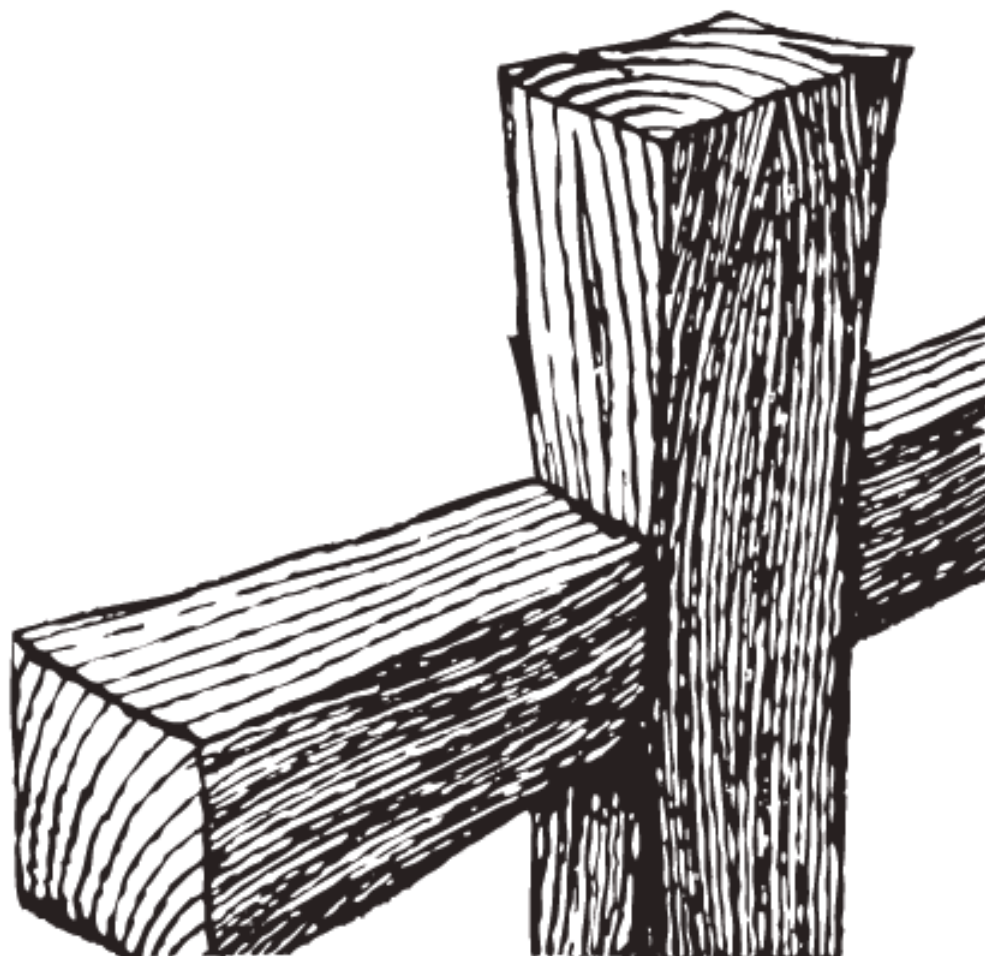




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2016

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2016
January-December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

*A publication of Theological Greek-Catholic Faculty's Oradea Department,
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania*

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

COORDINATOR EDITOR:

Conf. dr. OVIDIU HOREA POP

REFEREES:

Prof. dr. VÉGHSEŐ TAMÁS
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Conf. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CĂLIN IOAN DUŞE
Lect. dr. CONSTANTIN ILIEŞ
Lect. dr. RADU IOAN MUREŞAN
Lect. dr. IONUŢ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

NICHITA ANIKÓ

CONTACT:

20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953
http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/
studiavaradiensis@gmail.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 61 (LXI) 2016
DECEMBER
1-2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS
1-2

Desktop Editing Office: 51st B.P. Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- ALEXANDRU BUZALIC, Locul nihilismului filosofic și teologic în evoluția istorică a culturii * *The Place of Philosophical and Theological Nihilism in the Historical Evolution of Culture* 5
- CĂLIN IOAN DUȘE, Demnitatea umană și afectarea ei în era globalizării * *Human Dignity and its Impairment in the Globalization Era*..... 19
- CĂLIN IOAN DUȘE, Omilia către tineri a Sfântului Vasile cel Mare – un model de educație și cultură * *Saint Basil the Great's Sermon to the Youth, a Model of Education and Culture* 31
- JEAN NEDELEA, Biserica – Sacrament al mântuirii: contribuția lui Karl Rahner * *The Church – Sacrament of Salvation: Karl Rahner's Contribution*..... 49
- FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ, Părinții răsăriteni ai Bisericii în hristologia Papei Benedict al XVI-lea (Joseph Ratzinger) * *The Eastern Church Fathers in Pope Benedict XVI's (Joseph Ratzinger) Christology*..... 67

RĂZVAN IACOB VASILE, Conceptul de <i>persoană</i> și <i>personalitate</i> din perspectiva dreptului canonic * <i>The Concept of Person and Individuality from the Canon Law Perspective</i>	81
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

STUDIA PHILOSOPHICA

CRISTIAN BĂLĂNEAN, Particulele fizice elementare în „acceleratorul” gândirii metafizice tomiste * <i>The Elementary Particles in the “Accelerator” of Thomistic Metaphysical Thought</i>	89
BOGDAN VASILE BUDA, Bioética y los derechos humanos – entre la ética y el derecho * <i>Bioetica și drepturile omului – între etică și drept</i> * <i>Bioethics and Human Rights – Between Ethics and Law</i>	115
CRISTIAN TISELIȚĂ, La conception maritainienne du dynamisme interieur de la personne a travers les inclinations naturelles, les aspirations transnaturelles et le desir naturel de voir Dieu * <i>Jacques Maritain’s Conception about the Internal Dynamism of the Person through Natural Dispositions, Transnatural Aspirations and Natural Desire to See God</i>	127

STUDIA HISTORICA

OVIDIU HOREA POP, Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism III. Romanul <i>Roșu și Negru</i> , de Stendhal * <i>Considerations Regarding Secularisation and Anticlericalism III – Stendhal’s Novel The Red and The Black</i>	145
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RECENZII – BOOK REVIEWS

Andrei Marga, <i>Reconstrucția pragmatică a filosofiei. Profilul Americii clasice</i> , Editura Academiei Române, 2016 (ALEXANDRU BUZALIC)	161
Ligia Istrate, <i>Frăția paradoxală - evrei și egipteni. O abordare istorică și teologică</i> , Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2016, 364 p. (ION CÂRJA)	163
Iuliu Hossu, <i>La nostra fede è la nostra vita. Memorie</i> , ediție îngrijită de Marco Dalla Torre. Traducere în limba italiană de Giuseppe Munarini, Cristian Florin Sabău și Ioan Mărginean-Cociș. Note la ediția italiană de Giuseppe Munarini, Editura Dehoniane, colecția „Fede e storia”/„Credință și istorie”, 519 p. (ION CÂRJA).....	165
Alexandru Buzalic, <i>Migrație și religie</i> , Presa Universitară Clujeană, ebook 2016. (ISBN 978-973-595-989-0), 211 p. (DANIEL CORNELIU ȚUPLEA).....	169

LOCUL NIHILISMULUI FILOSOFIC ȘI TEOLOGIC ÎN EVOLUȚIA ISTORICĂ A CULTURII

ALEXANDRU BUZALIC*

ABSTRACT. *The place of philosophical and theological nihilism in the historical evolution of culture.* The history of thought reveals us the succession of the great historical-cultural Eras, as well as the succession of many phases starting with the first representatives, hardens itself through the humanistic preoccupations foreboding the appearance of the great systems, a climax that is then followed by the decadence of a sterile school that ends in the eclecticism and relativism of a transition. The changes in the contemporary Europe confront us with the reality of a qualitative leap that characterises a time of transition of what we now call Modernity towards another civilisational paradigm. But in the process of values inversion and the chaos of transition, the seeds of the new cultural entity leading towards revival appear and it seems that history repeats itself. The civilisations inevitably embrace nihilism, contesting its own values that lifted them on the peaks of progress.

Keywords: *civilisational paradigm, cultural Eras, Europe, Modernity, nihilism*

REZUMAT. *Locul nihilismului filosofic și teologic în evoluția istorică a culturii.* Istoria gândirii ne dezvăluie succesiunea marilor ere culturale. Schimbările din Europa contemporană ne confruntă cu realitatea unui salt calitativ care caracterizează o perioadă de tranziție de la ceea ce numim acum modernitatea spre o altă paradigmă. Dar, în procesul de răsturnare a valorilor și în haosul tranziției se formează semințele noii entități culturale care vor conduce spre renaștere și se pare că istoria se repetă. Civilizațiile îmbrățișează în mod inevitabil nihilismul, contestând propriile valori care le-au ridicat pe culmile progresului.

Cuvinte-cheie: *paradigmă civilizațională, ere culturale, Europa, modernitate, nihilism*

* Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. Email: alexandrubuzalic@yahoo.com.

Introducere

Cultura europeană contemporană este supusă unor tensiuni psiho-sociale care conduc spre un clivaj tradiție / reînnoire ce tinde dincolo de asigurarea unei continuități ancorate în straturile epocilor culturale autohtone. Se tinde spre un „salt calitativ” care poate fi în disjunctie față de esența identității culturale europene tradiționale de azi. Fenomenologia tranziției este complexă, trecând prin aspecte individuale sau de grup/sociale, un catalizator care accentuează tranziția fiind creșterea numărului de imigranți veniți din alte spații geo-culturale și religioase și sedentarizarea acestora dincolo de posibilitatea unei integrări minime într-o ordine tradițional europeană. Astfel apar enclave neidentitare în care individul se îmbracă și se exprimă prin semnele specifice culturii de origine pe care ulterior le impun în peisajul cultural majoritar. Sindromul de neintegrare se exprimă prin reacții agresive față de sistemul social din statele gazdă, pe care, nefiindu-i accesibil, îl agrează (și atunci îmbrățișarea terorismului suicidar în numele unei ideologii care dă sens „în sfârșit” existenței sale asociale, haotice, lipsită de un reper identitar cu care să se asemene). Sunt tulburărilor de socializare de tip adolescentin care se pot concretiza prin acte de „răzbunare” de tip Colombine, dar și al atentatelor de tip kamikaze, delirul indus (sau întărit) ideologic fiind îmbrăcat într-o aură pseudo-religioasă pentru a-i conferi o brumă de autoritate transcendentă. De fapt sunt persoane în suferință care nu au avut șansa intervenției terapeutice venite fie din partea psihiatrului, fie din partea pastorației religioase care să îi poată oferi ieșirea din impas și orientarea corectă în lumea valorilor cuantificate de religie.¹

Aceleași pulsioni suicidare apar și la scara ideologiei politicilor care guvernează o civilizație suferindă, așa cum se devoalează în tensiunile globalizării, uneori cu impuneri politice absurde, și reacțiile de respingere/neadaptare din partea unor categorii sociale. Ajungem astfel în fața schimbării unui facies cultural care poate continua esența civilizației autohtone sau se poate ajunge la extincția unei civilizații și la singurul triumf posibil al nihilismului: „moartea”, „sfârșitul lumii”, „anihilarea” ridicate la rang de eshaton.

Etapale evoluției marilor epoci culturale

În istorie identificăm mai multe epoci culturale, de la preistorie (Paleolitic, Mezolitic, Neolitic), Antichitate, Ev Mediu și Epoca Modernă. O altă împărțire convențională identifică culturile prealfabetice, bazate pe transmiterea culturală orală,

¹ Aceste procese sunt descrise amănunțit în Alexandru Buzalic, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 49-70.

inițiativă și, culturile alfabetice care beneficiază de documente scrise. Între acestea identificăm perioade îndelungate de tranziție pe fondul lipsei omogenității, între diferite teritorii existând grade diferite de „modernizare” și o evoluție cronologică diferită, generată de alți factori culturogenetici.

Ceea ce la scara unei culturi sau al unei civilizații marchează în istorie un „sfârșit”, în realitate este o perioadă de „tranziție” în care se configurează etapa următoare. Fie că este vorba despre un salt calitativ major cu schimbarea dramatică a fondului cultural ca urmare a modificării ordinii statale și/sau a imigrației masive, fie că este vorba despre saltul calitativ evolutiv de la o etapă la alta din cadrul aceleiași culturi, tranzițiile asigură o continuitate și perpetuează fondul autohton cu toată „stratigrafia” sa, începând de la origini. Credințele vernaculare și elementele arhaice se perpetuează, dobândind uneori învelișuri noționale aparent diferite, alte elemente culturale și spirituale sunt supuse unui proces de adaptare și/sau adecvare la orizontul cunoașterii din timpul respectiv, o concepție despre lume viabilă și integratoare pentru individ pornind întotdeauna de la proiecția realității în cultură și de la autoritatea acesteia în epocă.

Despre ciclicitatea etapelor care caracterizează progresul istoric al unei „Epoci” tratează filosoful polonez Władysław Tatarkiewicz (1886-1980), identificând subîmpărțirile din cadrul marilor Epoci în cele trei volume ale sale dedicate *Istoriei filosofiei*², editate prima oară la Lublin în 1931 și reeditate de mai multe ori de către Editura Științifică PWN din Varșovia (ultima ediție 2016).

Vorbind despre perioadele filosofiei europene, filosoful și esteticianul polonez situa cronologic „filosofia antică” între sec. VI î.H. – VI d.H., urmată de „filosofia medievală” până în sec. XIV, din sec. XV începând „filosofia modernă”. Tatarkiewicz spune că: „aceste epoci trebuie împărțite la rândul lor în etape”³ care să reflecte ce tip de gândire filosofică predomină, fie în siajul progresului și ancorării în datele pozitive, fie în spiritul contestatar și pesimist față de posibilitatea cunoașterii realității, de tip critic, negativ (am putea spune teologic, mai degrabă „în stil apofatic”). În general, frământările timpului sunt complexe: chiar și într-o perioadă a afirmării plenare a umanismului vor exista umbre ale nihilismului, la fel cum în perioadele istorice în care triumfă violența, persecuțiile și războiul întâlnim apostoli ai adevărului, binelui și frumosului care „trăiesc” aceste valori și nu capitulează în fața non-valorilor care domină în timpul respectiv.

² Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii* t. 1-3, Wydawnictwo Naukowe PWN.

³ Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii* t.1, pp. 15-16.

Tatarkiewicz observă dezvoltarea organică din cadrul unei „epoci”, etapele conturându-se prin precursori care pregătesc ascensiunea unor curente „forte” ce lasă urme în cultura și gândirea omenirii, dezvoltarea marilor sisteme rezultate din gândirea progresistă, apoi dezvoltarea „școlilor” de gândire care dezvoltă amănunțit fiecare direcție de analiză posibilă și transmite intergenerațional un tip de gândire filosofică. Tatarkiewicz spune că „în ciuda tuturor diferențelor care le separă, cele trei mari epoci ale filosofiei au în comun faptul că fiecare dintre ele au trecut prin aceste perioade: perioada dezvoltării, perioada criticii și iluminismului, perioada sistemelor și perioada criticii și a școlilor.”⁴

Istoria gândirii este strâns legată de evoluția culturală a epocilor respective, de fapt un ciclu civilizațional, fie acesta al dezvoltării interne sau al nașterii și extincției unei culturi specifice, trece printr-o identificare-individuare urmată de dinamismul vieții culturale care atinge apogeul unei perioade de „glorie” pentru a intra, aparent ireversibil, într-un proces de decadentă care marchează apusul.

În plan cultural, trecerea de la o Epocă la alta reprezintă un „salt calitativ” care se reflectă în primul rând în evoluția gândirii filosofice, dar și în religie. Istoria gândirii reflectă aceeași ciclicitate și evoluție. Primele elemente filosofice sunt disipate în doctrinele etico-religioase ale lumii, însă ca încercare de desprindere față de gândirea mitologică și construirea unui sistem de gândire autonom, filosofia apare în Grecia sec. VI î.H. De acum înainte, gândirea filosofică devine expresia sintezei raționalizărilor și proiecția frământărilor unei epoci, producțiile filosofice dintr-un moment concret materializând într-o manieră simbolică, iconică toate trăirile pozitive, angoasele și speranțele oamenilor care trăiesc în ambientul cultural respectiv.

Chiar dacă reflectă la rândul ei spiritualitatea unei epoci, religiozitatea exprimă alte aspecte sociale. Fiind practică într-un cadru organizat, instituționalizat, religia oficială este normată, dogmatizată prin definiții care cuantifică elementele esențiale care se află la baza relației dintre om și Dumnezeu. Cultul religios este marcat de liturgic, simbolismul liturgic având nevoie de o mistagogie care joacă același rol hermeneutic ca filosofia. Liturgia asigură practicarea „conținutului” credinței într-o formă socială ritualizată care completează religiozitatea și practicile de pietate individuale. Prin aspectele instituționalizate, religia manifestă inerție la schimbare și, de aici, asigură un oarecare grad de stabilitate culturală, fiind supusă schimbărilor atunci când o impune saltul calitativ al civilizației în care se manifestă.

După Tatarkiewicz principalele etape din cadrul fiecărei mari Epoci istorice și culturale din perspectiva evoluției istorice a filosofiei din Epoca Antică, Epoca Medievală, Epoca Modernă și Contemporană sunt:

⁴ *ibidem*.

Perioada începuturilor și dezvoltării

Władysław Tatarkiewicz identifica la începutul fiecărei Epoci o primă perioadă de debut, când se remarcă primii reprezentanți ai gândirii specifice pentru cultura unei epoci istorice concrete. Pentru Antichitate, reprezentativi sunt Thales din Milet (625-547 î.H.) și filosofii naturii ionieni, Heraclit (sec.VI î.H.), Parmenides (sec.V î.H.), Empedocles (sec.V î.H.), Anaxagoras (500-428 î.H.), Democrit (470-370 î.H.) și alți reprezentanți ai „atomismului”, ultimul, Pitagora (580-495 î.H.) pregătind intrarea într-o nouă etapă a filosofiei antice.

Debuturile filosofiei sunt legate de sfârșitul perioadei homerice. Marile mișcări migratorii declanșate de indo-europenizarea spațiului insular mediteranean, la începutul Epocii metalelor, configuraseră deja structura etnică a populațiilor sedentare. În general, în această perioadă, viața economică și culturală este pe o pantă ascendentă. În această primă perioadă, se realizează prima mare sinteză între civilizația de tip neolitic și cultura Epocii bronzului și a fierului, observându-se elemente religioase care se adaugă substratului vernacular, iar în plan tehnologic apare prelucrarea metalelor. Începeau alte războaie de expansiune teritorială, însă nucleul civilizației superioare (greco-romană) se află pe o pantă ascendentă, lucru care se reflectă din plin în cultură.

Debutul gândirii medievale precede data convențională reținută de istorie, născându-se din eclecticismul cultural specific Antichității în măsura în care observăm emergența filosofiei creștine și a literaturii patristice. Scrierile din perioada creștinismului antic nu sunt sistematice, ci răspund punctual problemelor concrete apărute în timp, ereziilor care circulau în Epocă, dar și necesităților strict pastorale ale comunităților eclesiale care se extindeau în întreaga *oikoumenă* creștină. Este perioada apusului filosofiei păgâne, a gnosticismului, a apologiilor și a literaturii patristice.

Evul Mediu timpuriu, marcat de destrămarea structurii administrativ-politice, pe care se baza civilizația romană, și de schimbarea componenței etnice a teritoriilor în care se nașteau noi etnogeneze, a asigurat transmiterea valorilor și cunoștințelor tehnologice și culturale. Filosofi precum Ioan Scotul Eriugena (815-877) se remarcă în noul context cultural după ce o pleiadă de teologi monastici asiguraseră transmisia documentelor prin copierea acestora în scriptorii. Apărea o filosofie și teologie monastică, însă ulterior Sfântul Anselm de Canterbury (1033-1109) dădea scolasticii o formă stabilă.

Renașterea reprezintă tranziția dintre perioada medievală și modernitate, marcând un salt calitativ prin modernizarea scolasticii de către Francisco Suarez (1548-1617) care a perpetuat filosofia clasică, creștină, în ambientul universitar catolic, în timp ce umanismul renașcentist readucea în cultura europeană scrierile Antichității.

ții. În același timp, Francis Bacon (1561-1626) deschidea calea empirismului în gândirea filosofică modernă, în timp ce René Descartes (1596-1650) marca definitiv turnura culturală antropocentrică a modernității afirmând singura certitudine în relația gândire – existență (*cogito ergo sum*).

Perioada criticii și iluminismului

După ce se remarcă primii gânditori ai unei Epoci culturale, urmează o scurtă perioadă de sinteze, de afirmare a umanismului și de creștere a interesului pentru problematica antropologiei filosofice, o perioadă de clarificări conceptuale și a „iluminismelor” care anticipează emergența marilor sisteme filosofice.

În Antichitate, începând cu sec. V î.H., viața culturală greacă se mută din coloniile insulare spre Continent, Atena devenind centrul de gravitate a gândirii care se revendică de la spiritul grec. Este perioada în care se remarcă sofistii, educatori itineranți și „iubitori de înțelepciune”, ancorați în spiritul timpului, dar și minți luminate care au deschis calea spre culmi. Reprezentativ „iluminismului” grec este Protagoras (481-411 î.H.), învățător, retor și popularizator al ideilor filosofice. Sofistii direcționează preocupările speculative în direcția afirmării omului, îndepărtându-se de preocupările cosmologice ale primei perioade, însă propunerile lor nu sunt prezentate sub formă sistematizată. Însă marile sisteme ulterioare au fost prefigurate de Socrate (469-399 î.H.).

În perioada medievală, această perioadă coincide cu apariția teologiei ascetice și mistice prin Sfinții Bernard de Clairvaux (1090-1153), Hugues de Saint-Victor (†1141) și continuatorul doctrinei sale, Richard de Saint-Victor (†1173), în timp ce Pierre Abélard (1079-1142) prin conceptualismul său va deschide calea spre scepticismul și nominalismul de mai târziu. Umanismul a fost susținut de Școala de la Chartes, precursora a primelor mari Universități din Occident, legătura dintre gândirea medievală și sistemele Antichității fiind asigurată de filosofia mozarabă, de scrierile lui Alfarabi (sec. X), Avicenna (980-1037), Averroes (1126-1198) sau Maimonides (1138-1204), traduse în latină în Spania și comentate critic în școlile filosofico-teologice latine.

În apariția marilor sisteme moderne, un rol important l-a avut umanismul renescentist, apoi criticismul englez reprezentate de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) sau David Hume (1711-1776), dar și de viziunea critică a lui Immanuel Kant (1724-1804) care deschide calea sistemelor moderne sau a iluminismului francez.

Perioada marilor sisteme

Umanismul și idealurile de tip iluminist permit apariția marilor sisteme de gândire dintr-o Epocă culturală. Însă perioada de glorie a unei Epoci este materializată de marile sisteme filosofico-teologice care sintetizează și surprind în mod esențial gândirea specifică culturii timpului respectiv.

