul folosit (practic) pentru asumarea unei opțiuni⁵⁷. El încearcă să explice ponderea discernământului în al doilea moment în lumina filosofiei transcendente. Cunoașterea, afirmă el, nu înseamnă numai cunoașterea conceptuală a unui obiect. În orice cunoaștere omenească există de asemenea o conștiință concomitentă despre cunoașterea sinelui ca obiect. În toate actele ei conștiente, ființa umană are o conștiință indistinctă despre Dumnezeu – ca orizont transcendent – dar această conștiință nu emerge (de obicei) într-o conștiință explicită. Sufletul se simte cuprins de dragostea lui Dumnezeu în mod total, și astfel experimentează acea mângâiere, pace și bucurie ce însoțesc prezența lui Dumnezeu.

Rahner încearcă să desfășoare o teorie a conștiinței care să corespundă cu ideea tradițională de bine și bucurie ale bunei conștiințe atunci când este asumată o decizie fericită⁵⁸. Metoda transcendentă a lui Rahner, deși pune în valoare foarte bine problemele naturii interioare a persoanei – cum ar fi vocația – nu face deloc referire la problemele eticii sociale. Johannez B. Metz a criticat gândirea sistematică a lui Rahner tocmai pentru că nu a dat destulă importanță aspectelor sociale și politice ale realității⁵⁹, iar Charles Curran i-a reproșat faptul de a nu fi conferit importanță realității empirice.

III. Abordarea transcendentă a eticii a lui Bernard Lonergan

În lucrarea sa despre metoda teologică, dar și în alte scrieri, Bernard Lonergan a pus accent pe o abordare transcendentă a eticii, în care sunt cuprinse și problemele mai sus-menționate ale teoriei lui Rahner⁶⁰. Lonergan se opune raționalizării deductive. El începe întotdeauna cu concretul; el înțelege conștiința ca pe o prezență a subiectului în sine și nu ca pe o prezență a unui obiect. Conștiința este văzută de Lonergan în contextul încrederii subiectului personal în autenticitatea transcendenței de sine. Ființele omenești depășesc nivelul empiric al conștiinței și al intenționalităților – prin care se poate percepe, se poate simți ș.a.m.d. – prin nivelul intelectual al înțelegerii și prin nivelul rațional al judecării, care nu numai că transcend subiectul, dar și afirmă ceea ce este el cu adevărat. La nivelul următor,

⁵⁵ Karl Rahner, *On the Question of a Formal Existential Ethic*, în colecția: *Theological Investigations*, vol. II, Baltimore: Helicon Press 1963, p. 217-234.

⁵⁶ Jacques Guillet, *Discernment of Spirits*, Collegville, Minnesota: Liturgical Press, 1970.

⁵⁷ K. Rahner, *Dynamic Element in the Church*, N. York: Herder and Herder, 1964.

⁵⁸ Pentru o interpretare a întregii teorii etice a lui Rahner, a se vedea: „Rahner’s Ethic: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethic Methodology”, în: *The Journal of Religion* 56, 1976.

⁵⁹ *Foreword: An Essay on Karl Rahner*, în Karl Rahner, *Spirit in the World*, N.York: Herder and Herder, 1968.

⁶⁰ Două lucrări majore ale lui Bernard Lonergan despre această problemă sunt: *Insight: A Study of Human Understanding*, New York: Philosophical Library 1957; și *Method in Theology*, New York: Herder and Herder 1972.

al transcendenței de sine, el devine moral, pentru ca să judece și să acționeze, nu numai să cunoască.

Prin răspunsul la întrebarea despre valoare, noi putem realiza în ființa noastră o transcendență morală. Această transcendență morală ne permite să devenim cu adevărat persoane în cadrul societății omenești. În contextul transcendenței de sine, Lonergan descrie trei convertiri ce modifică orizontul subiectului: „Asemănător convertirii intelectuale și morale, și convertirea religioasă e o modalitate a transcendenței de sine. Convertirea intelectuală este aceea a adevărului realizat prin transcendența de sine; această convertire este deja cunoscută. Convertirea morală este aceea a valorilor înțelese, afirmate și realizate printr-o transcendență de sine. Convertirea religioasă este aceea a unei ființe complete în iubire – ca temei eficace al transcendenței de sine totale –, în obținerea adevărului, în realizarea valorilor omenești sau în orientarea omului, ea se adaptează universului, temeiurilor și scopurilor sale”⁶¹.

Care este atunci criteriul prin care putem cunoaște dacă judecata și decizia noastră au fost bune și întemeiate? În manualele de Teologie morală, criteriul judecății valide îl reprezintă conformitatea cu adevărul obiectiv. Lonergan respinge acest criteriu: într-o judecată se ajunge la adevăr când nu mai sunt multe chestiuni de pus în discuție. Încrederea transcendenței de sine în adevăr este astfel satisfăcută. Pentru Lonergan, judecata este creditată ca virtual necondiționată pentru că, în căutarea adevărului, subiectul poate acum să rămână mulțumit. Astfel am putut stabili o identitate totală între obiectivitatea autentică și subiectivitatea autentică⁶². Prin urmare, criteriul de recunoaștere a judecăților valide nu rezidă în valoarea sau în realitatea exterioară; mai mult, aceasta din urmă este împlinirea subiectului moral – ca o încredere în transcendența de sine capabilă să creeze valoare. Judecata morală completă este chiar lucrarea unei persoane care a cunoscut deplin transcenderea de sine⁶³.