Primul mare sistem de gândire al Antichității este dat de Platon (427-347 î.H.), într-o perioadă în care Atena era cel mai mare centru cultural al lumii civilizate. În continuarea dezvoltării eticii și gândirii filosofice ale lui Socrate, Platon înființează Academia din Atena, locul în care școala de gândire platonică prinde contur, idealismul său fiind preluat ulterior în perioada elenistă sub forma medioplatonismului și neoplatonismului care interferează din plin cu filosofia creștină. Al doilea mare sistem al Antichității este rodul gândirii lui Aristotel (322-322 î.H.). Ucenic al lui Platon, Aristotel reunește idealismul platonice cu empirismul realist inspirat de medicina timpului, tatăl său, Nikomach, fiind medic la curtea regelui Filip al Macedoniei, de unde se explică atenția acordată de Aristotel științelor naturii și antropologiei.

Fondatorul Liceionului din Atena (școala peripatetică), a revoluționat metafizica, antropologia, logica etc. Fiind pentru un timp profesorul lui Alexandru Macedon, după moartea acestuia apar tensiuni sociale și mișcări antimacedoniene, iar Aristotel părăsește Atena pentru insula Chalkis, unde moare izolat și marginalizat. În cadrul elenismului cultural care s-a instaurat ulterior, a triumfat platonismul, filosofia aristotelică fiind marginalizată, apoi scoasă în afara legii alături de școala neoplatonică din Atena de către Împăratul bizantin Iustinian (529). Platonismul a subzistat sub o formă adecvată teologiei creștine, în timp ce aristotelismul era promovat în Siria, în afara teritoriului bizantin, fiind preluat de cultura islamică până la redescoperirea lui de către gândirea europeană prin filiera mozarabă.

Epoca marilor sisteme medievale coincide cu apariția primelor Universități, în sec. XIII, pe fondul dezvoltării vieții intelectuale și a dezvoltării științelor filosofice, teologice, a artelor și ingineriilor: Paris (1200), Napoli (1227), Toulouse (1229), Cambridge (1231), Salamanca (1243), Sorbona (1257) Lisabona (1290). Ceea ce a permis dezvoltarea filosofiei medievale într-un mod deosebit a fost contactul cu aristotelismul colportat de filosofia mozarabă, gândirea pătrunsă de platonism intrând în concurență cu metafizica, antropologia și teodiceea inspirată de geniul lui Aristotel. Printre precursorii noii filosofii și teologii se numără dominicanul Albert cel Mare (1193-1280), prin comentariile sale asupra operei lui Aristotel, Pseudo-Dionisie sau Petrus Lombardus definind deja o direcție de dezvoltare sistematică, compatibilitatea cu teologia creștină fiind consemnată în lucrările sale *Summa theologiae*, *De natura et origine animae* sau în *De unitate intellectus contra averroistas*.

Toma de Aquino (1225-1274), ucenic al lui Albert cel Mare, a reușit să ofere o școală de gândire reprezentativă pentru filosofia medievală, sistemul său de expunere a filosofiei și teologiei purtând ulterior numele de „tomism”. La rândul său, lasă posterității o *Summa* filosofică prin *Summa contra gentiles*, o prezentare completă a teologiei tomiste în a sa *Summa theologiae*, comentarii la sentințele lui Petrus Lombardus și o serie de răspunsuri la disputele din ambientul universitar al timpului său: *Quaestiones disputatae*, *Disputationes quodlibetales* etc. Tomismul a marcat nu numai filosofia medievală, ci mai ales dezvoltarea teologiei catolice, asigurând expunerea conceptuală a doctrinei creștine într-o formă stabilă, care a făcut față atât Reformei, cât și perioadei „manualiste” care a urmat. Tomismul a fost „regenerat” în sec. XVI de către iezuiți prin Francisc Suarez (1548-1617), o ultimă reînnoire spre „neotomism” survenind în sec. XIX prin enciclica *Aeterni patris* (1879) a papei Leon al XIII-lea, moment din care definițiile magisteriale făcute în spiritul gândirii lui Toma de Aquino încep să fie prezentate treptat într-o deschidere critică față de filosofia modernă.

Un alt mare „sistem” medieval care perpetuează de data aceasta platonismul sub forma augustianismului a fost dat de școala franciscană prin Duns Scuttus (1270-1308). Cele două mari tendințe au persistat în disputele teologiei universitare făcute *ad mentem Thomae* sau *ad mentem Scoti* pe fondul afirmării tomismului, sistemul augustiniano-platonic rămânând cunoscut sub forma unei căi demonstrative devenite *via antiqua*.⁵

Interesant este faptul că nici această „culme” a dezvoltării gândirii nu este lipsită de evenimente istorice negative: războiul împotriva albigensilor (din 1209 până în 1229), perioada cruciadelor care se ridică împotriva ocupării Țării Sfinte de către arabi, apoi de către turcii otomani, incursiunile tătare în teritoriile ruse, Kievul căzând sub tătari în anul 1240. Cu toate acestea, frământările lumii nu au putut frâna efervescența vieții intelectuale a timpului.

În general, empirismul și preocupările pentru filosofia naturii sau pentru fizică evoluează în paralel, filosofi antici precum Thales, Pitagora sau Aristotel fiind și mari matematicieni. Începând cu Epoca Modernă empirismul evoluează în paralel cu idealismele de orice tip, pe de o parte observându-se evoluția gândirii științelor naturii de la fizicieni și filosofi precum Isaac Newton (1643-1727) sau Blaise Pascal (1623-1662) până la August Comte (1798-1857) și ruptura epistemologică dintre științele pozitive și *scientia* din gândirea științifică clasică pe care o impune în plan filosofic. Pe de o altă parte, observăm evoluția gândirii strict filosofice de la turnura antropocentrică a lui René Descartes, cunoscut sub numele latinizat *Cartesius* (1596-1650) spre idealismul sec. XIX. Marile sisteme ale Epocii Moderne se dezvoltă în siajul lui

⁵ *ibidem* p. 289.

Immanuel Kant (1724-1804), prin Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) și Arthur Schopenhauer (1788-1860). Ulterior avem emergența materialismului și a existențianismului, însă deja gândirea filosofică este umbrită de nihilismul nietzschian.

Perioada criticii și a școlilor

După perioada marilor sisteme filosofice urmează o reacție critică care generează încă producții filosofice demne de perioada pe care o precede, însă, în cele din urmă, se observă o alunecare spre convențional și o ancorare într-un imobilism relativ care împiedică dezvoltarea unor sisteme de gândire revoluționare. Este perioada „manualelor”. Filosofii și teologii sunt predate în mod pedagogic ordonat în școli, conținuturile predării devin „standarde” ancorate în mediocritatea unui nivel intelectual accesibil tuturor, vigoarea marilor dezbateri fiind sufocată de cerințele unor metodologii de tip scolastic careucid „în fașă” inițiativele inovatoare.

Este și perioada relativismelor, a schimbărilor majore în plan istoric, a frământărilor sociale care se răsfrâng asupra culturii, societatea căutând mai degrabă „cerc și pâine” decât onoare și virtute. Fiecare sfârșit de Epocă istorico-culturală trece printr-o perioadă „a kitsch-ului” care iau locul producțiilor culturale demne de valorile perene din cultura universală a omenirii, însă acestea rămân ascunse într-un stadiu latent sau se manifestă stingher într-un ambient sociocultural tiranizat de non-valoare. Dar astfel de valori se manifestă și, în cele din urmă, ies la lumină fructificând într-o nouă Epocă istorico-culturală, plină de vitalitatea pulsionilor vieții într-un ambient purificat de umbrele „morții”.

Sfârșitul filosofiei Antichității se întinde de-a lungul sec. I-VI, perioadă în care apare creștinismul și sunt consemnate primele confruntări dintre apologeți și reprezentanții elenismului păgân, se manifestă gnosticismul și maniheismul, dar și primii teologi-filosofi care dau o formă culturală viabilă credinței creștine.

Dintre reprezentanții gândirii elenismului antic se remarcă Filon din Alexandria (20 î.H.-45 d.H.) care încearcă să adapteze medioplatonismul la monoteismul iudaic, ajungându-se la neoplatonismul „pur” formulat de Plotin (203-269/270). Căderea Imperiului Roman de Apus și reconfigurarea etnică a Europei marchează evoluția culturală a decăderii și tranziției spre Evul Mediu timpuriu.

Tranziția de la Epoca Medievală spre Epoca Modernă reprezintă mai degrabă un salt calitativ civilizațional decât o schimbare radicală a faciesului cultural european. În planul evoluției gândirii filosofice se observă însă o sincopă demnă de o trecere la o altă Epocă culturală. Scolastica impunea un corp demonstrativ rigid,

o structură argumentativă accesibilă numai „inițiaților”, cu repetarea definițiilor și a soluțiilor gândite în continuitatea unei tradiții. De asemenea, impunea o viziune teocentrică, în continuitatea *philosophiae prima* – a metafizicii – care pornește de la Dumnezeu Creatorul sau de la un *Arhe – Principium* filosofic care generează lumea văzută și nevăzută, de la această *theologia naturalis* ajungându-se ulterior la cosmologie, la antropologie și la celelalte domenii ale filosofiei.

Inerției scolasticii medievale i se adaugă scepticismul nominaliștilor: pentru filosofia clasică, orice „semn” are o valoare iconică, este partea vizibilă a unei „realități” invizibile (spirituale) pe care o face perceptibilă simțurilor, în timp ce pentru nominaliști „semnul” are o valoare instrumentală, punându-se în dubiu valoarea de adevăr a trimiterii spre o realitate spirituală, invizibilă sau nu. Este începutul scepticismului față de cunoașterea lui Dumnezeu, față de valoarea de adevăr a sentințelor bazate pe speculație și logică, este semănată sămânța agnosticizmului și ateismului de mai târziu. Scolastica „tradițională”, sub forma eclesială a timpului era ruptă de fondul cultural care pregătea Renașterea.

Gândirea filosofică ieșea din cercul vicios al sistemului scolastic prin înlocuirea teocentrismului cu antropocentrismul cultural. Cartesius afirma unica certitudine în *Cogito ergo sum*. În consecință, cosmosul (filosofia naturii) sau Dumnezeu (teodiceea – filosofia despre Dumnezeu) se bazează pe „semne” din afara acestei certitudini, preambulul agnosticizmului și ateismului, omul fiind pus în centrul întregului sistem de gândire până la idealismul filosofic care se oprește doar asupra legilor interne ale cunoașterii umane.

În plan religios, Martin Luther (1483-1546) scotea Biserica din inerție, rupându-se de tradiția care juca în epocă un rol negativ prin inerție față de reînnoire. În ambientul catolic era nevoie de contrareforma inițiată de Conciliul Tridentin (1545-1563) pentru ieșirea din inerție și de revigorarea scolasticii tomiste prin Suarez, pentru a se recădea din nou în imobilismul „manualistic” până la conturarea „noii teologii” precursora a Vaticanului II.

În plan cultural, iconicul ceda locul artei sacre ancorate în imanent, apăreau imaginile și statuile sacre, tehnologiile evoluau treptat spre manufacturi și industrializare, monarhiile dinastice erau înlocuite cu monarhiile constituționale, religia creștină și religiile din spațiul cultural european deveneau „confesiuni” pentru stat, Biserica instituțională rupându-se treptat de instituțiile puterii în plan social. Eliberată de ingerințele înspre și dinspre politic, Biserica începea să-și exercite strict funcția ei normativă din domeniul cultural-spiritual, deloc neglijabil pentru evoluția omenirii. Ceea ce la ora actuală este definit ca „postmodern” reprezintă de fapt perioada de tranziție dintre Epoca Modernă și Epoca viitoare care încă nu are un nume. Eclecticismul, relativizarea valorilor, lipsa unor noi sisteme filosofice viabile, transformarea „filosofiei” într-o „istorie a filosofiei” în limitările unui învățământ universitar de tip pozitivist,

nihilismul filosofic și cultural-civilizațional sunt un simptom al tranziției. Însă germenii nașterii noii Epoci culturale sunt prezenți „acum” și „aici” în zona crepusculară a tranziției. Spiritualitatea viitoare se configurează în creuzetul tranziției sau în umbra crizelor civilizaționale și a deplasărilor permanente a populațiilor (migrațiile) care transformă „mondializarea” (interdependența instituțiilor la scară mondială) în „globalizare” (contactul dintre culturi și religii diferite cu aculturațiile și inculturațiile aferente).

Nihilismul

René Grousset⁶ făcea un bilanț asupra istoriei spunând că „în general, nicio civilizație nu este distrusă din afară fără să se fi ruinat mai întâi ea însăși, niciun imperiu nu este cucerit din exterior fără să se fi sinucis în prealabil. Și o societate, o civilizație nu se distrug singure decât atunci când ele au încetat să înțeleagă rațiunea lor de a fi, când ideea dominantă în jurul căreia s-au organizat în trecut le-a devenit străină”.⁷

Pulsiunea psihosocială a tanatosului începe să se manifeste odată cu „îmbătrânirea” unei civilizații. Aparent, nimic nu poate prevesti declinul, toate vânturile sunt prielnice și conduc spre larg, însă o lume ajunsă la plenitudinea vârstei se pune în centrul Universului. Se închistează în sine și își promovează mecanismele interne devenind „o bulă de cristal” umplută cu lichid transparent care închide un orășel feeric peste care, din când în când, mai cad fulgi de nea atunci când o mână atotputernică o răstoarnă punând în mișcare adevărate furtuni la scara unui „pahar cu apă”!

Apar provincialismele. Întregul univers este minunata lume din bula de cristal, ceilalți sunt „barbari”, „primitivi”, „necivilizați” – pentru că nu au aceleași mijloace tehnologice – priviți din perspectiva egocentrismului civilizațional astfel enunțat, toți ceilalți sunt niște „provinciali”. Toți sunt judecați după criteriile interne ale acestei lumi care sunt extrapolate într-o viziune panteistă la scară universală, fără să se țină cont de faptul că o civilizație netehnologizată poate fi net superioară în plan spiritual trăind la un nivel mult mai ridicat decât civilizațiile urbane, iar savanții care scriu și meditează la lumina lumânării de ceară înțeleg mai bine lumea decât omul închis într-un univers antropocentric „iluminat” doar de gadgeturile pe care și le-a construit și le-a ridicat la rang de valoare civilizațională.

Faza închistării în sine începe într-un context de „glorie”, fiind perioada în care antropocentrismul cultural și egocentrismele demersurilor pragmatice tind spre o ruptură totală față de ceea ce ține de cultura tradițională. Începe un proces de alie-

⁶ René GROUSSET (1885-1952) istoric francez specializat în istoria Asiei, membru al Academiei franceze.

⁷ René GROUSSET, *Bilan de l’Histoire*, Desclée De Brouwer, Paris, 1991.

nare cultural-religioasă față de propria tradiție. Este începutul secularizării instituționale, dar și a desacralizării vieții și relațiilor interpersonale, până la pierderea valorilor sacre, de fapt acele repere transistorice care asigură în plan cultural și spiritual-religios stabilitate, continuitate și progres.

Nihilismul este un curent de gândire care neagă într-un mod radical orice sistem de valori, impune o atitudine de negare a civilizației în cadrul căreia se manifestă prin respingerea suprastructurii tehnologice și patrimoniului cultural tradițional fără a propune nimic substitutiv. Negare, pulsione a tanatosului, scepticism și repliere în sine până la moartea pe care o propovăduiește ca o finalitate atotputernică care aduce cu sine triumful „nimicului”.

Este și o încercare de impunere a antropocentrismului în toate sferele culturii umane. Ceea ce contează este omul în posturile sale de făuritor al istoriei sale, de aceea s-a ajuns prin desacralizare de la modelul lui Dionisie sau Apolo la conceptul de *Übermensch* în care se poate regăsi orice model al unui *hyperanthropos*, fie că este „arianul” din utopia unei rase pure, fie că este un artificial transuman rezultat al manipulării genetice și al bioingineriilor omenești. În toate cazurile amintite, relația omului cu sacrul dătător al sensului tuturor lucrurilor deranjează; omul vrea să se autodetermine. Dar nu-i ajunge libertatea de a se opune valorilor, de a fi ateu sau agnostic sau de a decide asupra istoriei sale, vrea mai mult! „Vrea” – și o manifestă nevrotic – ca Dumnezeu să nu existe!

Într-o lume a nihilismului, numai nebunul din *Știința voioasă* a lui Friedrich Nietzsche conștientizează faptul că: „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și cel mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre – cine ne spală de acest sânge? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea?”⁸

Din păcate, „nebul” care diagnostichează starea lumii cade în capcana antropolatricii și caută să ridice umanitatea la rang de „zeitate” pentru a oferi o eshatologie metafizic eficientă, însă se întreabă retoric: „oare nu este dimensiunea acestei fapte prea mari pentru noi?”. Evident că da. Dacă Dumnezeu dispare din preocupările culturii și civilizației măcinată din interior de nihilism nu înseamnă că această „moarte simbolică”, prin care modernitatea caută să se debaraseze de realitatea prezenței lui Dumnezeu pe care o estompează în cultură, aduce cu sine și puterea eficientă de a se substitui eficient funcției divine.

Interpretarea filosofiei „morții lui Dumnezeu” ne este propusă de filosoful Vasile Muscă astfel: „...moartea lui Dumnezeu, în sens filosofic, nu este și nu poate fi opera unui singur om, fie acesta chiar și unul de formatul intelectual al lui Nietzsche.

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Știința voioasă*, Cartea a treia, fr. 127.

De altfel, Nietzsche nu a făcut decât să se comporte în conformitate cu propria teză despre filosof ca medic al unei civilizații și despre filosofie ca o formă specială de medicină – ultima intervine în cazul bolilor trupului în timp ce filosoful este un tămăduitor în cele ale sufletului. În situația de față, a morții lui Dumnezeu, Nietzsche a fost doar cel care a pus ultimul diagnostic, constatând la căpătâiul marelui bolnav decesul acestuia... După Nietzsche vocația autentică a filosofiei a devenit aceea de a pune diagnosticul privind starea spirituală a unei epoci.”⁹

Nihilismul neagă valorile și ordinea „tradițională”, căzând în capcana unei gândiri care se învâрте într-un cerc vicios. Totul pornește de la căutarea lui Dumnezeu în imanența lumii istorice: „N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinse un felinar și alerga prin piață strigând neîncetat: Îl caut pe Dumnezeu!”¹⁰. Pe de o parte, avem inerția și rezistența la schimbare a societății tradiționale, evoluează civilizațional, dar în viața cultural-religioasă rămâne în confortul unei practici convenționale fără să se străduiască să-și actualizeze limbajul teologic nivelul cunoștințelor științifice de la un moment dat. Societatea tradițională nu mai are vigoarea necesară pentru a-L „arăta” pe Dumnezeu celor care Îl caută. Pe de altă parte, cei care s-au rupt de faciesul civilizațional tradițional din care fac parte istoric, pierzând atât capacitatea de a dialoga cu ceea ce este vechi, dar, lipsiți de sprijinul tradiției care garantează păstrarea reperelor axiologice în continuitatea propriei culturi, nu-și pot ridica privirea spre Dumnezeu și nu găsesc nicio soluție constructivă. Atunci, „nimicul” este ridicat la rang de absolut, este ceea ce tronează în lumea valorilor unei lumi deabusolate, este și viziunea pesimist-eschatologică a lipsei de sens. Omul devine *ens absurdum*.

Concluzii

Nihilismul, adică golirea culturii de izvorul tuturor valorilor este însoțită de delirul triumfului: „Faptă mai mare nu a existat niciodată – și oricine se va naște după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât a fost toată istoria de până acum!”¹¹.

Tinzând spre *nihil*, cultura lipsită de valorile sacralului tinde spre o moarte simbolică pe care o materializează în toate domeniile creației artistice, dar și spre „pulsuni suicidare” care tind spre ștergerea unei identități culturale prin promovarea non-valorilor (la scară axiologică) în detrimentul continuității ființării sale specifice. Identitatea culturală este într-un dinamism perpetuu dat de manifestarea

⁹ Vasile MUSCĂ, *Marea amiază*, Ideea Europeană, București, 2014, pp. 102-103.

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *op.cit.*

¹¹ *ibidem*.

„vie” a spiritului uman, însă atunci când „spiritul” devine slab – îmbătrânirea civilizației – ne aflăm în fața absenței unei identități colective viabile, cultura reflectând faza terminală în care intră civilizația respectivă.

Răsturnând sensul soteriologiei creștine, nihilismul european oferă prin absolutizarea extincției o pseudo-eschatologie cu valoare pseudo-religioasă: nihilismul este destinul, moartea are un sens în acest context pesimist pentru că, pentru om – *homo religiosus* „moartea este o transcendere a condiției umane, o **trece**re într-o lume de dincolo.”¹² Această obsesie a decadenței și morții generează întreaga literatură „pseudo-apocaliptică” care însoțește „crizele” recente și contemporane. În viziunea dialecticii sacrului, Mircea Eliade vedea în „teologia morții lui Dumnezeu” triumful desacralizării, al „camuflării sacrului în profan”, moment în care începe procesul „redescoperirii sacrului”. După momentul acestui „deicid”, omul este obligat să trăiască exclusiv în istorie¹³, rămânând în esență același *homo religiosus* „omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea realității și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al istoriei și refuzând orice chemare la transcendență”¹⁴.

Mircea Eliade consideră că „noutatea lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre”¹⁵. Însă golește valoarea de conținutul ei metafizic, o reduce la o formă fără fond, un *eidolon* care nu poate ține locul formei originare – *morfe*, plină de semnificație și ființă.

Redescoperirea sacrului este opusul nihilismului care are valențe terapeutice la nivel de societate și cultură. Sacrul este nu numai „sens”, ci și „ființă”. O realitate îmbrăcată în sacru are un plus de ființare față de ceea ce se revelează în mod profan. Eliade afirma că, în ciuda morții lui Dumnezeu, pe măsură ce omul modern redescoperă valoarea sacramentală a ființei, dezvăluie un mod de a exista care îl apără de nihilismul istoricist fără a-l expulza din istorie. Astfel, i se deschide o nouă perspectivă datorită lui *homo religiosus*, fiindcă sacrul e saturat de ființă. De altfel, o societate areligioasă, spunea Eliade, *nu există încă, nu poate exista. Dacă s-ar realiza, ar pieri după câteva generații de neurastenii sau printr-o sinucidere colectivă*. De fapt, „dacă Dumnezeu nu există, totul e cenușă.”¹⁶

¹² Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p.94.

¹³ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Humanitas, 2013, p.82.

¹⁴ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București 1995, p.176.

¹⁵ Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Editions Gallimard, Paris, 1997, p. 130.

¹⁶ *Mircea Eliade et la Redécouverte du Sacré*, documentar de Paul Barba-Negra, France Régions 3, Cluny Télé Films, 1987.

DEMNIȚATEA UMANĂ ȘI AFECTAREA EI ÎN ERA GLOBALIZĂRII

CĂLIN IOAN DUȘE*

ABSTRACT. *Human dignity and its impairment in the globalization era.* As we could notice, secularization and globalization brought about a new form of dehumanization, of destroying the face of God. The destruction of any connection between faith and science, between morals and God led to some relative interpersonal relationships among the people of God, which are limited to good behaviour towards each other. The idea about the absolute truth is nothing but something abstract in a modern society. This moral laxity will unfortunately consider pornography or deviant behaviour as something common. All these aspects led to disinhibited behaviours and lack of any ethics. In order to help those in situations like this, the Church recommended the sacraments or Reconciliation and Eucharist, showing that the only one who really heals is Christ

Keywords: *God, Christ, love, Church, Holy Fathers, secularization, globalization*

REZUMAT. *Demnitatea umană și afectarea ei în era globalizării.* După cum am putut observa secularizarea și globalizarea prin mijloacele lor au adus o nouă metodă de dezumanizare, de distrugere a chipului lui Dumnezeu. Ruperea oricăror legături dintre credință și știință, dintre morală și Dumnezeu au condus la o relativizare a relațiilor interpersonale din cadrul poporului lui Dumnezeu limitându-se doar la o bună conduită între aceștia. Ideea despre adevărul absolut fiind doar o simplă abstractizare într-o societate modernistă. Laxismul moral sau adormirea conștiinței, din nefericire va considera pornografia sau comportamentele devian-te rezultate după consum ca ceva normal, subiectele și practicile care în urmă cu ceva timp intrigau, acum fiind ne semnificative și ceva comun. Din nefericire, toate acestea au dus la o dezinhibare a comportamentului uman și la o eliberare de orice constrângere etică. Pentru a putea ajuta pe cei atinși de acest flagel Biserica, prin Magisteriul ei, pe lângă diverse scrieri, enciclice sau site-uri a recomandat la apela rea cât mai deasă la sacramentele Reconcilierii și Euharistiei menționând și urmând linia Sfinților Părinți ai Bisericii arătând că Cel care vindecă cu adevărat este Mântuitorul Christos.

Cuvinte-cheie: *Dumnezeu, Hristos, iubire, Biserica, Sfinții Părinți, secularizare, globalizare.*

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. Email: calin_duse@yahoo.com.

Omul poartă în el chipul lui Dumnezeu făcut de El ca fiind încoronarea creației. Creat din iubire omul s-a îndepărtat de Dumnezeu încercând să ajungă prin alte mijloace la asemănarea cu El. Din iubire și pentru demnitatea pe care o are omul ca și coroană a creației Dumnezeu a trimis pe Unicul său Fiu pentru a se întrupa și a răbda moartea, dar mai ales pentru a-l răscumpăra din robia păcatului

Ca fenomen social globalizarea înseamnă o mai mare fluidizare a schimbului de informații și produse media. Printre aceste produse ale globalizării se află și mijlocul care contribuie la distribuirea acestora prin intermediul internetului. Odată cu apariția acestui mijloc de comunicare a luat naștere și o industrie care va cunoaște o înflorire rapidă cu un capital enorm și milioane de vizitatori din toate categoriile de vârstă, dar mai ales din cea a adolescenților.

Prin doctrina socială Biserica oferă ajutor, dar mai ales directive prin care fiii săi să se ghideze evitând campania agresivă a site-urilor pornografice îndemnând la o schimbare a omului prin recurgerea la Tainele Reconcilierii și Euharistiei ca fiind singurele mijloace spre eliberare.

Prin acest mic studiu dorim să prezentăm consecința globalizării și reacția Bisericii în conformitate cu hotărârile Sfinților Părinți.

Am încercat să structurez acest studiu în trei mici capitole.

Primul capitol *VALOAREA ȘI SFINȚENIA VIEȚII UMANE* expune doctrina Bisericii în ceea ce privește demnitatea și locul omului în cadrul întregii creații.

SECULARIZAREA ȘI REZULTATELE ACESTEIA CU PRIVIRE LA FIINȚA UMANĂ este cel de-al doilea capitol care oferă detalii în ceea ce privește consumul de pornografie și rezultatele acesteia.

În ultimul capitol *DOCTRINA SOCIALĂ A BISERICII ȘI MIJLOACE DE COMBATERE A ACESTOR METODE DE EXTERMINARE* sunt prezentate metodele prin care Biserica oferă sprijinul său celor dependenți de acest drog.

I. VALOAREA ȘI SFINȚENIA VIEȚII UMANE

Crearea omului

„Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră” (Fac. 1,26). Din iubire Dumnezeu a creat omul făcându-l receptor și transmitător al acesteia, astfel că ambele dimensiuni ale acesteia, descendent și ascendent, sunt impregnate în acesta.¹ Dumnezeu a creat pe om cu propriile Sale mâini, partea vizibilă, palpabilă, făcându-o din pământ iar sufletul din suflarea de viață făcută asupra lutului. Ambele le-a făcut în același timp și nu separat, sau pe rând.²

¹ BENEDICT al XVI-lea, *Deus caritas est*, trad. Wilhem Dancă, Ed. Presa Bună, Iași, 2005, p. 5.

² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 70-71.

Nici o altă vietate sau altă creatură nu a fost făcută cu participarea directă a Sa, toate celelalte făcându-se prin puterea cuvântului. Omul a fost creat dintr-o materie stricăcioasă, pământ, și este modelat prin acțiunea dumnezeiască făcându-l astfel rege al creației o dată cu suflul divin. Suflarea era pentru tradiția iudaică, în consecință pentru toți semiticii, un act cu o deosebită simbolistică. Prin acest act îi transmitea celui alt și ceva ce este lăuntric al tău, conștiința de sine. Toate sentimentele proprii ființei umane au o strânsă legătură cu respirația, pe care o influențează, și prin aceasta se arată legăturile cu intimitatea, dar mai ales cu străfundurile ființei care oferă suflul. Atunci când Dumnezeu a suflat asupra omului a transmis acestuia o parte din însușirile Sale, omul devenind suflet viu și cu posibilitatea de a ajunge la asemănarea cu El.³

Dumnezeu l-a zidit pe om drept, inocent și fără dorința de a păcătui dăruindu-i un mare dar, libera voință prin aceasta arătând valoarea ultimei Sale creații, un microcosmos în macrocosmos, o a doua lume.⁴ Valoarea acordată de Dumnezeu acestei creații rezultă din însăși diferența făcută la Creație, sufletul omului fiind înrudit cu El. Fiind înrudit cu Dumnezeu omul tinde mereu spre Acesta, dar mai ales spre asemănarea cu Cel care l-a creat. Ființa umană se menține ca și chip al Său prin relația vie pe care o are cu El posibilă doar înrudirii pe care acesta o are dobândită prin suflare. Suflarea l-a făcut pe om viu, veșnic, capabil de a raționa adică cuvântător. Căci doar nemuritorul poate fi rațional și doar el poate primi harul sfânt pentru a ajunge la asemănare. Suflarea lui Dumnezeu nu a sădit în om numai viața biologică care este prezentă și la animale, dar care nu au primit suflarea divină, ci viața înțelegerii și a comuniunii cu El. Viața este cea care conține „părțile ale lui Dumnezeu” după cum afirmă Sfântul Grigorie Teologul ceea ce înseamnă că omul nu primește doar sufletul și deci ființarea, ci și harul divin.⁵

Chenoza Domnului

Prin căderea omului în păcat voința i-a slăbit, inima s-a pervertit, iar rațiunea i s-a întunecat. Cedând ispitei diavolului, dar și dorinței de mărire, de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu pe altă cale decât cea hotărâtă din veșnicie, căderea omului a adus o anumită putere diavolului asupra sa. Chiar dacă omul a fost izgonit din grădina Edenului acesta nu a fost abandonat de Dumnezeu ci a fost chemat mereu în diferite moduri la o apropiere de Acesta și de o cunoaștere a voinței Sale până în momentul potrivit când însuși Dumnezeu a luat chip de rob: „*Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se*

³ Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 2007, pp. 72-73.

⁴ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 71.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 236.

ca un om” (Fil. 2,7). Tradiția creștină vede în această căutare o vestire a Noului Adam, care a restituit omului demnitatea sa de dinainte de cădere.⁶ Părinții Bisericii au mărturisit mereu chenoza ca fiind o „golire” a Sa, a lui Christos Dumnezeu, de bunăvoie prin aceasta renunțând la orice element care să manifeste Dumnezeirea în mod direct. Această deșertare a Sa a fost făcută prin deplina libertate dumnezeiască.⁷ Încă înainte de actul chenotic au existat două etape ale acestuia: acceptarea lui Dumnezeu de a-și asuma condiția umană, iar cel de-al doilea fiind depășirea tuturor pătimirilor umane și restabilind relația dintre trup și „sufletul divin” la ceea ce fusese înainte.

Sfântul Apostol Pavel în epistola sa către Filipeni descrie ambele metode ale golirii Sale de dumnezeire acestea fiind realizate din dragoste pentru creația Sa, dar mai ales datorită valorii pe care o reprezintă ființa umană și implicit viața sa. Din chenoza rezultată prin asumarea firii umane rezultă un al doilea act al acesteia, chenoza continuă, ascultarea ca om și necesitățile firești trupului chiar suportarea morții înșiși. Prin chenoza Dumnezeu a primit toate cele omenești afară de păcat pentru a putea să-l elibereze de acestea pentru că numai printr-o însușire se putea realiza eliberarea de sub robia păcatului. Pățimirea slăbiciunilor omenești, afară de păcat, dar mai ales înzestrarea pentru ca acestea să poată fi depășite reprezintă manifestarea iubirii dumnezeiești pentru om ca și încoronare a creației.

II. SECULARIZAREA ȘI REZULTATELE ACESTEIA CU PRIVIRE LA FIINȚA UMANĂ

Secularizarea trebuie văzută în strânsă legătură cu globalizarea. Numai în acest mod poate fi observată și înțeleasă cât mai bine. Globalizarea este definită ca procesul în care sunt internaționalizate anumite bunuri sau servicii care implică o intensificare a interconexiunilor și interdependențelor dintre societățile sau statele membre ale comunității globale. Globalizarea reprezintă un proces, sau mai bine zis un set de procese la nivel macro care nu lasă neatins nici un domeniu al vieții sociale. Inclusiv religia este afectată de acest flagel mondial, astfel că se poate afirma că există o eră a globalizării religioase.⁸

Caracteristica cea mai pregnantă a lumii contemporane este ruperea oricărei legături între cultură și credință. Revoluția franceză precedată de Umanism, Renaștere și Iluminism au condus la o laicizare, dar mai ales la o secularizare totală a culturii chiar și în țări cu o solidă bază creștină. Modernitatea a dus la o îndepărtare a

⁶ Catehismul Bisericii Catolice, *Cred în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu unul-născut*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București, 1993, p. 101.

⁷ Christos YANNARAS, *op. cit.*, p. 119.

⁸ Natalia VLAS, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 24-25.

rațiunii de credință, revendicându-și autonomia față de Dumnezeu. Orice asociere între politică și etică este respinsă. Umanismul respinge inspirația creștină abandonându-se în mâinile științei și a filozofiei acesteia din care va rezulta apoi nihilismul.⁹

Nihilismul sau filosofia negării adevărului. „Nu există adevăr” este o replică care se aude în mod frecvent. În epoca contemporană adevărul este prezentat în cunoașterea științifică care are ca punct de plecare observația ajungând de la elemente cunoscute la altele necunoscute. Omul de știință cu înclinații spre meditație sau abstractizare aproape nule nu va căuta răspunsuri în domeniile care nu au legătură cu știința. Adevărul absolut nu poate fi definit pentru o societate scientistă și adânc înrădăcinată în imanent totul fiind relativ. Doctrina nihilistă nu se regăsește într-un mod explicit la cei mai mulți nihilști. Nietzsche va exprima cel mai bine esența acestui curent prin sintagma: „Dumnezeu a murit”. Un adevăr referitor la starea omului modern pentru care a pierdut credința în Dumnezeu și în Adevărul dumnezeiesc. Adesea asociat cu ateismul nu se poate spune că există un nihilism ateu pentru că omul nu în neagă cu adevărat pe Dumnezeu ci se dedică slujirii unui alt dumnezeu.¹⁰

Pe lângă absența, negarea lui Dumnezeu secularizarea a mai produs un efect acesta fiind criza responsabilității morale. Aceasta a venit odată cu aflulul de materiale video sau imagini în care violența este tot mai explicită, iar odată cu aceasta și industria pornografică care cunoaște o tot mai largă dezvoltare.

Un produs, dar și factor al globalizării este INTERNETUL. Pe lângă bunuri și servicii internetul favorizează și schimbul de informații, mai mult sau mai puțin dezastruoase pentru sănătatea fizică și spirituală promovate printr-o campanie foarte agresivă. În cadrul unei importante conferință a Asociației Americane de Psihiatrie care a avut loc la New York, dependența de Internet a fost inclusă în catalogul bolilor care necesită același tip de abordare ca dependența de alcool, de droguri sau de jocuri pe calculator. Un medic psihiatru care a făcut un studiu a arătat că nu pot produce doar efecte adverse asupra minții umane ci și fizice astfel că cel care este dependent are dureri de cap, de coloană inclusiv tremurături și stări de nervozitate atunci când nu poate accesa internetul. După dereglarea sistemului neuro-vegetativ, efectele acestui consum poate dura chiar și întreaga viață ținând cont de faptul că o imagine poate rămâne în mintea omului chiar și douăzeci de ani. Într-o căutare pe internet a cuvintelor *sex* și *crimă/ucidere* pot fi găsite până la patru sute de mii de site-uri sau pagini de internet ori alte materiale care să

⁹ Bartolomeo SORGE, *Introducere în doctrina socială a Bisericii*, Ed. Sapientia, Iași 2010, pp. 86-87.

¹⁰ Serafim ROSE, *Nihilismul – o filosofie luciferică sau unde duce înțelepciunea acestui veac*, Ed. Egumenița, Galați, 2004, pp. 41, 101, 103.

conțină aceste cuvinte ori să facă referire la ele, spre deosebire de cuvintele *Isus* sau *Dumnezeu* care o să primească o insignifiantă sumă de câteva mii. Utilizarea internetului se realizează de la vârste foarte fragede în detrimentul mijloacelor clasice de educație.¹¹

Pornografia

În anul 1953 a apărut o revistă americană destinată adulților unde se promova nudul, iar din 1970 locul nudului a fost luat de pornografia hard care se va impune tot mai mult astfel că după înființarea mai multor programe de televiziune care promovează acest tip de pornografie din 2005 se va lansa puternic pe internet deținând numeroase site-uri.¹²

Într-o statistică făcută recent de cercetători se dezvăluie că în SUA se produc 89% din site-urile pornografice de pe internet care au o cifră de afaceri de 13 miliarde de dolari anual, iar 72% dintre consumatori sunt din rândurile bărbaților și 13% dintre femei. Vârsta medie de expunere la pornografie, în mod voit fiind de 11 ani, iar la grupa de vârstă 12-17 ani este grupa cu cel mai mult consum de pornografie și asta numai la nivelul jumătății nordice a continentului american.¹³ La nivel mondial, în fiecare secundă, 28.528 de utilizatori de Internet accesează pagini având conținut pornografic și, în fiecare secundă, 372 de utilizatori de Internet folosesc motoarele de căutare pentru a accesa un astfel de conținut. Potrivit cercetărilor unui cotidian național, românii sunt pe locul 3 în topul mondial al căutărilor porno pe Internet pentru cuvântul XXX.¹⁴

Revoluția sexuală din ultimele decenii a schimbat percepția umanității în aceste domenii astfel că există o abundență de adolescenți activi sexual. Homosexualitatea care provoca reacții de fiecare dată când era menționată, iar în ultimele trei decenii a ajuns să fie ceva comun, existând o ieșire la suprafață a acesteia. Revoluția a adus o exploatare sexuală imorală în care persoana este doar un obiect pentru satisfacerea capriciilor altora și un laxism în ceea ce privește culpabilitatea morală. Revoluția sexuală ajutată și promovată de internet a facilitat ideea sexului cu cât mai mulți parteneri, într-un mod haotic inclusiv cu persoane de același sex. Internetul prin intermediul site-urilor pornografice au transformat femeia într-un obiect dezumanizat al dorințelor și obsesiilor altora. De la cataloagele pentru articole de lenjerie intimă la pornografia soft sau hard nu este decât un pas, media fiind

¹¹ Cristian ȘERBAN, *Internetul tinereții în fața provocării*, Ed. Egumenița, Galați, 2005, p.5.

¹²<http://ro.wikipedia.org/wiki/Playboy>

¹³<http://www.scientia.ro/blogul-scientiario/1960-infografic-internetul-si-pornografia.html>

¹⁴<http://www.cotidianul.ro/vizitatorii-site-urilor-porno-risca-sa-fie-exploatati-de-delinventi-care-opereaza-online-117023/>

suprasaturată de aceste tipuri de pornografie.¹⁵ S-a constatat că omul contemporan este foarte receptiv la imagine și la sex, el neputându-și modera prea ușor pornirile sale sexuale și de aceea s-a și răzvrătit împotriva restricțiilor care îi erau impuse. În altă privință industria sexului s-a dezvoltat datorită laxismului prezent în societatea actuală și a dispariției restricțiilor prezente până acum câteva decenii. După cum am prezentat mai sus până la apariția internetului industria pornografică deși exista era insignifiantă. Pornografia subminează libertatea de conștiință, dar mai ales consimțământul persoanei prin capacitatea pe care o are de a excita cu putere și a crește nivelul de anxietate până la gradul în care controlul rațional al comportamentului devine foarte dificil de realizat. Astfel că persoana umană ajunge să fie dominată de impulsurile iraționale ale inconștientului, de forța instinctului de apărare și reproducere. De fapt, chiar acesta este mecanismul de bază pe care îl pune în mișcare pornografia: deviază energia sexuală care, potrivit firii, ar trebui să fie investită în relația afectivă cu soțul sau soția în scopul procreării. În schimb, pornografia induce o stare euforică similară cu cea produsă de drog. Căci într-adevăr pornografia acționează pe aceleași zone corticale ca și cocaina și heroina. Omul se simte din ce în ce mai puțin atras de comportamentele care nu au legătură cu pornografia, excitația sexuală.¹⁶

Scrupulozitatea este o îngustare a conștiinței morale, opusul acesteia este laxismul, o lărgire a ei până la o eliminare a acesteia. Laxismul coboară, suprimă bariera morală pe care Dumnezeu a sădit-o în fiecare din noi pentru a deosebi ceea ce este îngăduit și ceea ce nu este. Laxismul este o stare de inconștientă morală care nu vrea să vadă păcatul într-un mod voit, un fel de anestezie morală sau o paralizie a sufletului care implică slăbirea conștiinței. În cadrul societății laxe și permissive liberalizarea sexuală se realizează în direcția dezinhibării și emancipării omului de sub orice tip de coerciție etică. De la secularizarea realizată în cadrul moralei, o morală fără Dumnezeu, până la un laxism moral nu a fost decât un pas rezultând din aceasta o tendință de eliberare, iar mai apoi un relativism și libertinaj etic total. Totul fiind permis și reducându-se la nivelul impulsurilor interioare ale fiecăruia. Relativismul de astăzi reducând morala la stadiul de conviețuire socială fără conflicte, iar Dumnezeu fiind total eliminat din această ecuație. Omul modern a pierdut simțul păcatului, îl refuză considerându-l o entitate abstractă, noțiunea de păcat neputând exista într-o lume a progresului fiind mai simplă o negare decât o înțelegere a acestuia. De aceea nu trebuia confundat sentimentul de vinovăție fie el de natură psihică sau morală cu cel de percepție a păcatului. Însuși Freud distinge sentimentul de culpă, de remușcare ca fiind o problemă psihologică, un sector al psihicului uman.¹⁷

¹⁵ John BRECK, *Darul sacru al vieții*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, pp. 33, 54.

¹⁶ Virgiliu GHEORGHE, *Pornografia maladia secolului al XXI-lea*, ediție digitală, pp. 5, 7.

¹⁷ Eugen JURCĂ, *Spovedanie și Psihoterapie interferențe și diferențe*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, pp. 220, 222, 223, 225, 227.

Masturbarea este strâns legată de pornografie și de practica vizualizării acesteia. De obicei este însoțită de imagini care sunt în esență pornografice. Fie că aceste imagini sunt interne (imaginația) sau externe, ele implică exploatarea și devalorizarea altor persoane. Actul în sine este privit ca și caricatura unei relații conjugale adecvate care se concentrează exclusiv asupra propriei persoane și a satisfacției personale.¹⁸ Atunci când se vizionează materiale explicite neuronii funcționează la fel ca și cum ar lua parte la acțiune, fenomenul activității în oglindă ceea ce duce la o tensiune sexuală din care rezultă această practică. Bazându-se pe cultura postmodernistă industria pornografică a dus la o cultură a auto-satisfacției și automulțumirii imediate. Revoluția sexuală a mai adus și o impropriile a vestimentației provocatoare în cazul persoanelor de sex feminin uneori nediferențindu-se cu nimic de cea prezentă în pornografia soft. Un psiholog rus a descoperit că una din cauzele consumului fiind îmbrăcămintea provocatoare, dar mai ales stilul dezinvolt al femeilor. Tentațiile acestea făcând complexe și stări de tensiune sexuală unii găsindu-și refugiu în vizualizarea pornografiei care duce la o aparentă eliberare, dar și la sechele pe o perioadă foarte lungă de timp.¹⁹

Violența

Așa cum am putut observa cuvântul crimă este și el la fel de răspândit în cadrul nesfârșitului câmp al internetului. De la abuzul săvârșit asupra copiilor în școli până la violul femeilor ori violență domestică toate pot fi găsite pe diferite site-uri care le promovează. Sporturile de contact în care femeile sunt abuzate fizic sunt difuzate fără nici o opreliște ceea ce conduce la imitarea lor de către persoanele foarte tinere.²⁰ Vârsta celor care se manifestă violent începe de la 10-11 ani fiind pentru început verbală, iar mai apoi chiar fizică. Unul dintre factorii care au dezvoltat acest comportament este și promovarea acesteia într-un mod cât mai agresiv. Filmele conținând cât mai multă violență producătorii nefiind capabili să promoveze valori non-violente. Mass-media exercită un impact deosebit de negativ asupra tinerilor și adulților aproape în egală măsură prin promovarea permanentă a violentei de toate categoriile. Tinerii însă sunt mult mai percepțivi la aceasta și dispun de mai mult timp disponibil, ceea ce-i face consumatori a mult mai multă violență mediatizată, iar mai apoi propagatori ai acesteia. Din acest motiv foarte mulți tineri agresivi sunt rezultatul agresiunilor altor tineri.²¹ Dintre manifestările violente cea mai mare incidență o au bruscare,

¹⁸ John BRECK, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹ Virgiliu GHEORGHE, *op. cit.*, pp. 3, 88.

²⁰ John BRECK, *Unde este Dumnezeu când avem nevoie de El?*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 28.

²¹ Violența în rândul tinerilor - factor de risc pentru inadaptare, marginalizare și devianță, pp. 14-16.

împingerea, lovirea, rănirea; apoi, comportamente care intră sub incidența legii (viol, consum/ comercializare de droguri, vandalism - provocare de stricăciuni cu bunăștiință, furt etc.).²²

III. DOCTRINA SOCIALĂ A BISERICII ȘI MIJLOACE DE COMBATERE A ACESTOR METODE DE EXTERMINARE

În fața concepției evoluționiste Biserica îl consideră pe om ca fiind chip al lui Dumnezeu, un animal îndumnezeit. Fiind chip al lui Dumnezeu omul îl cunoaște și-L propovăduiește pe Dumnezeu care din iubirea Sa s-a înomenit pentru ca omul să revină la starea sa dinainte de cădere.²³ De aceea odată cu globalizarea și totodată prin apariția mijloacelor de informație în masă Biserica a luat măsuri redactând diferite enciclice sau decrete.