Această accedere la valoare – la care conduce transcendența de sine – este înțeleasă ca fiind o conștiință fericită sau, în cazul unei căderi condamnabile, ca devinind o conștiință nefericită. Pentru Lonergan, normele specifice formării proprii a unei conștiințe reprezintă preceptele transcendente; acestea corespund nivelurilor esențiale ale conștiinței persoanei, precum și operațiilor esențiale: a fi atent, a fi inteligent, a fi rațional, a fi responsabil⁶⁴. Lonergan a fost conștient de pericolele și de dificultățile obținerii unei transcendențe de sine autentice.

În convertirea morală se poate ajunge la ademeniri și înțelegeri greșite, la temeri ale disconfortului, suferinței și lipsurilor. Lonergan vorbește despre „părtinire” ca afectând transcendența de sine la toate nivelurile și mergând împotriva preceptelor transcendenței⁶⁵ (predilecția motivației inconștiente, predilecția egoismului individual, predilecția egoismului de grup și predilecția simțului comun). Recunoașterea unor asemenea obstacole în calea unei autentice transcendențe de sine, continue, trebuie să amintească persoanei de judecată și să creeze o autocritică. Trebuie să fim în permanență deschiși pentru „a învăța”. Charles Curran nu crede că există o diferență prea mare între convertirea morală și cea religioasă. „Conținutul teologic al moralei creștine (iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui), precum și experiența teologică, par să vadă cele două convertiri ca fiind fundamental una”⁶⁶. După Curran, Lonergan ar putea să introducă o variantă a noțiunii „convertirii continue”, care ar indica ambele convertiri și care ar implica o creștere continuă, precum și faptul că aceste două

⁶¹ B. Lonergan, *Method in Theology*, p. 241.

⁶² Idem, *Insight*, p. 279-316.

⁶³ Idem, *Method in Theology*, p. 41.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 51-55.

⁶⁶ Charles Curran, *op. cit.*, p. 219; a se vedea *Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan*, în: *Foundations of Theology: Papers from the International Lonergan Congress*, 1970, ed. Philip McShane, Notre Dame Ind: University of Notre Dame Press, 1972, p. 41-59.

convertiri trebuie să se petreacă începând de la un nivel fundamental; această variantă ar trebui să fie funcțională, chiar dacă nu a fost determinată complet esența convertirii.

Teoria de bază a lui Lonergan este în avantaj, în opinia lui Curran, față de cea a lui Rahner, din trei considerente:

1. Ea abordează mult mai adecvat problemele empirice (sociale și politice);
2. Ea mânuiește mai bine aspectul social, dar și aspectul personal al existenței morale;
3. Ea constituie o teorie mai unitară care explică întreaga cunoaștere și decizie și nu face distincție între aspectele existențiale și cele esențiale ale formării conștiinței.

Această teorie încearcă să explice într-un mod mult mai sistematic și reflexiv noțiunea acceptată tradițional ca bucurie și pace – care desemnează conștiința bună și care reprezintă un criteriu adecvat pentru judecata și decizia morală bună. Această înțelegere a conștiinței recunoaște importanța dezvoltării conștiinței.

Abordarea propusă aici îndeamnă la o încadrare a problemei conștiinței în contextul ei propriu, filosofic, precum și la studierea dezvoltării psihologice și la descrierea modului în care se împlinește și crește conștiința de sine⁶⁷. Trebuie amintit aici că dezvoltarea conștiinței nu acoperă numai perioada copilăriei, ci și pe aceea a adolescenței și mai cu seamă pe-aceea a vieții mature.

O primă concluzie practică a discuției despre conștiința morală reafirmă învățătura acceptată tradițional conform căreia conștiința reprezintă norma acțiunii personale. Judecata și decizia conștiinței ar putea fi greșite, însă persoana în cauză trebuie să fie corectă cu sine însăși. Subiectivitatea autentică exclude posibilitatea erorii, dar aceasta nu este întotdeauna prezentă. Secole de-a rândul, conștiința îndoielnică a constituit obsesia teologiei și vieții morale catolice. Această problemă a fost obiect de dispută între partizanii diferitelor școli de gândire într-o perioadă în care lua naștere literatura introspectivă și narcisistă. De fapt, una din marile noutăți ale Renașterii este satisfacția de a putea explora subiectul gânditor. Descartes a polarizat meditațiile filosofice nu asupra obiectului gândirii, ci asupra individului care gândește, deschizând astfel noi perspective atât în filosofie cât și în conștiința morală. Este epoca în care tratatul despre conștiință capătă o configurație impunătoare și în care conștiința este declarată ca fiind autonomă în majoritatea studiilor filosofice.