„Toți fiii Bisericii să se străduiască în unitate de gând și intenție pentru ca mijloacele de comunicare socială să fie utilizate fără întârziere și cu cea mai mare eficiență în multiplele opere de apostolat, după cum o cer împrejurările, prevenind inițiativele dăunătoare și aceasta mai ales în Țările în care progresul moral și religios cere o intervenție mai urgentă și mai activă.”²⁴

Vizualizarea, consumarea imaginilor pornografice au fost considerate ca fiind un păcat social, încurajând înjosirea demnității omului ca fiu al lui Dumnezeu și abuzul asupra anumitor persoane.²⁵ Prin doctrina socială Biserica a recomandat la o edificare a valorilor fundamentale.

Totuși Bisericile au menținut o tăcere în ceea ce privește abuzul, dependența, de site-uri pornografice. Dintr-o pudoare puritană nu sunt multe acțiuni de protest din partea acestora părănd chiar să îngăduie și prostituția online, noțiunea profitului fiind cea care să îngăduie auto-degradarea din ce în ce mai vizibilă.²⁶

„Disponibilitatea constantă de imagini și idei, precum și rapida lor transmitere, chiar de la un continent la altul, au consecințe deopotrivă pozitive și negative asupra dezvoltării psihologice, morale și sociale a persoanelor, asupra structurii și funcționării societății, asupra schimburilor dintre culturi, asupra percepției și transmiterii valorilor, asupra ideilor lumii, a ideologiilor și convingerilor religioase. Revoluția comunicării influențează și percepția privitoare

²² <http://ziarullumina.ro/tinerii-si-biserica/violenta-poate-fi-vindecata-de-o-inima-iubitoare>.

²³ Savatie BAȘTOVOI, *Omul - chip al lui Dumnezeu și chip al animalului*, ediție digitală, p.1.

²⁴ Conciliul Vatican II, *Inter Mirifica*, Arhiepiscopia Romano Catolică București, București, p. 36.

²⁵ Ioan Paul al II-lea, *Reconciliatio et penitentia*, 212.

²⁶ John BRECK, *Unde este Dumnezeu...*, p. 31.

*la Biserică și contribuie la modelarea structurilor și a funcționării acestora. Toate acestea au importante consecințe pastorale. Într-adevăr, se poate recurge la media, atât pentru a proclama evanghelia, cât și pentru a o îndepărta de inima omului.*²⁷

După cum se poate observa Biserica nu a introdus folosirea mijloacelor de comunicare ci o folosire responsabilă, încercând prin aceasta o combatere a promovării și consumului de pornografie. O simplă căutare pe internet peste 330 de milioane de pagini religioase dintre care 61 de milioane referitoare la creștinism. Chiar dacă se creează o criză datorită faptului că locul comunităților tradiționale este luat de cele virtuale sau sunt prezente diferite opinii care pot schimba însăși ideea despre Dumnezeu, Biserica își face simțită prezența, fiind continuu prezentă printre membrii ei prin publicațiile accesibile de pe internet.²⁸

Pe lângă toate măsurile luate Magisteriul nu omite să afirme că cel ce tămăduiește nu este altul decât Christos Dumnezeu. În deplină conformitate cu această învățătură a lui Christos cu privire la Sine, Sfinții Părinți și întreaga Tradiție bisericească văd în El doctorul trimis de Tatăl pentru a-i vindeca pe oamenii care erau bolnavi din pricina păcatului strămoșesc și a păcatelor personale. Așa cum explică și Sfântul Macarie, Legea veche nu putea aduce vindecarea bolilor spirituale din moment ce nu aducea mântuirea, iar Sfântul Ioan Scărarul îl completează prezentându-L pe Mântuitorul Christos ca fiind chirurgul care a tăiat și curățat rana păcatului. Pentru a curăța acea patimă necesită voința celui care suferă, dar mai ales lupta sa cu gândurile. Lupta cu gândurile presupune o cunoaștere limpede a felului în care ele lucrează în suflet, dar și a atitudinii sufletului față de ele. Sfinții Părinți au observat că ispita funcționează asemenea unui mecanism, totdeauna în același fel, diferitele ei etape corespunzând evoluției modului în care omul reacționează față de gândul care-i este semănat în minte. Astfel că imaginea va reveni de multe ori în minte încercând să conducă omul spre consum și consecințele acesteia.²⁹

Restabilirea legăturii pierdute cu Dumnezeu prin Taina Pocăinței, transformarea interioară, a atitudinilor și gândurilor este una din căile oferite de Biserică. Întoarcerea către Dumnezeu înseamnă găsirea ființei autentice eliberată de patimă.³⁰ Prin enciclica *Ecclesia de Eucharistia* Papa Ioan Paul al II-lea va reafirma rolul esențial, tămăduitor și edificator al Euharistiei ca fiind elementul central care permite existența în istorie și totodată instrument al mântuirii primind în acest fel harul divin.

²⁷ *Aetatis Novae*, p. 2.

²⁸ Natalia VLAS, *op. cit.*, pp. 224, 225.

²⁹ Jean Claude LARCHE, *Terapeutică bolilor spirituale*, Ed. Sofia, București, 2001, pp. 420, 427.

³⁰ Eugen JURCĂ, *op. cit.*, p. 235.

CONCLUZIE

După cum am putut observa mai sus, secularizarea și globalizarea prin mijloacele lor au adus o nouă metodă de dezumanizare, de distrugere a chipului lui Dumnezeu. Omul chip al lui Dumnezeu creat prin participarea directă a Sa și înzestrat cu anumite însușiri ale Sale.

Ruperea oricăror legături dintre credință și știință, dintre morală și Dumnezeu au condus la o relativizare a relațiilor interpersonale din cadrul poporului lui Dumnezeu limitându-se doar la o bună conduită între aceștia. Ideea despre adevărul absolut fiind doar o simplă abstractizare într-o societate modernistă.

Odată cu revoluția sexuală ideea despre sexualitate și rolul ei se va modifica radical iar prin apariția celui mai eficient mijloc de comunicare, internetul, industria pornografică va cunoaște o dezvoltare însemnată iar odată cu aceasta violența din ce în ce mai promovată. Laxismul moral sau adormirea conștiinței, va considera pornografia sau comportamentele deviate rezultate după consum ca ceva normal, subiectele și practicile care în urmă cu ceva timp intrigau acum fiind ne semnificative și ceva comun. Din nefericire, toate acestea au dus la o dezinhibare a comportamentului uman și la o eliberare de orice constrângere etică. Pentru a putea ajuta pe cei atinși de acest flagel Biserica, prin Magisteriul ei, pe lângă diverse scrieri, enciclice sau site-uri a recomandat la apelarea cât mai deasă la sacramentele Reconcilierii și Euharistiei menționând și urmând linia Sfinților Părinți ai Bisericii arătând că cel care vindecă cu adevărat este Mântuitorul Christos.

OMILIA CĂTRE TINERI A SFÂNTULUI VASILE CEL MARE – UN MODEL DE EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ

CĂLIN IOAN DUȘE*

ABSTRACT. *Saint Basil the Great's Sermon to the Youth, a Model of Education and Culture.* For the studies St. Basil the Great had, but especially for the education and culture he managed to gain, he was a forerunner for the 4th century Christianity, but even more for the following ones. He considered that a good education for the children, with the fear of the Lord, would keep the parents away from a troubled old age. As a consequence of education built with scrupulosity, the parents will enjoy the due love, honour and respect from the children's part, children they raised and educated. *The Homily for the Young* is an example of education and culture for the young people in his time, but even more for the young people and teachers in our time. If we have an overall perspective, this image of the school that managed to devise and achieve it in his time, we could say with all the responsibility and confidence that the Cappadocian archbishop is the forerunner of modern education. We can also state firmly that St. Basil the Great represents a model of education and culture for each of us, but especially for the young people today.

Keywords: *St. Basil the Great, The Homily for the Young, education, culture, Christianity, children, responsibility.*

REZUMAT. *Omilia către tineri a sfântului Vasile cel Mare – un model de educație și cultură.* Prin studiile pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a făcut, dar mai ales educația și cultura pe care a reușit să le dobândească, a fost un deschizător de noi perspective pentru creștinismul secolului al IV-lea, dar mai ales pentru cele următoare. El a considerat că asigurarea unei bune educații dată copiilor, în frica de Domnul, îi va feri pe părinți de neplăcerile unei bătrâneți zbuciumate. Ca rezultat al educației făcute cu conștiinciozitate, părinții se vor bucura de iubirea, cinstea și respectul cuvenit din partea copiilor pe care i-au crescut și educat. *Omilia către tineri*, este un model de educație și cultură pentru tinerii din vremea sa, dar mai ales pentru tinerii și dascălii din zilele noastre. Dacă privim în ansamblu acest tablou al școlii pe care a reușit să

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. Email: calin_duse@yahoo.com.

o gândească și să o realizeze în vremea sa Sfântul Vasile cel Mare, am putea spune cu toată responsabilitatea și certitudinea că arhiepiscopul capadocian este precursorul învățământului modern. De asemenea putem afirma cu tărie că Sfântul Vasile cel Mare reprezintă un model de educație și cultură pentru fiecare dintre noi, dar mai ales pentru tinerii de azi.

Cuvinte-cheie: *sfântul Vasile cel Mare, Omilia către tineri, educație, cultură, creștinism, copii, responsabilitate.*

Viața Sfântului Vasile cel Mare corespunde cu prima perioadă a istoriei civilizației și culturii bizantine (330-610) care are un caracter prevalent latin. Este perioada așa numitei diglosii greco-latine pentru că limba statului, a civilizației era latina, iar a culturii era greacă¹. Începutul secolului al III-lea deschide noi perspective de afirmare a creștinismului prin Edictul din 313 de la Mediolan, cu toate că în această perioadă creștinii reprezentau între 5-10% din populația Imperiului.²

Sfântul Vasile cel Mare s-a născut în anul 330, în Cezareea Capadociei, dintr-o familie nobilă și bogată.³ Anul în care se naște Sfântul Vasile cel Mare, corespunde cu un alt moment important pentru istoria spiritualității răsăritene. În același an, pe data de 11 Mai 330 împăratul Constantin cel Mare a mutat capitala Imperiului pe malurile Bosforului, inaugurând astfel noua și impunătoarea capitală, care va primi numele său Constantinopolis.⁴ Peste 16 ani de la inaugurarea cu mare fast a capitalei imperiale, în anul 436, Sfântul Vasile cel Mare își va continua aici studiile pe care le-a început în Cezareea.

¹ Preot lector dr. Călin Ioan Dușe, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Editura Logos '94 Oradea, p. 15.

² Pr. lect. univ. dr. Călin Ioan Dușe, *Împăratul Constantin cel Mare – piatră de temelie în promovarea și apărarea creștinismului în Epoca, personalitatea și contribuția împăratului Constantin cel Mare la libertatea și consolidarea Bisericii creștine* Simpozion internațional – Oradea, 23-24 mai 2013, coord. Țepelea Marius, Editura Universității Oradea, 2014, p. 297

³ Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, 1996, p. 141

⁴ Călin Ioan Dușe, *Constantin cel Mare și creștinismul în Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est* – Simpozion internațional, Oradea 4 – 5 martie 2011, Referenți științifici: Pr. conf. univ. Dr. Ioan Mitrofan, Pr conf. univ. dr. Ovidiu Horea Pop; Coordona-tori științifici: Pr. lector univ. dr. Călin Ioan Dușe, Pr. conf. univ. dr. Alexandru Buzalic, Editura Galaxia Gutenberg, p. 99

În cadrul familiei Sfântului Vasile cel Mare atât cultura elenă cât și creștinismul erau deja tradiționale.⁵ Începând cu sec. IV, Cezareea începe să devină un oraș cultivat, el având ca și celelalte orașe băile, teatrele și sărbătorile sale. Populația sa era în această perioadă de aproximativ 200 000 de locuitori, marea majoritate era compusă din mici orășeni și lucrători din toate domeniile.⁶

Familiile aristocrate își trimiteau copiii cei mai dotați la studii. De acest privilegiu au beneficiat atât Sfântul Vasile cel Mare, cât și Sfântul Grigorie Teologul (329 - 390). Cu toate că a cunoscut această dezvoltare la începutul sec. IV, Capadocia a avut nevoie de timp pentru a se cultiva, dar totuși ea a dăruit Bisericii trei oameni de o valoare cu totul aparte: Sfântul Vasile cel Mare, fratele său Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) și Sfântul Grigorie Teologul.⁷ Prin aceste personalități de excepție centrul teologiei s-a mutat din Alexandria la Cezareea începând cu anul 370, iar după anul 398 la Constantinopol când Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge arhiepiscop al cetății.⁸

Prin studiile pe care le-a făcut Sfântul Vasile cel Mare, putem spune că este produsul excelent al celei mai bune forme de educație și cultură din secolul IV.⁹ În istoria creștinismului, secolul IV se găsește între hotarul lumii antice și al celei medievale, iar în epoca patristică un om educat și cult trebuia să posede vaste cunoștințe literare cu bază în gramatică și retorică.¹⁰ Sfântul Vasile cel Mare a fost și un bun cunoscător al clasicilor păgâni, iar în scrierile sale citează din marii înțelepți ai antichității. Îl citează frecvent pe Homer în epistolele sale face de patru ori referiri la *Iliada*, iar din *Odiseea* face zece referiri către cinci destinatari.¹¹

De asemenea a fost un bun cunoscător al celor mai importanți scriitori și istorici dintre care îi amintim pe: Xerxes, Herodot, Tucidide și Plutarh. Din scrierile sale vedem că a fost un bun cunoscător al filosofilor timpurii: Prodicus, Zenon, Diogene, Laertios, Dionisios, Heraclit și Strabon. Dintre toți filosofii cel mai mult este amintit Platon. În trei din epistolele sale către Candidian, Diodor și Libaniu se referă în mod direct la Platon.

⁵ Hans Freiherr von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu, București, Editura Humanitas, 2005, p. 130

⁶ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, Universitatea Atena, *Patrologie*, Vol. II/2 *Secolul IV (Răsărit și Apus)*. Traducere de Prof. dr. Adrian Marinescu Ludwigs-Maximilian-Universität München, Editura Bizantină, București, p. 82

⁷ Adalbert Haman, *Părinții Bisericii*, Traducere de pr. Ștefan Lupu, Editura Sapienția, Iași, 2005, p. 129

⁸ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Op.cit.*, p. 45

⁹ Preot Dr. Mircea Florin Cricovean, *Aspecte teologico-literare în corespondența patristică*, Editura Marineasa, Timișoara, 2008, p. 145

¹⁰ Henri-Irene Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Drăgan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, p. 7

¹¹ Leo V. Jaks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington, 1922, pp. 34-40

De la Aristotel a preluat unele idei cu privire la imobilitatea pământului și despre faptul că acesta plutește pe un pod de aer. În scrierile sale Aristotel este amintit de trei ori: de două ori în opera *Contra lui Eunomie* și o dată în comparație cu Platon.

Dintre filosofii mai noi, cel mai des este amintit Plutarh, atunci când vorbește despre forma pământului, puterea văzului, cum sunt percepute obiectele, despre simțul de urmărire al câinelui, dar și la unele fenomene interesante din viața naturii.¹²

Sfântul Vasile cel Mare își arată pregătirea sofistică în scrisorile de conso-lare, iar în scrierile sale nu folosește nici o figură stilistică în mod excesiv.¹³

Sfântul Vasile cel Mare a avut posibilitatea de a studia la cele mai renumi-te școli din vremea sa. Aceste studii i-au dat posibilitatea să-și formeze o vastă cultură care l-au ajutat pe parcursul vieții sale, iar din scrierile care au rămas de la el se vede că a fost un om educat și cult.

Valorile educației și formării copiilor, ori de unde ar proveni ele, fie din Sfânta Scriptură, fie din admirația pentru lucrurile mărețe din natură, sau chiar din literatura păgână sunt vrednice de a fi luate în seamă, dacă se atinge scopul major: deprinderea "*științei de a înțelege pe Dumnezeu, Creatorul universului, pe dreptul Judecător, care răsplătește după vrednicie pe cei care viețuiesc în lume*"¹⁴.

Pentru a putea ajunge la scopul educației creștine, Sfântul Vasile cel Mare susține că și valorile culturii profane pot fii acceptate ca instrumente educaționale și misionare atâta timp cât ele nu intră în contradicție cu tezaurul învățaturii creștine, însă la baza acestei educații trebuie să fie Sfintele Scripturi: „*Din învățăturile pă-gâne să luăm doar ce este folositor. Căci este rușinos ca, înlăturând ceea ce este dăunător din mâncare, să nu facem o delimitare între științele care hrănesc sufle-tele noastre după cum, atunci când culegem trandafiri, ne ferim de spini, tot așa, adunând tot ce este de folos din aceste scrieri, ne vom feri de ceea ce aduce strică-ciune.*”¹⁵

Educația este o artă, fiind în același timp arta cea mai nobilă și cea mai bună. Artă mai mare ca educația nu există, deoarece, toate celelalte arte au în vedere un folos în lumea de aici, pe când educația se săvârșește în vederea celei viitoare.

Asigurarea unei bune educații dată copiilor, în frica de Domnul, îi va feri pe părinți de neplăcerile unei bătrâneți zbuciumate. Ca rezultat al educației făcute cu conștiinciozitate, părinții se vor bucura de iubirea, cinstea și respectul cuvenit din partea copiilor lor. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre acest lucru,

¹² *Ibidem*, pp. 77-106

¹³ James Marshall Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, vol. II, Washington, 1922, p. 146

¹⁴ *Idem*, *Omiliile la Hexaemeron*. I, IV, Op.cit., p. 175

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre sacerdoțiu*, IV, 6, P.G., XLVIII, 609

recurge la un exemplu luat din lumea păsărilor, care este concludent în această privință: „Îndatoririle berzelor față de acelea care sunt bătrâne, spune el, sunt de ajuns a face pe copiii noștri - dacă ei vor să ia aminte - afectuoși față de părinții lor, căci nu e nimeni atât de nesimțitor, ca să nu reușească de a fi mai puțin virtuos decât păsările cele lipsite de rațiune. Berzele, continuă el, se adună în jurul părinților lor, cărora bătrânețea a făcut să le cadă penele; le încălzesc cu propriile lor aripi; le procură din belșug hrană și chiar în zborul lor, se îngrijesc de tot ajutorul posibil, ajutându-l și dintr-o parte și din alta cu aripa.”¹⁶

Sfântul Vasile cel Mare a fost înzestrat cu o capacitate intelectuală excepțională, fiind format atât la școala culturii antice, dar mai ales a Bisericii creștine. El a fost acela, care o oferit creștinilor o călăuză competentă în atitudinea pe care trebuie să o aibă creștinii față de cultura și filosofia antică. El este: „Cel mai clasic dintre părinții greci... gândirea sa limpede, precisă călăuzește o întreagă generație... El a întrunit într-un grad rar geniul Romei cu cel al Greciei.”¹⁷ Fiind în același timp și un om de acțiune a fost numit: „un roman între elini”¹⁸. Sfântul Vasile cel Mare a crescut într-o lume unde era de la sine înțeles că mariajul între Evanghelie și elenism era firesc, necesar și vrednic de dorit.¹⁹

Cu toate acestea începând cu jumătatea secolului al IV-lea în cadrul Bisericii s-au format două direcții și tendințe. Una care disprețuia și înlătura cultura păgână antică, pe care aproape o detesta sub pretextul că ar păta noua cultură creștină. Amintim aici pe marele apologet și teolog Tertulian din secolul III, care afirma cu tărie: „Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii? Învățătura noastră vine din înțelepciunea lui Solomon, care ne-a învățat că Domnul trebuie căutat numai întru curăția inimii noastre. Iar alții cred mai nimerit să dea la iveală un creștinism stoic, ori platonice, ori dialectic!”²⁰ Aceeași atitudine față de cultura păgână o avea și apologetul Tațian Asirianul, sora Sfântului Vasile cel Mare, Macrina²¹, dar și Sfântul Ieronim: „Ce împărtășire are lumina cu

¹⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, în vol. Scrieri, partea întâi, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, 17, EIBMBOR, București, 1986, p.163

¹⁷ F. Cayre, *Precis de Patrologie*, tom 1, I și II, 1927, pp.399-400

¹⁸ Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 3, ed. a II-a, Freiburg im Breisgau, 1923, p.135; Johannes Quasten, *Op.cit.*, p.210

¹⁹ Anthony Meredith Sj, *Capadocienii*, Traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sofia, București, 2008, p.223

²⁰ Tertulian, *Despre prescripția ereticilor*, 7, 9-10, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, și Prof. David Popescu, introducere, note și indici de Nicolae Chițescu, în vol. *Apologeti de limbă latină*, în col. PSB, 3, EIBMBOR, București, 1981, p.143

²¹ Constantin C. Pavel, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică*, în *Studia Basiliana* 1, Sfântul Vasile Cel Mare închinare la 1630 de ani, Ediția a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 446

întunericul? Și ce învoire este între Hristos și Veliar? Ce are a face Horatius cu Psaltirea? Dar Maro cu Evangheliile? Cicero cu Apostolul?”²²

Cealaltă tendință, care era și mai bolnăvicioasă, supraevalua cultura antică. Aceste confuzii s-au adâncit și mai tare atunci când împăratul Iulian Apostatul (361-363), a interzis în iunie 362 ca dascălii creștini să mai predea în școlile păgâne, iar tinerii creștini să nu mai studieze în aceste școli.

În acest context destul de turbure Sfântul Vasile cel Mare se hotărăște să scrie *Omilia către tineri*, despre cum pot întrebuița cu folos literatura scriitorilor eleni (*Ad adolescentes, de legendis libris Gentilium*).

Să amintim că opera omiletică a Sfântului Vasile cel Mare cuprinde: 9 omilii la Hexaemeron, 14 omilii la Psalmi și 24 de cuvântări autentice care au un conținut variat.²³ După subiectele pe care le-a tratat ele au fost împărțite în omilii dogmatice, exegetice cu caracter moral și panegirice. Ele au avut o influență mare în cadrul creștinismului, iar Rufin din Aquileia a tradus opt din ele în limba latină. Atenția și aprecierile cercetătorilor moderni s-au îndreptat mai ales asupra omiliilor *Către tineri* (XXII), *Despre Bogăție* (VI și VII), și *Despre Post* (I și II).

Omilia *Către tineri* a fost scrisă între anii 359 și 362 când trăia în mănăstirea pe care a întemeiat-o la Anisa unde primea și îndruma pe mulți tineri care veneau la el.²⁴ Un editor mai recent lansează ipoteza că această omilie ar fi adresată nepoților Sfântului Vasile cel Mare și ar fi scris-o în anul 376 sau 377.²⁵ Lucrarea are zece capitole și încă de la început a exercitat și exercită până în zilele noastre o mare influență în pedagogia creștină. A fost tradusă în siriacă și arabă. În colecția Migne apare în PG 31, 564-589, ediții mai noi: F. Boulenger, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1965, N.G. Wilson, *St. Basil, On the Value of Greek Literature*, London, 1975. În limba română a fost tradusă în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 17, Sfântul Vasile cel Mare scrieri partea întâia, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986. O nouă ediție *Părinți și Scriitori Bisericești 1 Sfântul Vasile Cel Mare Omilii și cuvântări*, Traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2009.

²² Fericitul Ieronim, *Epistola 22,29*, în vol. *Părinți și Scriitori Bisericești, Serie Nouă*, 9, Fericitul Ieronim, Epistole, Volumul I, Studiu introductiv de Constantin Răchită, trad. de Ana-Cristina Halichias, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2013, p.189

²³ Otto Bardenhewer, *Op. cit.* p. 151

²⁴ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, Universitatea Atena, *Patrologie*, Vol. II/2 *Secolul IV (Răsărit și Apus)*. Traducere de Prof. dr. Adrian Marinescu Ludwigs-Maximilian-Universität München, Editura Bizantină, București, p. 96

²⁵ N.G. Wilson, *St Basil, On the Value of Greek Literature*, London, 1975

În primul capitol al *Omiliei către tineri* Sfântul Vasile cel Mare, arată motivele care l-au îndemnat să dea aceste importante sfaturi, care vor fi de mare folos pentru cei care le vor urma: „*Multe sunt, copiilor, pricinile care mă îndeamnă să vă dau sfaturile pe care le socot cele mai bune și le cred a vă fi de folos de le veți urma.*”²⁶ Faptul că Sfântul Vasile cel Mare folosește această formulă de adresare „*copiilor*” ne arată că între el și cei care îl ascultau era o diferență însemnată de vârstă, avea autoritate în fața lor. Această autoritate era dată de mai multe motive: primul așa după cum am arătat este diferența de vârstă, urmat de experiența de viață, studiile și cultura deosebit de importantă pe care o avea, gradul de rudenie care era între Sfântul Vasile cel Mare și cei cărora li se adresează, dar mai ales dragostea neprețuită față de ei: „*Vârsta pe care o am, multele încercări prin care am trecut și participarea din destul și la bucuriile și la neplăcerile vieții, dascăli în toate, m-au făcut să am experiența lucrurilor omenești, așa că sunt în stare să arăt și celor care acum își rânduiesc viața care-i cea mai sigură cale. Prin înrudirea de fire sunt pentru voi îndată după cei ce v-au născut, și vă iubesc tot atât de mult ca și părinții voștri.*”²⁷ Ca un mare pedagog și model pentru toți dascălii, Sfântul Vasile cel Mare ne arată care sunt calitățile pe care trebuie să le aibă toți cei care vor să fie profesori: în primul rând să-i iubească pe cei care vor să-i educe, să fie bine pregătiți pentru că dascălii nepregătiți sunt: „*călăuze oarbe, orbilor; și dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă*” (Mt. 15,14), de asemenea trebuie să aibă o bună experiență de viață, dar mai ales o bună pregătire profesională, pentru a putea da de cele mai bune și folositoare învățături tinerilor.

Pentru a primi o bună educație, elevii trebuie să meargă zilnic la școală și să învețe cât mai mult. Pentru că tinerii din vremea Sfântului Vasile cel Mare mergeau la școli păgâne, iar cea mai mare parte din dascăli erau păgâni și studiau pe oamenii: „*iluștri din vechime*” el îi îndeamnă pe tineri să fie selectivi învățând de la ei numai ceea ce le este de folos: „*Să nu vă minunați, dar, dacă vă spun că prin propria mea cercetare am găsit ceva mai folositor pentru voi, care în fiecare zi mergeți la școală și sunteți împreună cu oamenii iluștri din vechime prin scrierile pe care aceștia le-au lăsat. Tocmai pentru aceasta vin să vă sfătuiesc. Că nu trebuie să dați cu totul acestor oameni cârma minții voastre, cum ați da cârma unei corăbii, și nici să-i urmați oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte.*”²⁸

²⁶ Sfântul Vasile cel Mare, Omilia a XXII-a, *Către tineri* (despre cum pot întrebuița cu folos literatura scriitorilor eleni), în vol. *Părinți și Scriitori Bisericești 1* Sfântul Vasile Cel Mare Omilii și cuvântări, Traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române București, 2009, p. 321

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*, pp. 321-322

După cum am putut vedea acest prim capitol este o introducere pentru că începând cu al doilea capitol Sfântul Vasile cel Mare le arată învățăturile pe care tinerii trebuie să le urmeze. La începutul capitolului le vorbește despre valoarea vieții, că în viața pământească cu toate bunurile ei nu facem altceva decât să ne pregătim pentru viața veșnică: „Copii, noi gândim că viața aceasta pământească n-are absolut nici o valoare și nici nu socotim și nici nu numim în general bine ceea ce se sfârșește în această viață pământească. Nici slava strămoșilor, nici puterea trupului, nici frumusețea, nici măreția, nici cinstea dată de toți oamenii, nici chiar demnitatea de împărat, în sfârșit, nimic din cele ce pot fi numite mari de oameni nu le socotim vrednice de dorit și nici nu admirăm pe cei ce le au, ci, prin nădejtile noastre, mergem mai departe și facem totul pentru pregătirea altei vieți. Susținem că trebuie să iubim și să urmărim din toată puterea cele ce ne pot ajuta la pregătirea celeilalte vieți, iar pe cele care nu țintesc spre viața aceea, să le trecem cu vederea, ca fără de valoare.”²⁹ După cum vedem și în vremea Sfântului Vasile cel Mare percepția valorilor era greșită, toate erau raportate numai la această lume, iar el îi îndeamnă pe tineri să urmeze sfaturile Evangheliei: „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă.” (Mt. 6,33). Mai departe arată diferența care este între cele două vieți și folosind o frumoasă comparație arată că pe cât este mai valoros sufletul față de trup așa este și diferența dintre cele două vieți: „Poate că v-aș arăta-o îndeajuns spunându-vă atât numai, că dacă cineva ar aduna și ar strânge cu mintea și ar strânge la un loc toată fericirea de când există oameni, ar găsi că nu poate fi egalată nici cu cea mai mică parte din bunătățile acelei vieți, ci, mai mult, toate bunurile din această lume sunt mai prejos ca valoare decât cel mai mic dintre bunurile celeilalte lumi; și sunt tot atât de departe unele de altele, pe cât de departe sunt umbra și visul de lucrurile reale. Dar, mai bine spus ca să mă folosesc de un exemplu mai potrivit, pe cât este mai de preț tuturor sufletul decât trupul, pe atât este și deosebirea dintre cele două vieți.”³⁰ Spre viața veșnică suntem călăuziți de Sfintele Scripturi, dar datorită faptului că cei cărora li se adresează Sfântul Vasile cel Mare erau prea tineri și nu puteau să pătrundă cuvintele de taină ale Sfintei Scripturi îi învață cum să se folosească de scrierile învățaților eleni, care sunt apropiate ca învățătură de cele creștine: „...trebuie să stăm cu preoții, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului. ... tot așa și noi, dacă vrem ca slava binelui să rămână neștearsă în noi, să ascultăm învățăturile sfinte și de taină după ce am fost inițiați mai întâi în literatura profană.”³¹

²⁹ Ibidem, p. 322

³⁰ Ibidem, pp. 322-323

³¹ Ibidem, p. 323

În capitolul al treilea Sfântul Vasile cel Mare caută o înrudire între cele două învățături, dar și deosebirea care există între ele pe care o putem face prin comparație atunci când evident le cunoaștem și să constatăm care este mai bună și folositoare pentru noi: „*Așadar dacă există vreo înrudire între aceste două feluri de învățături, cunoștința lor poate să ne fie de folos; iar dacă nu-i nici o înrudire, să cunoaștem deosebirea dintre ele, punându-le față în față; și nu-i puțin lucrul acesta, pentru a afla care-i mai bună.*”³²

Ca un mare pedagog Sfântul Vasile cel Mare face o frumoasă comparație între cele două învățături: „*După cum însușirea proprie a unui pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele, care se mișcă pe ramuri, dau pomului oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul: fructul lui este mai cu seamă adevărul; dar nu-i lipsit de frumusețe dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa precum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă.*”³³ Mai departe aduce ca exemplu pe Moise arătând că este cunoscut de către mulți datorită înțelepciunii sale. Ne arată că și Moise la început a fost un bun cunoscător al învățăturilor profane și după aceea s-a apropiat de învățăturile divine: „*...s-a apropiat de contemplarea Celui ce este numai după ce și-a antrenat mintea cu învățăturile egiptenilor.*”³⁴ De asemenea ne dă un alt exemplu pe profetul Daniil, care la început a cunoscut bine învățăturile caldeilor și după aceea „*s-a apropiat de învățăturile dumnezeiești.*”³⁵

În capitolul patru îi învață pe tineri cum trebuie să folosească înțelepciunea profană ce să aleagă din învățăturile poeților și a scriitorilor, cum să se ferească de minciunile oratorilor, pentru că noi ca și creștini trebuie să propovăduim adevărul, să se ferească de viciile pe care le practicau zeii păgâni, să se înobileze cu virtutea și să condamne viciul: „*La zei, fratele se răscoală împotriva fratelui, tatăl împotriva copiilor, iar aceștia la rândul lor duc război neîmpăcat părinților lor. Cât privește adulterele zeilor, amorurile și împreunările lor în văzul tuturor, dar mai cu seamă destrăbălările lui Zeus, corifeul și șeful tuturor zeilor, după cum spun ei, de care e rușine să le spui chiar despre animale, să le lăsăm pentru actorii de pe scenă.*”³⁶ În ceea ce privește modul în care trebuie să se folosească de aceste scrieri, Sfântul Vasile cel Mare face o frumoasă comparație cu albinele, îndemnându-i să urmeze exemplul lor: „*Vom primi însă acele scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul. După cum celelalte ființe se bucură numai de mirosul sau de culoarea florilor, dar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii*

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*, p. 323-324

³⁴ *Ibidem* p. 324

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem* p. 325

care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și mirosul pot să scoată din ele și un oarecare folos pentru suflet. Așadar, după exemplul albinelor, trebuie ca și noi să luăm parte la scrierile autorilor profani; căci acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l depășim. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa, în astfel de scrieri, să culegem tot ceea ce ne este folositor și să ne ferim de ce este vătămător.³⁷

În capitolul cinci continuă să-i îndemne pe tineri la practicarea virtuții aducând alte exemple de la scriitorii profani. Le spune că trebuie să se învețe de tineri să practice virtutea pentru că: „Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor a unei familiarități și obișnuințe cu virtutea, pentru că, datorită frăgezimii vârstei, învățăturile unor astfel de oameni se imprimă adânc și rămân neschimbate pentru totdeauna.”³⁸

Amintește de Hesiod (renumit poet grec, din sec. al VIII-lea î.d. Chr.), care în poemele sale *Munci și zile* a urmărit să-i îndemne pe tineri la practicarea virtuții, chiar dacă acest efort pare de multe ori că este greu, în comparație cu cel care duce la viciu și este mult mai ușor: „După părerea mea, Hesiod n-a spus cu alt scop aceste cuvinte decât ca să ne îndemne la virtute, să ne sfătuiască să fim buni și să străbatem calea virtuții fără să ne moleșim în fața greutăților înainte de a ajunge la sfârșit. Iar dacă și un alt scriitor a lăudat virtutea la fel cu Hesiod, să primim cuvintele lui, că ne duc la același scop.”³⁹

De asemenea, este amintit și Homer (poet, epic grec din sec. al IX-lea î.d. Chr), autorul *Iliadei* și *Odiseei* că laudă în operele sale virtutea: „Am auzit pe un bun interpret al scrierilor poezilor spunând că întreaga operă a lui Homer este o laudă a virtuții și că toată poezia lui, în afară de ceea ce este secundar, duce la virtute.”⁴⁰ Acest bun interpret despre care vorbește aici Sfântul Vasile cel Mare este celebrul profesor de retorică Libaniu care a fost dascălul său și cu care a păstrat legătura și a corespondat cu el și după finalizarea studiilor sale în Epistolele 335-359.⁴¹

Sfântul Vasile cel Mare laudă virtutea spunând că ea este mai valoroasă decât bunurile materiale, pentru că acestea nu sunt statornice, pe când virtutea este singurul bun care nu se pierde: „Bunurile celelalte nu aparțin mai mult celor care le au decât celor care întâmplător le dobândesc pe urmă, pentru că se mută când ici, când colo, ca la jocul cu zarul. Singurul bun care nu se pierde este virtutea; rămâne

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem*, p. 326

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 326-327

⁴¹ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Op.cit.*, p. 94

atât celui în viață, cât și celui căruia i s-a sfârșit viața."⁴² Pentru a întări și mai bine această afirmație citează și din Solon (unul dintre cei șapte înțelepți ai Greciei, a fost legislator, om de stat, poet și filosof și a trăit între anii 640-558 î.d. Chr.): „*De aceea mi se pare că despre bogați a spus și Solon cuvintele acestea:< Dar noi nu vom schimba cu ei Virtutea pe bogăție, pentru că virtutea este statornică, Pe când averile le au când unul, când altul dintre oameni>.*"⁴³

Sfântul Vasile cel Mare continuă și în capitolul al șaselea să arate că toți scriitorii renumiți au lăudat virtutea și de aceea ei sunt demni de crezare, iar cel mai important este ca virtutea să fie pusă în practică: „*Aproape toți scriitorii renumiți prin înțelepciunea lor au lăudat, fiecare după puterea lui, în scrierile lor, mai mult sau mai puțin virtutea. Acestor scriitori se cade să le dăm crezare și să căutăm să punem în practică cuvintele lor. Acela-i înțelept la care înțelepciunea este întărită de fapte, care nu se mărginește la cuvinte <ca cel care se mută din loc în loc ca umbra>*"⁴⁴ Mai departe condamnă Sfântul Vasile cel Mare caracterul duplicitar al celor care vor să pară virtuoși, dar nu sunt în realitate decât niște prefăcuți și citează din Euripide (poet tragic grec, care a trăit între anii 480-406 î.d. Chr.), dar și din marele filosof grec Platon (424-348 î.d. Chr., elevul lui Socrate și dascălul lui Aristotel): „*Și fiecare e în dezacord cu sine dacă viața nu-i la fel ca vorbele; va spune oare împreună cu Euripide: <Limba a jurat, dar mintea la jurământ n-a luat parte>? Va căuta să pară bun, fără să fie? Și e culmea nedreptății, de trebuie să dăm crezare cuvintelor lui Platon, < să pari drept fără să fii.>*"⁴⁵

În capitolul al șaptelea, Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe tineri să citească aceste scrieri care le dau sfaturi bune și să urmeze exemplul acelor care au practicat virtutea: „*Să primim, deci, acele scrieri care ne sfătuiesc spre bine. Să nu ne lipsim însă nici de folosul pe care îl putem avea din faptele mari ale bărbaților din vechime, ajunse la noi fie prin viu grai, fie păstrate în scrierile poezilor sau scriitorilor.*"⁴⁶

Mai departe continuă să dea exemple *din faptele mari ale bărbaților din vechime*. Arată cum Pericle (495-429 î. d. Chr., a fost general, om de stat atenian și orator. Secolul său a fost considerat ca cel mai strălucit din istoria Greciei și a fost numit secolul lui Pericle), care a fost insultat toată ziua în piață nu s-a mâniat și nici nu s-a răzburat pe cel care l-a insultat. De asemenea filosoful Euclide (450-380 î.d. Chr. a fost discipol a lui Socrate) nu s-a mâniat pe cel care l-a amenințat cu moartea și s-a jurat, ci mai mult s-a împăcat cu el și l-a făcut să nu mai fie mânios.

⁴² Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, Op. cit.*, p.327

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*, p.329

⁴⁵ *Ibidem*, p.329

⁴⁶ *Ibidem*, p.330

Amintește și de filosoful Socrate (490-399 î.d.Chr.), care nu a ripostat atunci când a fost lovit peste față fără milă și aceasta de s-a umflat că nu se mai putea vedea din cauza rănilor. După ce dă aceste exemple de virtute ale păgânilor Sfântul Vasile cel Mare spune: „*Cel care s-a instruit mai dinainte cu aceste fapte nu va mai spune că poruncile evanghelice sunt cu neputință de îndeplinit*”⁴⁷ Este remarcabil exemplul dat cu împăratul Alexandru cel Mare (356-323 î.d.Chr.), care a fost fiul lui Filip regele Macedoniei, dar și discipolul lui Aristotel. Iată cum îl dă Sfântul Vasile cel Mare ca model de virtute, pentru că în anul 333 î.d.Chr. când Alexandru cel Mare îl învinge pe Darius regele perșilor (335-330 î.d.Chr.) avea 23 de ani: „*Nu voi trece cu vederea fapta lui Alexandru care, luând roabe pe fiicele lui Darius, vestite prin frumusețea lor, nici n-a vrut să le vadă măcar, că a socotit rușinos ca cel care a biruit pe bărbați să fie biruit de femei.*”⁴⁸

Sfântul Vasile cel Mare la începutul capitolului opt, le readuce aminte tinerilor că trebuie să știe să facă deosebire între învățăturile scriitorilor și să le aleagă doar pe acelea care sunt folositoare sufletului: „*Dar să ne întoarcem iarăși la cele ce spuneam la început. Nu trebuie să primim fără deosebire toate învățăturile scriitorilor, ci numai pe acelea care sunt folositoare. Că e rușinos să ne ferim de mâncărurile vătămătoare, dar să nu spunem nici un cuvânt de învățăturile care ne hrănesc sufletul, ci, ca un șuvoi să târâm și să băgăm în noi tot ce ne iese în cale.*”⁴⁹ Pentru a înțelege și mai bine Sfântul Vasile cel Mare le dă mai multe exemple: căpitanul corabiei știe să o stăpânească pe aceasta împotriva vânturilor, arcașul aruncă cu săgeata într-o țintă, fierarul și dulgherul au un scop în meseria lor. Așadar după ce le dă tinerilor aceste exemple care au un scop trecător, încearcă să-i responsabilizeze și mai mult în ceea ce privește scopul vieții lor: „*Putem noi oare să rămânem în urma acestor meșteșugari când este vorba să urmărim scopul nostru? Nu se poate ca meșteșugarii să aibă un scop al muncii lor, iar viața omenească să nu aibă nici un scop, în vederea căruia trebuie să facem și să spunem totul dacă nu vrem să ne asemănăm cu animalele. Dacă am face astfel, am fi ca niște corăbii fără leș, mintea nu ne-ar sta la cârma sufletului nostru și-am fi purtați în viață le întâmplare, în sus și în jos.*”⁵⁰ Continuă să le dea exemple din întrecerile sportive, din cele muzicale arătându-le cu exemple cât de mult se antrenează, câte sacrificii fac pentru un premiu foarte neînsemnat: „*Pentru că am amintit de coroane și de atleți, trebuie să vă spun că atleții se supun la mii și mii de oboseli ca să-și mărească prin tot felul de mijloace puterea lor trupească; transpiră tare din pricina greutateților exercițiilor gimnastice, capătă multe răni în locurile de exerciții, țin dietă, nu*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 331

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*, p. 332

⁵⁰ *Ibidem*

cea mai plăcută, ci aceea hotărâtă de instructorii lor, și încă multe alte osteneli; și, ca să nu lungesc vorba, trăiesc în așa chip, încât viața dusă de ei înainte de întreceri este un exercițiu în vederea întrecerilor. După toate aceste pregătiri, se dezbracă pentru a intra în stadion, aici suferă totul și-și pun viața în primejdie, ca să primească o coroană de măslin sau de țelină sau de altă plantă de acest fel și ca să fie strigați de un crainic învingători.”⁵¹ Mai departe Sfântul Vasile cel Mare arată care sunt cununile vieții veșnice, valoarea și numărul lor, iar pentru a le putea obține nu trebuie să ne lenevim: „Dar noi, căroră ne stau înainte cununile vieții veșnice, atât de minunate în număr și măreție, încât nu pot fi rostite prin cuvânt, le vom putea lua oare cu o singură mână, dormind pe ambele urechi și ducând o viață fără nici o socoteală? Dacă ar fi așa atunci lenevia ar avea mare trecere în viață.”⁵² Pentru a putea beneficia de aceste cununi și bunătăți nemărginite, care nu au comparație cu bunurile din această lume, nu trebuie să fim leneși, ci dimpotrivă să ne străduim din toate puterile noastre ca să ne putem bucura de ele, iar la judecata viitoare să nu fim pedepsiți: „Da, abia după ce am trecut prin multe greutăți ajungem să dobândim acele bunătăți despre care vă spuneam mai înainte că nu pot fi egalate de nici unul din bunurile pământești. Nu trebuie, dar, să ne lenevim, nici să schimbăm speranțele cele mari cu un trai ușor, de scurtă durată, dacă nu voim să fim făcuți de ocară și să fim pedepsiți nu în viața aceasta, aici, de oameni (deși și acest lucru nu e de mică importanță pentru un om cu judecată sănătoasă), ci la judecata viitoare.”⁵³

Ca un fin psiholog și bun pedagog, Sfântul Vasile cel Mare se gândește că unii vor fi bulversați și astfel se vor întreba ce să facă. De aceea la începutul capitolului al nouălea ne îndeamnă să acordăm o cu grijă cu totul aparte pentru suflet, iar de trup să ne îngrijim atât cât are nevoie pentru existența sa.

„- Ce vom face deci?, ar putea să mă întrebe cineva.

Ce altceva decât să ne îngrijim de suflet, eliberându-ne de toate celelalte griji.