Concluzii

După secole de evoluție a conștiinței, se pare acum că aceasta este pe cale de a se dezintegra complet. Aceasta înseamnă că noi trebuie nu numai să înțelegem pericolele ce o pândesc, ci și să năzuim să le depășim. Creștinul trebuie să încerce mai întâi să renunțe la prejudecăți, la părtiniri și mai cu seamă la propriul lui egoism. Există astăzi multe discursuri despre deschidere, însă a fi cu adevărat deschis nu este deloc ușor. Importanța fundamentală a acestei deschideri reiese cu claritate din teoria conștiinței în care sufletul își dezvoltă o autentică transcendență de sine și în care persoana este înțeleasă în termenii unei încrederi nelimitate în adevăr, valoare, iubire.

Conștiința îl cheamă pe creștin să dobândească o cunoaștere autentică, proprie, înveșmântată în toate acele atitudini și dispoziții ce trebuie să caracterizeze persoana umană în genere. Aceasta este evoluția conștiinței morale în tradiția catolică. În acest studiu ne-am străduit să respectăm obiectivitatea istorică a evoluției termenului de conștiință morală, cu

⁶⁷ Walter Eugene Conn dezvoltă în mare parte teoriile lui Piaget, Erikson și Kohlberg, preluând în mod critic descoperirile acestora și încorporându-le în lucrarea sa *Conscience and Self-Transcendence*, Ph. D. diss. Columbia University.

toate caracteristicile și aspectele istorice și sistematice ale Bisericii Romano-Catolice. În această obiectivitate impusă de la-nceput, merită să evite prejudecățile, am încercat să oferim elemente critice și argumente din interiorul vieții teologice și morale a Bisericii Romano-Catolice, aduse de teologi având autoritatea să răspundă la obiecții, critici sau evaluări referitoare la conștiință. Am fi putut să adoptăm un alt mod de abordare a problemei conștiinței, cum ar fi fost de pildă cel al unui studiu mai critic din punct de vedere ortodox, însă obiectivul studiului de față a constat în prezentarea sistematică a evoluției istorice, a problemei conștiinței morale, cu toate etapele și caracteristicile ei esențiale, cu contribuții și critici venite din partea acelor care cunosc temeiurile Teologiei morale catolice, cum ar fi Rahner, Lonergan, Curran și alții.

Acest studiu descoperă complexitatea și complicațiile conștiinței morale catolice, care a străbătut etape istorice extrem de grele. De la Ieronim, Petru Lombardul, Albert cel Mare, Toma d'Aquino, Scolasticii, scriitori din Evul Mediu și din perioada modernă, ca Alfonso de Liguori și alții, până la teologii din epoca contemporană, conștiința morală catolică a trecut printr-un proces de mare efervescentă creatoare, caracterizat de o tendință continuă de autodepășire. În vremea de azi se încearcă perfecționarea acestor sisteme morale, deoarece ele comportă doar soluții parțiale ale problemei conștiinței; însă din ele trebuie să se păstreze valorile esențiale. Sistemele morale corespund unei mentalități care e proprie unei epoci determinate; de aceea, în zilele noastre, ele apar multora ca fiind insuficiente. În același timp însă, există în ele valori ce pot fi inserate în Teologia morală catolică modernă.

În toate aceste sisteme morale discernem o tendință accentuată de a nu recunoaște implicarea întregii ființe umane în raționamentul conștiinței morale. Din aceasta rezidă un intelectualism exagerat, care nu ține cont de influența afectivității în procesul trecerii de la raționamentul moral impersonal la raționamentul personal. De fapt, în toate sistemele morale întâlnim aceeași tendință de a reduce problemele conștiinței la idei abstracte, impersonale. Se pretinde rezolvarea acestei probleme prin intermediul unor formule împrumutate cel mai adesea din limbajul juridic. În general, sistemele de Teologie morală se desfășoară exclusiv în domeniul juridic, ceea ce are drept consecință alcătuirea unei perspective denaturate asupra conștiinței morale. Mai înainte de orice, trebuie să observăm adevărul conform căruia conștiința morală nu constituie o problemă în raport cu legea morală: și cu toate acestea, așa este privită cel mai adesea. De aceea, noi trebuie să descoperim că Dumnezeu ne cheamă și ne trezește conștiința morală în situații concrete, fără ca vreo lege să oblige în vreun fel sau altul. E mai degrabă o problemă de iubire sau de răspuns personal la chemarea lui Dumnezeu. Caracterul conștiinței morale și experienței ei este unul fundamental teocentric. În tradiția ortodoxă nu s-a pus problema întâietății dintre conștiință și lege, cu atât mai mult a unui conflict. Toată această gândire pare străină duhului răsăritean. În apus, problema întâietăților sau a conflictelor se răsfrânge până în esența soteriologiei, unde întâietatea grației, a voinței predestinatoare a lui Dumnezeu și fapta omului nu se împacă întotdeauna.