Trebuie dar, să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului, însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul filosofiei, ca dintr-o închisoare, de legătura cu patimile trupului, ca să facem în același timp și trupul stăpân peste patimi.”⁵⁴ Mai departe spune Sfântul Vasile cel Mare că poftele trupesti nu trebuie satisfăcute. Astfel stomacul nu trebuie îmbuibat cu cele mai plăcute mâncăruri, ci să ne îngrijim să mâncăm atât cât avem nevoie fără a face abuzuri, a nu ne îngriji în

⁵¹ *Ibidem*, pp.333-334

⁵² *Ibidem*, p.334

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 335

mod exagerat de aranjarea părului, dar și de hainele scumpe: „A te îngriji de aranjatul părului și de haine mai mult decât e necesar este după cuvântul lui Diogene, fie o faptă de om necugetat, fie o faptă de om ticălos. A căuta să fii elegant și a fi numit de alții elegant socot că este tot atât de rușinos ca și a trăi în desfrâu sau a strica altora casele. Este oare vreo deosebire pentru un om cu mintea sănătoasă dacă îmbracă o haină scumpă sau una ieftină, atâta vreme cât și una și alta îl apără iarna de frig și vara de căldură? Tot așa și în celelalte nu trebuie să ne îngrijim mai mult decât e necesar și nici să purtăm grijă de trup mai mult decât e bine pentru suflet. Pentru un bărbat care poartă cu adevărat acest nume, este tot atât de rușinos a fi elegant și iubitor de trup, ca și a fi înclinat în chip nevrednic spre orice altă patimă. A-ți da silința ca trupul să fie mult prea îngrijit, înseamnă a nu te cunoaște pe tine însuși și a nu înțelege porunca înțeleaptă, care spune că nu ceea ce se vede este omul; și este nevoie de mai multă înțelepciune, cu ajutorul căreia fiecare din noi, oricare, ajunge să se cunoască pe el însuși.”⁵⁵ Un asemenea comportament îl au cei care nu au sufletul curat. Purificarea sufletului se face prin paza celor cinci simțuri: „Ochii să nu se desfete cu spectacolele prostesti ale scamatorilor sau cu privirea trupurilor, prin care intră în suflet ghimpele plăcerii, iar urechile să nu primească în suflet cântece de rușine. Din niște cântece ca acestea se nasc de obicei patimile, odrasle ale josniciei și ale umilirii; noi însă trebuie să urmărim alte cântece, care sunt mai bune și ne fac mai buni; de acestea folosindu-se și David, poetul sfintelor cântări, a slobozit pe împăratul Saul, după cum se spune, de duhul cel rău.”⁵⁶

De această purificare trebuie să beneficieze și celelalte simțuri: mirosul, pipăitul și gustul: „De asemenea, mă rușinez să mai spun că trebuie oprită parfumarea aerului cu felurite mirodenii plăcute la miros, ca și ungera trupului cu parfumuri. Ce altceva aș putea spune despre porunca de a nu urmări plăcerile care vin de pe urma pipăitului și gustului decât că aceste plăceri silesc pe cei ce se îndeletnicesc cu căutarea lor să trăiască întocmai ca animalele, robiți pântecelui și celor de sub pântece? Într-un cuvânt, cel care nu vrea să se îngroape în plăcerile lui ca într-o mocirlă, trebuie să disprețuiască trupul și să se îngrijească de el atât cât este necesar, ca să poată, după cum spune Platon, sluji înțelepciunii.”⁵⁷

După cum vedem Sfântul Vasile cel Mare pune mare accent pe virtutea înțelepciunii, pentru că aceasta ne ajută să trecem mai ușor peste ispitele acestei lumi. Cu ajutorul rațiunii luminate de harul divin putem controla și stăpâni mai bine patimile trupului: „Se cuvine să facem cu totul dimpotrivă: să stăpânim și să înfrâ-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 335-336

⁵⁶ *Ibidem*, p. 336

⁵⁷ *Ibidem*

năm trupul, cum înfrânăm pornirile furioase ale unui animal, iar tulburările pricinuite în suflet de trup să le domolim, atingându-le cu rațiunea ca și cu un bici. Să nu disprețuim rațiunea dând frâu liber plăcerii, ca rațiunea să fie târâtă cum este târât un vizitiu de niște cai greu de stăpânit.”⁵⁸ Mai departe Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre bogăție, încercând să ne învețe că nu trebuie să adunăm mai mult decât avem nevoie, să nu ne punem viața și libertatea în primejdie din cauza acestei patimi: „Cei care depășesc hotarul trebuinței se aseamănă cu cei care alunecă în jos, care nu se pot opri din căderea lor pentru că n-au de ce se prinde; ci, cu cât adună mai multe bogății, cu atât au nevoie de mai mult pentru împlinirea poftelor lor, potrivit cuvintelor lui Solon, fiul lui Exekestides, care a spus: <Oamenii nu au o margine în pof-ta lor după averi>. Trebuie să cităm și cuvintele dascălului Theognis, care a spus: <Nu-mi place și nici nu doresc să fiu bogat. Ci să trăiesc cu puține, slobod de orice necaz.>”⁵⁹

Ca un bun părinte și un dascăl care își iubește discipolii Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă să se ferească de lingușeală, slugărnicie, viclenie, fățărnicie, dar și de dorința de gloria deșartă a acestei lumi: „Dar poate că vom disprețui bogăția și vom nesocoti plăcerile simțurilor! Vom urmări lingușeala și slugărnicia și vom imita viclenia și fățărnicia vulpii lui Arhiloh? Nu! Omul înțelept trebuie să fugă cât mai mult de dorința de a trăi pentru glorie și de a face pe placul mulțimii; trebuie să-și facă rațiunea conducătoare vieții, încât chiar de-ar trebui să se împotrivescă tuturor oamenilor, chiar de-ar fi să rămână fără glorie și să-și pună viața în primejdie pentru bine, să nu prefere nimic celor recunoscute de el ca bune.”⁶⁰

Sfântul Vasile cel Mare la începutul capitolului al zecelea, le spune tinerilor că toate faptele virtuții le vor învăța mai bine din scrierile sfinte, pentru că învățătura profană este o primă treaptă în acest urcuș pe calea virtuții: „Dar toate acestea le vom învăța mai bine din scrierile noastre. Cele spuse acum sunt numai o schiță a virtuții, scoasă din lucrările scriitorilor profani. Cei care strâng cu grijă folosul din fiecare lucru, adaugă, ca fluviile cele mari, din toate părțile multe la cele ce au. Cuvintele spuse de poet: <Adună puțin câte puțin> nu se referă atât la creșterea bogăției, cât la înmulțirea cunoștințelor. Când fiul lui Bias (unul din cei șapte înțelepți ai Greciei, sec. al VI-lea î.d.Chr.) a plecat în Egipt și l-a întrebat pe tatăl său ce să lucreze spre a-i face cât mai multă plăcere, Bias i-a spus: <Adună merinde pentru bătrânețe.> Bias a numit virtutea merinde, dar i-a pus hotare mici, că a mărginit folosul virtuții numai la viața aceasta pământescă.”⁶¹

⁵⁸ *Ibidem*, p. 337

⁵⁹ *Ibidem*, p. 338

⁶⁰ *Ibidem*, p. 339

⁶¹ *Ibidem*, pp. 339-340

Toate aceste exemple pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a dat tinerilor din învățătura profană au avut ca scop virtutea, dar la ei ea a fost legată doar de această viață pământească. De aceea la sfârșitul acestei omilii îi îndeamnă cu dragoste părintească să strângă în timpul acestei vieți merinde pentru viața viitoare: „*Pentru această viață veșnică v-aș îndemna să strângeți merinde, mișcând, după cum spune proverbul, orice piatră de unde ați putea avea folos. Să nu ne temem că e greu și că e nevoie de osteneală! Să ne aducem aminte de înțeleptul care ne-a sfătuit că trebuie să alegem viața cea mai bună și să facem fapte de virtute, cu nădejdea că obișnuința va face plăcută o viață ca aceasta. E rușinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căința nu ne mai folosește.*”⁶²

După cum am văzut din cele prezentate mai sus, în acest mic tratat Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe tineri cu dragoste părintească, să nu respingă scrierile autorilor păgâni, datorită faptului că în ele sunt și învățături valoroase, care pot contribui la afirmarea și dezvoltarea vieții creștine. Pentru a putea lectura și înțelege corect scrierile sfinte este nevoie de o minte pătrunzătoare, ageră și bine exercitată. De aceea cunoașterea scrierilor profane, ascut mintea tinerilor, îi deprinde să nu rămână la suprafață, ci să pătrundă în profunzime.

De asemenea, cunoașterea culturii profane pune la îndemâna tinerilor multe și variate mijloace formale menite să-i ajute ca ei să prezinte adevărul revelat în expuneri cât mai frumoase și atractive. Nu trebuie neglijat faptul că tinerii în scrierile profane găsesc îndrumări bune pentru practicarea virtuții, dar mai ales pentru combaterea și respingerea viciilor.⁶³ Cu toate că Sfântul Vasile cel Mare nu a pus în toată extensiunea și cu toată gravitatea problema raportului dintre literatura păgână și învățătura creștină pe care o consideră rezolvată în practică, în secolele II și III,⁶⁴ totuși nu putem să nu recunoaștem marele merit de a fi stabilit în această scriere modul de folosire a culturii antice de către creștini.

În concluzie putem afirma pe bună dreptate că *Omlilia către tineri* este un model de educație și cultură pentru tineri, dar și pentru dascăli. Am văzut că el a fost acela care a încercat să creeze un nou mod de gândire, o altfel de școală. Dacă privim în ansamblu acest tablou al școlii pe care a reușit să o gândească și să o realize-

⁶² *Ibidem*, p. 340

⁶³ Preot Dumitru Belu, *Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare*, în *Studia Basiliana* 1, Sfântul Vasile Cel Mare închinare la 1630 de ani, Ediția a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, pp. 382-383

⁶⁴ Aimé Puech; *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu' à la fin du IV siècle*, tome III, Paris, 1930, p. 277

ze Sfântul Vasile cel Mare, am putea afirma cu toată responsabilitatea că arhiepiscopul capadocian este în mare măsură un precursor al învățământului modern.⁶⁵

Cu certitudine că Sfântul Vasile cel Mare reprezintă un model de educație și cultură pentru fiecare dintre noi, dar mai ales pentru tinerii de azi. El a fost acela care a știut să trăiască adevărata „filosofie”, „*Viața în Christos*” dorința de a îmbrățișa virtuțile și ascetismul creștin.

⁶⁵ Călin Ioan Dușe, *Importanța familiei în scrierile Sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz*, în *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz*, simpozion internațional, coordonator științific Pr. lect. univ dr. Călin Ioan Dușe, Editura Galaxia Gutenberg, Oradea 2013, pp.125-129

BISERICA – SACRAMENT AL MÂNTUIRII: CONTRIBUȚIA LUI KARL RAHNER

JEAN NEDELEA*

ABSTRACT. *The Church – Sacrament of Salvation: Karl Rahner’s Contribution.* This article presents the vision of the famous Jesuit theologian Karl Rahner (1904-1984) on the sacramental dimension of the Church, insisting on the notion of the Church as source and result of the Sacraments. As an extension and historical presence of the Body of Christ, the source of sanctity, the Church has been termed universal Sacrament, original Sacrament, and fundamental Sacrament of salvation, respectively. From the pierced side of Christ – the original Sacrament, was born the Church – the fundamental Sacrament, and from it stemmed the particular Sacraments – through which the life of God is extended into the life of people, and the sanctifying salvific grace is bestowed upon the world.

Keywords: *Karl Rahner, Christ, Church, grace, Sacrament, sign, symbol, „opus operatum”, „opus operantis”, salvation.*

REZUMAT. *Biserica – sacrament al mântuirii: contribuția lui Karl Rahner.* Articolul acesta prezintă viziunea celebrului teolog iezuit Karl Rahner (1904-1984) despre dimensiunea sacramentală a Bisericii, insistând asupra Bisericii ca sursă și rod al Sacramentelor. Ca extensiune și prezență în istorie a Trupului lui Cristos, din care a izvorât lumii sfințenia, Biserica a fost numită Sacrament universal, Sacrament originar, respectiv Sacrament fundamental al mântuirii. Din coasta străpunsă a lui Isus Cristos – Sacramentul originar, s-a născut Biserica – Sacramentul fundamental, din care au țâșnit apoi Sacramentele particulare, Sacramente prin care viața lui Dumnezeu trece în viața oamenilor, iar harul sfințitor se revarsă salvific asupra lumii.

Cuvinte-cheie: *Karl Rahner, Cristos, Biserică, har, Sacrament, semn, simbol, „opus operatum”, „opus operantis”, mântuire.*

* Pr. asist. univ. dr., Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”.
Email: jeannedelea@yahoo.de

Introducere

Promotorii concepției despre Biserică – Sacrament universal al mântuirii au fost mai mulți teologi germani ai secolului XIX: H. Klee, J. Ev. Kuhn, H. H. Oswald, M. J. Scheeben etc. În secolul XX, viziunea sacramentală despre Biserică a fost reluată și aprofundată mai întâi în spațiul de limbă franceză, prin H. de Lubac (care scria în 1938: „Dacă Cristos este Sacramentul lui Dumnezeu, Biserica este Sacramentul lui Cristos pentru noi”), Y. de Montcheuil și Y. Congar¹. O aprofundare deosebită a ecleziologiei sacramentale însă datorăm unor teologi de limbă germană și olandeză: O. Semmelroth² și K. Rahner, respectiv P. Smulders³ și E. Schillebeeckx⁴. W. Kasper semnală că în teologia europeană anterioară Conciliului II Vatican se impusese deja înțelegerea Bisericii ca Sacrament al mântuirii. Tot el afirmă că, în textul despre Biserică al Comisiei pregătitoare a Conciliului amintit, scris de S. Tromp (principalul redactor și al Enciclicii *Mystici corporis*), lipsea totuși viziunea sacramentală despre Biserică. Mai mulți episcopi vor solicita însă includerea acestei viziuni în documentele conciliare (între care Döpfner, Lercaro, Suenens, Volk, König, Montini și alții). Așa se explică faptul că, în câteva dintre decretul conciliare (*Lumen Gentium* 1, 9, 48; *Gaudium et Spes* 42, 45; *Ad Gentes* 1, 5; *Sacrosanctum concilium* 5, 26), Biserica este prezentată ca „universale salutis sacramentum”⁵.

Se știe că un rol deosebit de important în includerea în Constituția conciliară *Lumen Gentium* a viziunii despre Biserică – Sacrament universal al mântuirii l-au avut câțiva experți conciliari germani, dintre care K. Rahner, O. Semmelroth, A. Grillmeier și Episcopul H. Volk⁶. Prin introducerea acestei perspective sacramentale în ecleziologia Conciliului se dorea părăsirea unei concepții pietrificate, unilaterale și înguste despre Biserică, cultivată mult timp de teologia scolastică tradițională⁷.

¹ Cf. B. Sesboüé, *Karl Rahner*, Paris 2001, 95; W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, Paris 1990, 347.

² O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953.

³ P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, în: *De Ecclesia* I, G. Baraüna (Hrsg.), Freiburg 1966, 289-312.

⁴ E. Schillebeeckx, *Christus - Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz ²1965.

⁵ Cf. W. Kasper, *La théologie et l'Eglise*, Paris 1990, 344; N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt, Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»*, Freiburg i. Br. 1982, nota 16, 386-387.

⁶ Pentru contribuția lor la ecleziologia Conciliului II Vatican, dar, în special, a lui Rahner, vezi G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001. G. Wassilowsky observa că ideea de Biserică Sacrament universal al mântuirii va sta în centrul atenției grupului de experți conciliari germani amintiți. (*Ibidem*, 5)

⁷ Kasper, *La théologie et l'Eglise* 346. După opinia cardinalului Kasper, prin folosirea conceptul de „Sacrament al mântuirii”, Conciliul Vatican II va reuși să înfățișeze chipul tainic al Bisericii ascuns dincolo de chipul ei văzut și să depășească, astfel, triumfalismul, clericalismul și juridismul. (*Ibidem*, 352).

Biserica – Sacrament originar sau Sacrament fundamental al mântuirii?

În elaborarea eclesiologiei sale, Rahner a trebuit să evite atât materialismul sau istoricismul, cât și spiritualismul eclesiologic. Dacă, în primul caz, Biserica ar fi doar văzută, în cel de al doilea ar fi doar nevăzută. Cum poate fi păstrat însă echilibrul între Biserica văzută și nevăzută, între Biserica instituție și Biserica eveniment a fost o provocare la care celebrul teolog și-a propus să răspundă încă din primele sale studii de eclesiologie. Cheia pentru păstrarea acestui echilibru a fost aflată de Rahner în conceptul de „sacrament”⁸ (*Sakrament*). Pornind de la acest concept, celebrul teolog a făcut trei constatări: 1. Cristos este Sacramentul lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor, Sacramentul originar/primordial (*Ursakrament*)⁹; 2. Biserica este Sacramentul originar, fiind prezența permanentă în spațiu și timp a Cuvântului întrupat; 3. Instituirea Sacramentelor particulare (*Einzelsakramenten*) face parte din actul întemeierii Bisericii în misterul lui Cristos¹⁰. În fiecare dintre cele trei enunțuri este evidentă dimensiunea cristologică. În fapt, în demersul său eclesiologic, Rahner a pornit de la autocomunicarea plenară și eshatologică a lui Dumnezeu în Isus Cristos pentru mântuirea lumii. Dintru început, lumea este orientată către Cristos și își află împlinirea în Crucea și Învierea Sa. Realitatea lumii și realitatea creștină a mântuirii este, prin urmare, cristică și sacramentală¹¹.

După opinia lui J. Kittel, Rahner a vorbit despre Isus – Sacrament originar pornind de la antropologia metafizică dezvoltată în lucrarea sa de tinerețe *Hörer des Wortes / Asculțător al Cuvântului* (1941). „Logosul lui Dumnezeu, întrupat în Isus Cristos, este apariția concretă a istoriei lui Dumnezeu într-o istorie individuală umană și astfel semnul văzut al iubirii și al harului lui Dumnezeu”¹². Această apariție a lui Dumnezeu – conformă premizelor antropologiei metafizice – s-a concretizat în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Umanitatea lui Cristos, asumată prin Întrupare, răscumpărată apoi și sfințită prin Cruce și Înviere, este, așadar, baza întregii

⁸ Cf. R. Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1997, 18.

⁹ Contribuția lui Rahner la teologia sacramentală a fost publicată în *Sämtliche Werke* 18: *Leiblichkeit der Gnade: Schriften zur Sakramentenlehre* (2003).

¹⁰ Cf. Sesboüé, *Karl Rahner* 95.

¹¹ K. Rahner, *Sämtliche Werke (SW)*, Bd. 20, K. Lehmann, J. P. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler (Hrsg.), Benzinger Verlag, Solothurn/Düsseldorf, Herder Verlag, Freiburg i. Br., 1995, 201. Pe coordonată cristic-sacramentală, teologia lui Rahner este profund înrădăcinată în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul. Pentru detalii, vezi B. Bingaman, Karl Rahner and Maximus the Confessor: Consonant Themes and Ecumenical Dialog, în: *The Heythrop Journal*, LV (2014), 353-363 și H. Stickelberger, *Freisetzung der Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner*, în: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, F. Heinzer, C. Schönborn (Hrsg.), Freiburg, 2-5 septembre 1980, Freiburg/Schweiz 1982, 375-384.

¹² J. Kittel, *Kirche als Ereignis. Ereignis: Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 2010, 216.

sacramentalități și cea care conferă Sacramentelor – pe un larg fond antropologic – caracterul de semn¹³. În calitatea ei de Trup, Biserica face prezentă divino-umanitatea lui Cristos și rămâne, astfel, pentru noi Sacramentul prezenței lui Cristos, Sacrament prin care suntem părtași nu doar umanității îndumnezeite a Domnului nostru, ci și dumnezeieștii firi¹⁴.

Elaborat în relație cu tainele particulare, termenul „sacrament” a fost considerat de Rahner cel mai adecvat pentru a reda prezența lui Dumnezeu în Biserica Sa. O vreme, teologul iezuit nu a simțit nevoia să atribuie acest termen lui Isus, pentru că nu considera că este necesar un semn-mijlocitor între Dumnezeu și om, Isus fiind Dumnezeu-Omul. Din 1942 însă, Rahner a început să vorbească despre Isus Cristos ca despre Cuvântul sacramental *strict*, semnul care face prezentă voința universală de mântuire a lui Dumnezeu¹⁵. Arătarea lui Dumnezeu în Isus Cristos este înfățișată prin Cuvânt și în acest sens cuvântul aparține Sacramentului originar.

Mai mult chiar, Cuvântul este Sacramentul originar prin excelență. Așa cum observa R. Lennan, umanitatea lui Isus este un simbol pentru divinitatea Sa, este realitatea simbolică prin excelență. Realitatea umană finită devine simbol pentru realitatea divină infinită¹⁶. Prin viața, moartea și învierea Sa, Cristos a realizat mântuirea lumii în Trupul Său și de aceea Biserica, ea însăși Trupul Domnului, este „sacramentul originar universal al mântuirii”. Din umanitatea îndumnezeită a lui Cristos se revarsă apoi asupra lumii Duhul și harul divin. De aceea, se poate afirma că Duhul Sfânt este – dintru început și pentru totdeauna – Duhul lui Cristos și că harul se descoperă lumii în „forma lui Cristos”¹⁷. În umanitatea Sa concretă, Isus Cristos este Sacramentul originar al harului divin, respectiv Simbolul real absolut (*absolutes Realsymbol*) al harului¹⁸. Între Cristos și har nu există doar o relație exterioară (Cristos fiind cauza procurării lui), ci și una interioară, căci harul este, chiar în structura

¹³ L. Lejssen, La contribution de Karl Rahner (1904-1984) au renouvellement de la sacramentaire, în: *Questions Liturgiques Studies in Liturgy*, vol. 75, 1-2/1994, 84-102, aici 96.

¹⁴ Kittel, *Kirche als Ereignis* 216-217.

¹⁵ Cf. Lejssen, La contribution de Karl Rahner (1904-1984) au renouvellement de la sacramentaire 87; Kittel, *Kirche als Ereignis* 312.

¹⁶ Cf. Lennan, *The ecclesiology of Karl Rahner* 21, 22.

¹⁷ K. Rahner, *Tratatul fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism (TF)*, trad. de Marius Taloș, Târgu-Lăpuș 2005, 455; K. Rahner, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, în: *SW* 22 1b, 899; Cf. și Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 283.

¹⁸ Despre Cristos ca *Ursakrament* și *Realsymbol* la Rahner, vezi Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 281-283, 426-427; J. H. P. Wong: *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome 1984, 255-262; S. Pemsel-Maier, Rechtfertigung durch Kirche?, *Echter*, 1991, 69; B. Kleinschwärzer-Meister, *Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*, Münster 2001, 311-313; U. Möbs, *Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung*, Paderborn 1992, 72-78.

sa intimă, în formă cristică. Cristos este, prin urmare, forma originară, definitivă și istorică a harului divin. La rândul ei, Biserica este prezența continuă a harului pe care Cristos l-a dăruit sacramental lumii¹⁹.

Pornindu-se de la modul în care Rahner a evidențiat prezența sacramentală a harului în lume și de la modul în care a înțeles sacramentalul, în general, s-a vorbit chiar despre o „revoluție copernicană” în teologia sacramentală catolică²⁰. Teologul german a refuzat „vechiul mod” de a înțelege sacramentalul, întrucât era legat de un spațiu sacru (templul), diferit de spațiul profan, ca și de anumite rituri. Pentru el, în schimb, harul divin se revarsă până în cele mai fine „capilarități” ale existenței și de aceea se poate vorbi de o istorie a prezenței „cosmice” a harului. Harul rămâne prezent și lucrător în lume, ca într-o liturghie cosmică, și de aceea nu se mai poate vorbi despre o lume profană²¹. Sacramentele „sunt harul într-o transparență explicită”, „înseși formele manifestării harului” și de aceea, „Liturghia Sacramentelor plasează omul în dinamica lumii binecuvântate, în adâncimea autocomunicării lui Dumnezeu în istoria mântuirii, pe calea împlinirii finale. [...] Astfel, Sacramentele sunt trăite în comunitatea eclesială ca realizările cele mai înalte ale Bisericii ca Sacrament fundamental”²².

În comentariul pe care-l face Enciclicii *Mystici Corporis*, Rahner numește Biserica, pentru prima dată, „Sacrament originar” (*Ursakrament*)²³ în 1947. (Era deja cu șase ani înaintea celebrei lucrări a lui O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament / Biserica – Sacrament originar!*). În scrierile sale timpurii, el folosea, în mod repetat,

¹⁹ Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 426; M. C. McEnroy, *The Church as Sacrament in the theology of Karl Rahner*, Master of Arts in Theology Institute of Christian Thought University of St. Michael's College 1976, 15.

²⁰ Cf. Kasper, *La théologie et l'Eglise*, 361, 362; Lejssen, La contribution de Karl Rahner 97.

²¹ Cf. Lejssen, La contribution de Karl Rahner 97-98.

²² Lejssen, La contribution de Karl Rahner 98. W. Kasper va remarca și el că pentru Rahner „Sacramentele sunt manifestări ale sfințeniei și mântuirii profanității omului și a lumii. Ele sunt manifestări, sub forma semnelor, a liturghiei lumii”. (*La théologie et l'Eglise* 362)

²³ Cf. J. M. z. Schlochtern, *Sakrament Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 192; J. T. Farmee, *Ministry in community. Rahner's vision of ministry*, Louvain 1993, 17-118; Kittel, *Kirche als Ereignis* 207, 249, 250. Kittel precizează că termenul „Ursakrament” a fost utilizat inițial de Rahner – în context eclezial, dar fără să desemneze prin el ființa Bisericii – în 1944, într-o conferință pastorală susținută la Viena și publicată apoi sub titlul *Priesterweihe-Erneuerung* (pp. 248-249). În nota 81 de la pagina 253, Kittel revine cu mențiunea că prima utilizare a termenului „Ursakrament” pentru Biserică datează din 1946, când a fost folosit de Rahner în „Concluziile” la Săptămânile Universitare de la Salzburg. Walter Schmolly consideră și el că Rahner a folosit pentru prima dată termenul „Sacrament originar” în 1947, dar în studiul „Die Kirche der Sünder” / „Biserica păcătoșilor” – „Biserica este, într-o oarecare măsură, Sacrament originar” (*SW* 10, 87). (W. Schmolly, *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Innsbruck 2001, 212).

termenul „Sacrament originar” pentru a desemna atât pe Cristos, cât și Biserica²⁴. În *Kleines Theologisches Wörterbuch / Micul dicționar teologic* (1961), scris împreună cu asistentul său H. Vorgrimler, precizează: „Cristos și, pornind de la El, Biserica se numesc, pe drept, Sacramentul originar”²⁵. În primul volum al lucrării *Handbuch der Pastoraltheologie / Manual de teologie pastorală* (1964), Rahner consideră, totuși, necesar să ofere unele lămuriri: „În Biserică, Dumnezeu este prezent astfel încât Biserica poate fi numită ‚Sacramentul’ acestei autocomunicări a lui Dumnezeu (*Selbstmitteilung Gottes*) sau, chiar și mai bine zis (pentru a limita această afirmație la înțelesul ei de doctrină despre cele șapte Sacramente particulare), Sacrament originar/fundamental (*Ur /Grund-sakrament*). Cu acest cuvânt nu trebuie să se facă concurență proclamării lui Cristos ca Sacrament originar, căci Cristos este Sacrament originar în sens absolut, ca Dumnezeu făcut om”²⁶. Firește, pentru Rahner, Biserica este Sacrament originar nu raportat la Cristos, ci raportat la Sacramentele particulare. Și pentru că este sursa tuturor celor șapte Sacramente, Biserica putea fi desemnată, în mod justificat, drept „Sacrament originar”.

În una dintre cele mai importante lucrări de eclesiologie ale sale – *Kirche und Sakramente / Biserica și Sacramentele* (1961) –, celebrul teolog numește, în multe locuri, pe Isus și Biserica Sa „Sacrament originar”, arătând continuitatea dintre sacramentalitatea Cuvântului originar și sacramentalitatea Bisericii²⁷. El relevă apoi și continuitatea dintre Cristos, Biserică, Sacrament originar și Sacramentele particulare: „Ca prezență (*Bleiben*) a lui Cristos în lume, Biserica este realmente Sacramentul originar, izvorul Sacramentelor în sensul propriu al termenului. Pornind de la Cristos, Biserica are deja o structură sacramentală în ea însăși. Ea are o concretețe spațio-temporală, istorică (fiind atât poporul lui Dumnezeu, cât și structura juridică și socială a acestui popor); în ea, care este trupul și mireasa Sa, Cristos rămâne – ca promisiune istorică și eshatologică pe care Dumnezeu a făcut-o lumii – prezent în această lume până la sfârșitul istoriei sale. El nu va mai părăsi Biserica și nu o va mai putea părăsi, pentru că vrea să rămână veșnic în trupul umanității”²⁸.

Datorită criticilor repetate, venite din partea unor teologi protestanți, mai ales, Rahner va fi nevoit să păstreze noțiunea de „Sacrament originar” pentru Cristos și să folosească pe cea de „Sacrament fundamental” pentru Biserică²⁹. Lucrul acesta era cu atât mai firesc cu cât el însuși semnalase, în mod repetat, că termenul „Sacrament originar” nu apăruse ca o vagă extindere a termenului „sacrament”, ci că își

²⁴ Cf. *SW* 10, 80; K. Rahner, *E Latere Christi*, în: *SW* 3, 9.

²⁵ K. Rahner, *Enzyklopadische Theologie*, în: *SW* 17/1, 850.

²⁶ K. Rahner, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, în: *SW* 19, 63.

²⁷ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, în: *SW* 18, 3-73, aici 5, 9, 10, 11.

²⁸ Rahner, *Kirche und Sakramente* 9.

²⁹ Cf. Kittel, *Kirche als Ereignis*, nota 81, 253; N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, nota 16, 75.

avea originea în cristologie³⁰. În fapt, doar Cristos este, în calitatea Sa de Cuvânt sacramental, „Cuvântul original al Bisericii”³¹. L. Lejssen observă că Rahner a folosit termenul „Sacrament original” (*Ursakrament*) pentru Biserică până în anul 1966 și că deja în a doua ediție a *Manualului de teologie pastorală* (1970) termenul fusese deliberat schimbat cu cel de „Sacrament fundamental” (*Grundsakrament*)³².

Criticilor, care sugeraseră că prin folosirea termenului „Sacrament original” atât pentru Cristos, cât și pentru Biserică, Rahner ar risca să confunde pe Isus cu Biserica, le-a răspuns că Dumnezeu este prezent ca Sacrament în Biserica Sa fără însă ca Biserica să fie „Dumnezeu prezent”. Altfel spus, Dumnezeu este în Biserica Sa, dar nu se confunde cu ea. Biserica nu este Cristos însuși, deși este, cu adevărat, Trupul Său. Prezența lui Dumnezeu în Biserică nu elimină dimensiunea sacramentală a acestei prezențe, ci o manifestă și o face lucrătoare în istorie și în suflete. Biserica se plasează într-o situație de diferență în raport cu Cristos, căci ea este cea care-L primește și care-L slujește. Cu certitudine, Biserica, în sensul finalității și împlinirii, nu poate fi identică cu Cristos³³; ea este doar Semnul Său. Rahner distinge, prin urmare, fără să separe, semnul de semnificat și semnaleză neidentitatea dintre ele. Dacă Biserica este semnul, semnificatul este Dumnezeu ca persoană și harul Său sfințitor. Semnul și semnificatul, *sacramentum* și *res sacramenti* sunt unite însă „neamestecat și neîmpărțit”³⁴. Deși nu a prea luat în seamă criticile aduse, Rahner a sesizat, în acest caz, riscul evident de a perpetua o confuzie terminologică care ar putea să ducă la deformarea și denaturarea eclesiologiei sale și a operat clarificările terminologice necesare. După anii '60 ai secolului trecut, spre pildă, teologul german nu a mai folosit termenul „Sacrament original” decât pentru Cristos.

Și în sinteza gândirii sale teologice – *Grundkurs des Glaubens / Tratatul fundamental despre credință* (1976) – Rahner a numit Biserica „Sacramentul fundamental al mântuirii” (*das Grundsakrament des Heils*), firește tot în corelație cu Sacramentele particulare³⁵. Totodată, când afirmă că Biserica nu este mântuirea însăși,

³⁰ Cf. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, în: *Geist und Leben* 437, 438; *SW* 18, 9, 12, 647; Cf. și F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?: Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Freiburg Schweiz 1989, 665.

³¹ K. Rahner, *Wort und Sakrament* [DAW, 1942] 9, apud Kittel, *Kirche als Ereignis* 161; Cf. și *SW* 18, 9, 354, 355; Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, nota 93, 253-254; U. Bentz, *Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners*, Tyrolia 2008, 294; M. Malinski, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma 1966, 102.

³² Lejssen, *La contribution de Karl Rahner* 94.

³³ *SW* 19, 63-64.

³⁴ *SW* 18, 12.

³⁵ Primul subcapitol al capitolului „Viața sacramentală” este intitulat „Biserica în calitate de sacrament fundamental și cele șapte sacramente”. (*Grundkurs des Glaubens*, în: *SW* 26, 389; *Tratatul fundamental despre credință* 579) Există însă și două situații în care Biserica este numită „Sacrament original” al mântuirii și în *Tratatul fundamental despre credință* (*SW* 26, 394, 400); atunci când Rahner a dorit să sublinieze originea eclesială a celor șapte Sacramente (Cf. Lejssen, *La contribution de Karl Rahner* 94).

ci doar semnul mântuirii realizate de și în Cristos, Rahner ne oferă, implicit, și motivația pentru care numirea de „Sacrament fundamental” dată Bisericii este mai proprie și mai precisă decât cea de „Sacrament originar”: „Biserica – întrucât este prezență permanentă a lui Isus Cristos în spațiu și în timp sub forma unui instrument al mântuirii prin care Dumnezeu oferă în mod sesizabil indivizilor mântuirea Lui, chiar și în dimensiunea socială și istorică – este sacrament fundamental. Aceasta înseamnă: ea este un semn, și nu direct mântuirea însăși”³⁶. Cu toate acestea însă, Biserica este indisolubil legată de Dumnezeu și de Cristosul Său: „Biserica este semnul care, dincolo și mai presus de sine însuși, trimite la Dumnezeu în Persoană, și numai la El, la El ca taină, care nu poate fi niciodată redusă la ceva străin de El”³⁷.

Desigur, precizările terminologice aduse de Rahner nu au presupus un nou punct de pornire în eclesiologia sa. După Conciliul II Vatican, el va afirma importanța Bisericii ca „semn” sacramental al mântuirii, dar va semnala că „semnul” vizibil și instituțional nu poate niciodată să fie identificat, în mod exclusiv, cu ființa Bisericii³⁸. Ceea ce înseamnă că deși Biserica este „trupul lui Cristos”, El este deopotrivă și „cap Bisericii”; Cristos este în Biserică, dar și mai presus de ea³⁹.

Instituirea Sacramentelor particulare

Mai ales în urma criticilor venite dinspre Protestantism, Biserica Romană a fost nevoită să caute temeiuri revelate pentru validarea și confirmarea celor șapte Sacramente. Rahner nu urmează însă calea biblică pentru a argumenta instituirea de către Cristos a Sacramentelor, ci aduce argumente din sfera teologiei sistematice. El consideră că nu este necesar ca fiecare Sacrament al Bisericii să fie validat de cuvinte întemeietoare ale lui Isus. „Un act fundamental al Bisericii, un act care relevă relamente ființa Bisericii, ca prezență istorică și eshatologică a mântuirii oamenilor, este, raportat la situațiile decisive ale individului, *ipso facto* un Sacrament”⁴⁰. Dacă acceptăm că Cristos a instituit Biserica în calitatea ei de Sacrament originar, rezultă că El a instituit și Sacramentele particulare, chiar dacă nu deținem

³⁶ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 580.

³⁷ SW 19, 64.

³⁸ Cf. J. B. Ackley, *The Church of the Word: A comparative study of word, church and office in the thought of Karl Rahner and Gerhard Ebeling*, New York 1993, 179.

³⁹ Iată cum prezintă Pr. D. Stăniloae neidentitatea dintre Biserică și Cristos: „Biserica e numai Trup al lui Hristos, câtă vreme Hristos rămâne Cap al ei. Ea nu e una cu Capul. [...] Dacă ar fi întru totul identică cu Hristos, n-ar mai fi în ea tensiune spre depășire, spre o și mai mare apropiere de Mirele ei, n-ar mai trebui să laude pe Dumnezeu, căci lauda iese din admirația pentru ceea ce nu ai”. (Din aspectul sacramental al Bisericii, în: *Studii Teologice*, nr. 9-10/1966, 531-562, aici 545)

⁴⁰ SW 18, 24.

cuvinte explicite de instituire a unor Sacramente, cum este în cazul Mirungerii, Cununi-ei, Preoției și Maslului⁴¹.

Dacă aceste Sacramente trebuie să slujească mântuirii oamenilor, atunci ele trebuiau să existe în Biserică încă de la început, din perioada apostolică⁴². Cristos a instituit aceste Sacramente pentru că El a poruncit Apostolilor să exercite acest tip de slujire pentru a produce acest gen de har⁴³. Teologul german va deosebi totuși între instituirea Sacramentelor, realizată de Cristos direct, și promulgarea lor, care s-a realizat inclusiv de către Apostoli și Biserică⁴⁴. Aplicând reflecțiile sale la Sacramentul Maslului, de pildă, Rahner precizează că rugăciunea Bisericii pentru credincioșii ei, aflați în situații critice în ce privește mântuirea lor, este ea însăși un Sacrament. Iar un astfel de Sacrament – întemeiat pe însăși natura sacramentală a Bisericii și pe nevoia de mântuire a credincioșilor – nu ar avea nevoie de un cuvânt special al lui Isus. Totodată, se poate spune că Domnul a instituit cu adevărat și Sacramentele pentru care nu există cuvinte de instituire, întrucât El a oferit toate elementele necesare unor Sacramente prin care se lucrează mântuirea⁴⁵.

Rahner a respins opinia susținută de unii teologi catolici după care ar fi existat cuvinte și gesturi de instituire care să confirme direct fiecare Sacrament în parte, dar care s-ar fi pierdut. E convingerea sa că literatura creștină a primelor patru secole este suficient de grăitoare în privința credinței și practicilor creștine, și dacă ea nu oferă informații explicite despre sacramentalitatea căsătoriei, de pildă, atunci acestea, realmente, nu există⁴⁶. Căci altfel, ar fi surprinzător cum s-au reținut cuvintele de instituire pentru trei Sacramente și au fost omise pentru alte

⁴¹ Cf. SW 18, 59; SW 17/1, 792; Malinski, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner* 114; Sesboüé, *Kal Rahner* 96; Kasper, *La théologie et l'Eglise* 359. Părintelui Dumitru Stăniloae interpretează cuvintele lui Rahner în sensul că, Biserica, Sacrament originar, este izvorul Sacramentelor particulare și, prin urmare, cea care a instituit cele șapte Sacramente: „Teologul Karl Rahner merge până acolo că socotește că nu Cristos a instituit Tainele, ci Biserica. Hristos a întemeiat un singur sacrament: Biserica, cu puterea de a activa natura ei sacramentală în diferite sacramente. Biserica este continuarea, persistența prezenței reale eshatologice a voinței grațiale biruitoare și definitiv introdusă în lume prin Hristos. [...] Ca o astfel de persistență a lui Hristos în lume, Biserica este, de fapt, sacramentul originar (*Das Ursakrament*), punctul de origine al sacramentelor în sensul propriu al cuvântului.” (Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2¹⁹⁹⁷, 14-15). Afirmția Pr. Stăniloae nu se poate proba însă nici cu trimiterea menționată în nota de subsol (respectiv K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder 1960, 17) și nici cu alte texte din opera teologului german. Nici unul dintre teologii care au prezentat instituirea Sacramentelor la Rahner, de fapt, nu conglăsuiește hermeneutic cu teologul român.

⁴² Malinski, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner* 115.

⁴³ W. A. van Roo SJ, *The church and the sacraments*, în: *Proceedings of the annual meeting. Catholic theological society of America* 19 (1964), 161-171, aici 170.

⁴⁴ SW 17/1, 392.

⁴⁵ SW 18, 36-37.

⁴⁶ Cf. SW 18, 26-27.

patru. Cu siguranță, faptul că nu există niciun fel de mențiuni cu privire la instituirea acestor Sacramente nu este o scăpare a scriitorilor creștini sau o corupere istorică a textelor⁴⁷. Spre deosebire de alți teologi catolici, Rahner nu consideră esențial numărul de șapte al Sacramentelor. El crede, dimpotrivă, că ar fi putut exista și șase Sacramente, dacă am lua împreună Botezul și Mirungerea, și nouă, dacă am despărți Preoția după fiecare dintre treptele ei⁴⁸.

Rahner vorbește despre un har comun Sacramentelor și despre un har specific fiecărui Sacrament în parte, deși specificitatea lor este foarte greu de surprins cu exactitate. Această specificitate nu constă doar în ritul exterior al fiecărui Sacrament – mai ușor de sesizat, desigur –, ci și în efectul pe care-l produce asupra primitorilor, care este mult mai dificil de surprins⁴⁹.

Firește, Sacramentele sunt realizări fundamentale ale ființei Bisericii și Biserica se împlinește pe sine prin lucrarea lor. Noi le cunoaștem concret din experiența ființei lor cristice și harice și știm că sunt *de facto* împliniri fundamentale ale Bisericii⁵⁰.

Întemeiată de Cristos ca manifestare permanentă în istorie a iconomiei harului lui Dumnezeu, Biserica este nedespărțită de Domnul ei. El i-a dăruit toate mijloacele sacramentale necesare pentru a ajunge la autoîmplinirea finală și eshatologică. Biserica se autoîmplinește pe sine și în istorie printr-o „mereu înnoită evidență a lui Dumnezeu ca Sacrament”. Ea este astfel „evenimentul prin care, în chiar Sacramentul Său, Dumnezeu ni se face prezent” în chip real și personal⁵¹.

Desigur, Rahner nu a oferit informații inedite cu privire la instituirea unora sau altora dintre Sacramente. Contribuția sa semnificativă ține de explicarea teologică a celor șapte Sacramente, în general, de reflecțiile referitoare la ființa Bisericii și la împlinirea ei în Sacramentele particulare, ca și la structura inteligibilă și eclesială a Sacramentelor înțelese ca acte esențiale ale Bisericii⁵².

Semn, simbol, sacrament

Semnul este o realitate care arată către altă realitate sau care face prezentă altă realitate; el descoperă și ascunde în același timp⁵³. Viața și moartea Domnului sunt semnul unei cauzalități de natură cvasi-sacramentală, simbolico-reală⁵⁴. Voința

⁴⁷ Cf. McEnroy, *The Church as Sacrament in the theology of Karl Rahner* 22-23.

⁴⁸ Cf. SW 18, 33, 43.

⁴⁹ Cf. SW 18, 30-31.

⁵⁰ Cf. SW 18, 41-42.

⁵¹ SW 19, 62-63.

⁵² Cf. Roo, *The church and the sacraments* 171.

⁵³ SW 17/1, 869.

⁵⁴ Dacă la Toma de Aquino a existat un dualism între cauză și semn, la Rahner „cauzalitatea este conținută în semnul însuși. Ceea ce a condus la propria sa creație – *Simbolul real*”. (Lejssen, *La contribution de Karl Rahner* 96).

de mântuitoare a lui Dumnezeu rânduiește, prin Moartea și Învierea lui Isus, un semn, și prin acest semn se înfăptuiește mântuirea universală, prelungită în forma și prin lucrarea harului în viața Bisericii și a lumii⁵⁵.

În existența Sa istorică, Cristos este deopotrivă realitate și semn al harului răscumpărător al lui Dumnezeu, *sacramentum* și *res sacramenti*. Prezența lui Dumnezeu în Biserica Sa este și ea un semn, „semnul că, prin iubirea milostivă, Dumnezeu S-a unit, în Cristos, cu lumea, că harul a biruit definitiv în și prin Cristos”. Prin El, harul nu mai acționează și nu mai stăpânește din exterior, de dincolo de lume – ca „voiață încă ascunsă a unui Dumnezeu depărtat și transcendent” –, ci din interiorul creației, din inima făpturii și din Biserică, semn vizibil al prezenței și al lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie⁵⁶.

În Biserică, semnul și realitatea pe care o desemnifică sunt unite „neamestecat și nedespărțit”, asemenea divinității și umanității lui Isus Cristos. Biserica păstrează în sine o prezență „întrupată” a adevărului lui Cristos, o prezență „întrupată” în magisteriu, în slujirea pastorală, în dreptul și constituția ei. Dar Cristos este prezent și permanent lucrător în Biserica Sa mai ales ca Sacrament originar. „Văzută dinspre Cristos, Biserica este manifestarea permanentă a harului Său prezent în lume; văzută dinspre Sacramente, Biserica este Sacrament originar”⁵⁷. Sacramentul originar este o „prezență și o permanență semnificativă și întrupată, în structura sa, a mântuirii eshatologice aduse de Cristos. În această prezență, semnificatul și semnificantul sunt unite ‚fără amestecare sau despărțire’. Sacramentul originar este harul lui Dumnezeu în ‚trup’, în istoria concretă a Bisericii. Astfel, Biserica este semnul biruinței eshatologice a lui Dumnezeu în lume”⁵⁸.

Conținutul semnelor există totdeauna, chiar dacă poate fi însă denaturat. Semnul (rugăciunea, pocăința etc.), căruia Dumnezeu i-a adăugat harul Său, poate fi „amenințat” și poate fi, mai mult sau mai puțin, deposedat de acest har; el poate, așadar, să-și piardă valoarea. Însă nu se poate întâmpla același lucru cu semnul sacramental, care are, în schimb, „o valoare irevocabilă, eshatologică”. Și asta întrucât este semnul legământului veșnic al lui Dumnezeu cu oamenii⁵⁹.

Sacramentele, ca acte prin care Biserica se împlinește concret, ca „actualizări ale Bisericii în favoarea individului”, sunt „evenimente” ale harului încorporat în semne sacramentale. Când împărtășește sacramental harul, Biserica se împlinește

⁵⁵ Cf. Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 410; Lejssen, *La contribution de Karl Rahner* 96. Importanța morții lui Cristos pentru realizarea mântuirii obiective (*objektive Erlösung*) în viziunea lui Rahner a fost reliefată excelent de B. Kleinschwärzer-Meister, în teza sa de doctorat – *Gnade im Zeichen* 303-311.

⁵⁶ *SW* 18, 8-9; Vezi și A. Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Blaj 2005, 172-174.

⁵⁷ Cf. *SW* 18, 10.

⁵⁸ *SW* 18, 12.

⁵⁹ Cf. *SW* 18, 16.

pe sine în toți cei ce cred și caută mântuirea. Dar Biserica nu doar oferă harul prin Sacramente, ci se și zidește și se împlinește prin har și prin Sacramentele care-l transmit. „Raportul care există între Biserică, care face harul accesibil în istorie, și harul însuși, în condiționarea lor reciprocă (internă), se continuă în raportul dintre semnul sacramental și harul pe care-l produce; semnul produce harul pentru că harul produce Sacramentul ca semn al lucrării harului”⁶⁰.

Deși afirmă permanentizarea lucrării de mântuire prin Sacramente și împlinirea de sine a Bisericii (*der Selbstvollzug der Kirche*) prin acestea, Rahner nu pune semnul identității între evenimentul mântuirii și evenimentul sacramental⁶¹. Cristos lucrează prin Sacramente, fără însă să-și limiteze lucrarea la ele. Taină absolută, Dumnezeu nu Se epuizează în autocomunicarea Sa eshatologică și biruitoare în Sacramente.

În studiul *Zur Theologie des Symbols / Despre teologia simbolului*⁶² (1959), Rahner expune viziunea sa cu privire la *simbol* și la implicațiile sale teologice. În opinia teologului german, simbolul este „o manifestare”, este însăși realitatea simbolizată în care își are, de fapt, originea⁶³. El este structura de bază a realității. Simbolul relevă misterul ființei și indică profunzimile ei, însă fără a o reduce la dimensiuni controlabile⁶⁴. În prezentarea simbolului, Rahner a căutat să releve capacitatea sensibilului de a înfățișa și de a găzdui suprasensibilul, inaccesibilul și, mai mult chiar, „capacitatea lui Dumnezeu, Cel neschimbat și nevăzut, de a se dăruia și de a se arăta El Însuși în altul”⁶⁵. Teologia însăși, credea Rahner, nu s-ar putea concepe fără o teologie a simbolului.

Însăși relațiile intratrinitare pot fi mai bine percepute grație teologiei simbolului. Fiul este „Cuvântul” Tatălui, „Icoana” Sa desăvârșită, „Simbolul” Tatălui. Logosul nu este Cuvânt despre Tatăl, ci este Cuvântul Tatălui, distinct, dar nedespărțit de el. Pentru Rahner, simbolul păstrează identitate în diferență, unitatea în diversitate⁶⁶.

⁶⁰ SW 18, 23.

⁶¹ Cf. SW 18, 15; SW 26, 395, 403.

⁶² SW 18, 423-457. Hugo Rahner a considerat că noțiunea de „simbol” rezumă cel mai bine coordonata esențială a teologiei fratelui său. (Eucharisticon fratemitatis, în: *Gott in Welt*, A. Darlap, W. Kern, J. B. Metz, H. Vorgrimler (Hrsg.), Freiburg i. Br. 1964, 897-898, aici 897). Pentru evoluția și implicațiile teoriei simbolului în gândirea lui Rahner, vezi excelenta prezentare a lui U. Bentz, *Die Symboltheorie*, în: *Jetzt ist noch Kirche* 283-292. Despre teologia lui Rahner ca o teologie a simbolului a scris M. E. Motzko: *Karl Rahner's theology: a theology of the symbol*, Fordham University, Ph. D., New York 1976.

⁶³ SW 17/1, 821.

⁶⁴ R. Lennan, Ecclesiology and ecumenism, în: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, D. Marmion, M. E. Hines (eds.), Cambridge University Press 2005, 128-143, aici 130.

⁶⁵ Y. Tourenne, *La théologie du dernière Rahner. «Aborder au sans-rivage»*. *Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez «le dernier Rahner»*, Paris 1995, 304.

⁶⁶ Schwerdtfeger, *Gnade und Welt* 100; Bentz, *Jetzt ist noch Kirche* 291-292.

Raporturile simbolice intra-divine, teologice, întemeiază, de fapt, raporturile simbolice extra-divine, iconomice. Teoria rahneriană despre simbol, așa cum remarca Udo Bentz, s-a dezvoltat pe fundalul reflecțiilor teologice despre Logos ca Simbol al Tatălui și al reflecțiilor iconomice despre Logosul întrupat ca autocomunicare a lui Dumnezeu lumii⁶⁷.

Cum Logosul este Simbolul Tatălui, Logosul întrupat este *Simbolul real* (*Realsymbol*) absolut al lui Dumnezeu. „Cristos nu este pur și simplu Simbolul real al lui Dumnezeu, ci Cristos este, în umanitatea Sa, Simbolul real al Logosului și, prin aceasta, Simbolul real al lui Dumnezeu în lume”⁶⁸. În actul Întrupării, umanitatea lui Cristos nu trebuie considerată ca ceva în care Dumnezeu locuiește, ca ceva în care se îmbracă, ci „arătarea” Logosului Însuși, Simbolul Său real. Umanitatea este autorevelarea Logosului, căci atunci când Dumnezeu se manifestă în afara Sa apare umanitatea⁶⁹. Pentru R. E. Beaton, conceptul de „Simbol real” reflectă, la Rahner, însăși realitatea Întrupării. Arătarea lui Dumnezeu în trup, descoperirea Sa în Întrupare este primul exemplu de ceea ce înțelegea Rahner prin simbol. „Logosul, ca auto-exprimarea intratrinitară și imanentă a lui Dumnezeu, este, ca Logos întrupat, ‚perpetuarea’ funcției de simbol din interiorul dumnezeirii în interiorul lumii”⁷⁰. Realitatea cea mai profundă a harului divin este arătată și lucrătoare prin Logosul înomenit, prin Simbolul real.

Biserica, în calitatea ei de prezență permanentă în timp și spațiu a Cuvântului, prelungește în lume funcția simbolică a Logosului⁷¹. Chiar și în dimensiunea ei social-juridică, Biserica nu-și pierde sau alterează calitatea ei de Simbol real. Ființa Bisericii are însă și o dimensiune pnevmatică, căci Duhul Sfânt S-a Pogorât și a rămas lucrător în Biserică prin harul Său. De aceea, Biserica este și simbolul intern al harului biruitor eshatologic al lui Dumnezeu, descoperit și lucrător *hic et nunc*⁷². Ca Sacrament originar al harului lui Dumnezeu, Biserica este realmente simbolul împlinit, simbol care arată că Cristos rămâne prezent în lume prin iubirea Sa salvifică.

Doctrina despre Sacramente este, firește, locul privilegiat al expunerii teologiei simbolului. Sacramentele concretizează și actualizează realitatea simbolică despre Biserică în calitate de Sacrament originar. În teologie, Sacramentele sunt considerate ca simboluri și semne sacre ale harului lui Dumnezeu biruitor asupra păcatului

⁶⁷ Bentz, *Jetzt ist noch Kirche* 286. Relația dintre teoria simbolului și cristologie este prezentată de Rahner într-un subcapitol din *Zur Theologie des Symbols*. (Cf. SW 18, 437-447)

⁶⁸ SW 18, 287.

⁶⁹ Cf. SW 18, 439.

⁷⁰ Cf. R. E. Beaton, *Embodied Words, Spoken Signs. Sacramentality and the Word in Rahner and Chauvet*, Augsburg Fortress Publishers 2004, 117-118.

⁷¹ Cf. SW 18, 446.

⁷² SW 18, 23.

și asupra morții. Deși subscrie opiniei generale, după care, în veacul viitor, nu vor mai exista medieri prin semne, simboluri și Sacramente, ori prin Biserica instituțională oficială, Rahner este încredințat că umanitatea lui Cristos își va păstra importanța ei veșnică, mijlocind nemijlocita vedere „față către față”⁷³.

***Opus operatum și opus operantis* sau Despre lucrarea sacramentală de mântuire**

În accepțiunea curentă, *opus operatum*⁷⁴ semnifică faptul că orice Sacrament este valid și eficace „prin lucrarea lui Dumnezeu și nu prin acțiunea sau dispoziția religioasă subiectivă a omului”⁷⁵. Odată împlinit semnul sacramental, harul divin este transmis și lucrează în primitor. *Opus operatum* indică, așadar, faptul că Dumnezeu a făcut, odată pentru totdeauna, ca harul să depindă de Dumnezeu și de săvârșirea semnului⁷⁶. Expresia aceasta anunță eficacitatea neîndoielnică a Sacramentului și nu presupune nicio implicare magică. Transmis printr-un rit sacramental, semnul sacramental nu-și poate pierde „semnificația autentică de dar necondiționat al harului lui Dumnezeu în Cristos”⁷⁷.

Bineînțeles, eficacitatea *ex opere operato* pornește de la premiza că Cristos a răscumpărat și a mântuit lumea printr-o lucrare ireversibilă; Da-ul mântuirii a fost rostit, iar harul biruitor și îndumnezeitor a fost revărsat asupra lumii, invitând permanent omul la împreună-lucrare transfiguratoare⁷⁸. Isus Cristos, ca Sacrament originar, își continuă lucrarea de sfințire a lumii în Biserică, Sacrament fundamental, prin harul sfințitor al Sacramentelor particulare. Aceste Sacramente reprezintă momente în mereu înnoita împlinire de sine a Bisericii. În interpretarea lui Mieczyslaw Malinski, *opus operatum* este, pentru Rahner, chiar Cuvântul eshatologic al lui Dumnezeu activ în lucrarea de autoîmplinire a Bisericii⁷⁹.

Dacă *opus operatum* înfățișează lucrarea sacramentală universală de mântuire a lui Dumnezeu în Isus Cristos și în Biserica Sa, *opus operantis* înfățișează aportul și lucrarea omului pentru dobândirea propriei mântuiri. *Opus operatum și opus operantis* definesc, astfel, din perspectivă sacramentală, lucrarea cristică și lucrarea umană de

⁷³ Cf. SW 18, 447.

⁷⁴ Pentru o prezentare pertinentă a apariției și a înțelesului conceptelor *opus operato* și *opus operantis* la Rahner, vezi Kittel, *Kirche als Ereignis* 139-153; 175-196; Malinski, *Leben der Kirche nach Karl Rahner* 106-109; Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie* 676-681.

⁷⁵ SW 17 /1, 740.

⁷⁶ Cf. SW 18, 13-14.

⁷⁷ SW 17 /1, 741.

⁷⁸ Cf. Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 582-583.

⁷⁹ Cf. Malinski, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner* 83.

mântuire. Cele două lucrări sunt însă unite, asemenea firilor lui Cristos, „fără împărțire și fără amestecare”; de o parte avem chemarea și lucrarea lui Dumnezeu, de cealaltă parte răspunsul și lucrarea omului.

În prezentarea lui *opus operatum* ca realizare definitivă, universală și eshatologică a mântuirii în și prin Cristos, Rahner „atinge” și delicata problemă a restaurării universale – *apokatastasis ton panton*. Restaurarea (în sensul apocatastazei!) – ca „situație eshatologică fundamentală a istoriei mântuirii lumii, întemeiată în Cristos” – nu poate fi o certitudine teoretică pentru creștinul individual. Dar, cu toate acestea, „noi putem, ba chiar avem datoria să spunem, în credința creștină și în speranța colectivă legată de aceasta, că lumea în ansamblul ei va fi mântuită, că drama istoriei mântuirii va avea în ansamblul ei un deznodământ pozitiv, că Dumnezeu a învins prin Isus Cristos, Cel răstignit și înviat, acel Nu pe care lumea-l rostește prin păcat. Prin urmare, fiecare sacrament în parte vine, la rândul lui, în întâmpinarea individului, cu acest caracter definitiv și cu siguranță eshatologică”⁸⁰.

Deși nu știe nimic despre cum „va judeca Dumnezeu profunzimile tainice ale libertății sale”, omul „aleargă (ca să zicem așa), încă fără certitudini, către misterul alegerii divine prin har”⁸¹. Făgăduinței lui Dumnezeu de mântuire, făgăduință împlinită, sigură și definitivă, omul nu-i poate răspunde cu aceeași siguranță, deși „el este îndreptățit și chiar obligat să ‚spere în mod ferm’ (așa cum afirmă Conciliul de la Trident, cf. DS 1541), întrucât harul lui Dumnezeu, primit de el în sacrament, a biruit deja în mod tainic, chiar și în situația lui, posibilitatea unui Nu față de acesta”⁸². Dar, cu toate că nu poate spune Nu harului divin revărsat de Cristos în lume, omul poate refuza să se deschidă și să colaboreze cu acest har în vederea propriei mântuiri. Harul sacramental nu lucrează magic asupra omului, căci nu lucrează fără deschiderea, consimțământul și conlucrarea lui. Sacramentele nu au caracter magic nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea omului, întrucât atât Dumnezeu, cât și omul rămân liberi în lucrarea lor. „Prin aceasta nu contestăm faptul că, în cazurile particulare lipsite de lumină ale existenței sale personale, creștinul concret poate interpreta greșit sacramentele, în sens magic, și, *de facto*, chiar le interpretează eronat atunci când consideră că ele nu se adresează libertății credinței și iubirii sale, atunci când consideră că acestea nu există decât pentru a-l deroga de luarea unei decizii ultime în credință, speranță și iubire”⁸³. Chiar Conciliul tridentin, sublinia Rahner, a învățat necesitatea primirii harului sacramental cu o disponibilitate interioară și cu credința în lucrarea mântuitoare a harului. E nevoie, din partea omului, de o „dispoziție”, de cooperarea,

⁸⁰ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 582.

⁸¹ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 582.

⁸² Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 583.

⁸³ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 583.

prin credință și dragoste, cu harul sacramental⁸⁴, de „subiectivitatea religioasă a omului” – *opus operantis*: „*Opus operatum*, întrucât este cuvânt definitiv și absolut al făgăduinței harului lui Dumnezeu, vine în întâmpinarea (dacă facem abstracție pe moment de sacramentele distribuite copiilor) cuvântului încă deschis – *opus operantis* – al omului, care răspunde cu un Nu sau cu un Da. Și deoarece *opus operatum* al sacramentelor vine în întâmpinarea celui *opus operantis* al credinciosului, al omului care primește lucrarea lui Dumnezeu, reiese clar că sacramentele sunt eficiente doar în credință, în speranță și în iubire”⁸⁵. Dar chiar și atunci când primește făgăduința de mântuire a lui Dumnezeu în fapte – prin virtuțile teologale –, omul trebuie să conștientizeze și să mărturisească că și acceptarea din partea lui a acestei făgăduințe este tot un dar al harului lui Dumnezeu⁸⁶.

Se știe că *opus operatum* a fost o temă dragă lui Rahner în efortul său de a arăta un chip specific al Catholicismului. *Opus operatum*, deși desemnifică lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu, solicită, totuși, și angajamentul omului⁸⁷. Căci, de fapt, în interpretarea lui Rahner, evlavia sacramentală și evlavia personală, *opus operatum* și *opus operantis* sunt intim legate⁸⁸.

În loc de concluzii: Autoîmplinirea Bisericii în Sacramentele particulare și în dragostea de aproapele

Prin Cristos, Sacramentul original, mântuirea universală și colectivă a intrat în faza ei eshatologică, definitivă și ireversibilă. Cuvântul biruitor al lui Dumnezeu a fost rostit în așa fel încât acel Da dumnezeiesc al mântuirii nu mai poate fi anihilat de vreun Nu omenesc⁸⁹. Biserica este Sacramentul fundamental întrucât este prezența permanentă a lui Cristos în spațiu și în timp pentru mântuirea oamenilor, în chiar dimensiunea socială și istorică. Fiind cea prin care este mijlocită mântuirea, Biserica este însă „un semn, și nu direct mântuirea însăși”, „ea este tocmai semnul *eficace* și, prin urmare, este ceea ce, în cazul fiecărui sacrament în parte, numim *opus operatum*”⁹⁰. Dar Biserica este un semn al unei oferte care rămâne deschisă. În ea, Dumnezeu

⁸⁴ SW 18, 14; Cf. SW 17/1, 392; Cf. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie* 678.

⁸⁵ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 583.

⁸⁶ Cf. Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 583.

⁸⁷ Malinski, *Das Leben der Kirche nach Karl Rahner* 106.

⁸⁸ Cf. SW 18, 45. Rahner a precizat explicit că între *opus operatum* și *opus operantis* „deosebirea nu este atât de radicală, așa cum a gândit-o adesea o teologie vulgară” (SW 18, 15).

⁸⁹ Cf. Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 579.

⁹⁰ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 580; Cf. și SW 19, 64-65.

nu doar adresează o întrebare creaturii Sale, ci îi oferă și propriul răspuns, respectându-i deplin libertatea și invitând-o la dialog și conlucrare.

Trecerea mântuirii universale în viața individuală a fiecărui om se face prin Sacramente: „Acolo unde acest caracter definitiv, această invincibilitate a autofăgăduinței divine se manifestă concret în viața individuală prin Biserică, în calitatea ei de Sacrament fundamental al mântuirii, acolo vorbim despre Sacramente creștine”⁹¹. Născute din Biserică Sacrament originar, Sacramentele particulare sunt văzute de Rahner ca momente esențiale și interioare ale Bisericii, „ca manifestări ale ființei Bisericii în calitate de semn al prezenței eshatologice a mântuirii lui Dumnezeu în Cristos”⁹². Prin cele șapte Sacramente, Biserică lucrează efectiv mântuirea și, astfel, autoîmplinirea concretă a sa. Mântuirea eshatologică este mijlocită și pregustată în semnele sacramentale ale Bisericii. Întrucât Biserică „este într-adevăr semnul harului biruitor, care a fost primit”, Sacramentele devin „evenimente ale istoriei mântuirii fiecărui individ”⁹³. Omul nu primește însă harul, ca împlinire a evenimentului autocomunicării divine, doar atunci când primește Sacramentele, ci „pretutindeni unde omul își acceptă viața proprie, pretutindeni unde se deschide și se abandonează nemărginirii lui Dumnezeu, în fine pretutindeni unde-și acceptă propria transcendentalitate supranaturală în intercomunicare, în iubire, în fidelitate, într-o misiune deschisă și asupra viitorului lumesc al omului și al omenirii, acolo se concretizează totodată istoria mântuirii și a Revelației lui Dumnezeu, care se comunică omului prin medierile vieții umane în toată profunzimea și amploarea ei. Iar ceea ce chemăm Biserică, istorie oficială și explicită a Revelației și, prin urmare, ceea ce numim Sacramente, toate acestea nu sunt decât niște evenimente accentuate în mod deosebit (evenimente care se manifestă din punct de vedere istoric într-un mod clar și sesizabil) ale unei istorii a mântuirii, care se identifică cu viața omului în totalitatea ei”⁹⁴.

În prezentarea pe care a făcut-o Sacramentelor, ca evenimente ale istoriei individuale a mântuirii, Rahner a dorit să evidențieze caracterul eclesial specific al fiecărui Sacrament. Sacramentele presupun și cheamă Biserică, într-o foarte mare măsură, prin însăși structura lor ontologică, prin însăși existența lor. De aceea, se poate spune că acolo unde este Biserică acolo sunt Sacramentele, dar și că acolo unde sunt Sacramentele acolo este, se zidește și se înnoiește Biserică. Asta însă nu înseamnă că *extra ecclesiam nulla salus*, întrucât, pentru Rahner, există, pe lângă revelația explicită, și revelația transcendențială (implicită), pe lângă creștinismul explicit

⁹¹ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 580.

⁹² *SW* 18, 44, 47.

⁹³ *SW* 18, 47; Pentru aportul specific fiecărui Sacrament la mântuirea credincioșilor, vezi Buzalic, *Ekklesia* 180-184.

⁹⁴ Rahner, *Tratatul fundamental despre credință* 579; Cf. și *SW* 18, 402.

și un creștinism implicit sau anonim. Teoria „creștinismului anonim„ și a „creștinilor anonimi”⁹⁵ vine, de fapt, să confirme că Cristos a murit răscumpărător nu doar pentru Biserica Sa, ci și pentru lumea Sa și că El, ca Sacrament original, nu este limitat de Biserica Sa, Sacrament fundamental, și nici nu lucrează mântuitor exclusiv prin Sacramentele particulare. De fapt, așa cum remarca Sylvie Avakian, Cristos, în viziunea lui Rahner, „este prezent în toate tradițiile religioase și în toată străduința omească spre transcendență”⁹⁶. Și în exegeza părintelui Alexandru Buzalic, teologia transcendențială și existențialul supranatural (harul) sunt premisele rahneriene ale mântuirii, în Cristos, și a celor care nu aparțin Bisericii Catolice, fie pentru că nu sunt botezați, fie pentru că sunt ateii⁹⁷.

Orice om – care împlinește, prin fapte, porunca iubirii de aproapele, ascultă de glasul revendicator al conștiinței și nu se împotrivesc chemării sale transcendente către Transcendență – este un „creștin anonim” pentru care mântuirea este posibilă. Astfel, teologul german acceptă posibilitatea mântuirii necreștinilor și a necredincioșilor, sugerând că Cristos, Sacramentul original, poate lucra mântuirea, în chip liber – chiar dincolo de Biserica Sa, Sacramentul fundamental, și de Sacramentele particulare – în tot omul care își îmbrățișează, în fapta iubirii milostive, aproapele.

Soteriologia deschisă și inclusivă a lui Rahner a fost receptată drept cel mai curaj și mai elaborat răspuns pozitiv pe care un teolog catolic al secolului al XX-lea l-a oferit, la intrarea în postmodernitate, provocărilor umanismului secular și pluralismului religios.

⁹⁵ O expunere și o evaluare critică a acestei teorii rahneriene am oferit în „«Creștinii anonimi» sau Despre mântuirea necreștinilor în viziunea lui Karl Rahner. Cu o evaluare din perspectiva soteriologiei Părintelui Dumitru Stăniloae”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”* 2015, 393-421.

⁹⁶ S. Avakian, *The 'Other' in Karl Rahner's Transcendental Theology and George Khodr's Spiritual Theology*, Frankfurt am Main 2012, 254.

⁹⁷ Vezi Buzalic, *Ekklesia* 241-250; Al. Buzalic, *Teologia transcendențială. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Oradea 2003, 95-96 și, mai ales, 126-129.

PĂRINȚII RĂSĂRITENI AI BISERICII ÎN HRISTOLOGIA PAPEI BENEDICT AL XVI-LEA (JOSEPH RATZINGER)

FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ*

ABSTRACT. *The Eastern Church Fathers in Pope Benedict XVI's (Joseph Ratzinger) Christology.* The present study focuses on the Joseph Ratzinger's Christological teaching as developed in his trilogy *Jesus of Nazareth*. My contribution is to state a possible closeness to the Orthodox theology through the Pope Benedict XVI's use of Eastern Church Fathers' teachings. The citation of a variety of Eastern Fathers in his Christological trilogy, from St. John Chrysostom to St. Maximus the Confessor, offers it an ecumenical dimension. The insights of Church Fathers are valuable perspectives that facilitate a living encounter with Christ in the frame of the Church.

Keywords: *christology, methodology, Eastern Church Fathers, Jesus Christ, Joseph Ratzinger, Church, Bible, historical Jesus, hermeneutics, teachings.*

REZUMAT. *Părinții răsăriteni ai Bisericii în hristologia papei Benedict al XVI-lea (Joseph Ratzinger).* Prezentul studiu se concentrează pe învățătura hristologică a lui Joseph Ratzinger așa cum a fost ea dezvoltată în trilogia *Isus din Nazaret*. Prin prezentul studiu aș dori să evidențiez o posibilă apropiere de teologia ortodoxă prin prisma faptului că, papa Benedict XVI folosește învățătura Părinților răsăriteni ai Bisericii. Citarea unei varietăți de Părinți în trilogia sa hristologică, de la Sfântul Ioan Gură de Aur până la Sfântul Maxim Confesorul, îi conferă acestuia o dimensiune ecumenică.

Cuvinte-cheie: *hristologie, metodologie, Părinții răsăriteni ai Bisericii, Isus Hristos, Joseph Ratzinger, Biserică, Biblia, Isus istoric, hermeneutică, doctrine*

1. Introducere

Trilogia hristologică a papei Benedict al XVI-lea, care are ca scop analiza persoanei și operei răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, cu implicațiile lor asupra contemporaneității și asupra conștiinței fiecărui creștin, reprezintă în esență testamentul

* Lect. univ. dr., Universitatea din Oradea, Facultatea de Teologie Ortodoxă Ep. Dr. Vasile Coman. Email: tomoioagaf@yahoo.com.

spiritual al episcopului Romei. Intitulată simplu, *Isus din Nazaret*, asemenea impresionantului regizării a lui Franco Zeffirelli din 1977, lucrarea răstoarnă cronologia liniară a evenimentelor. Așadar, tratează sincronic viața lui Hristos din perspectiva ultimelor rezultate ale cercetării istorico-critice aflate în căutarea lui „Iisus istoric”, dar mai ales sub unghiul semnificațiilor pe care mesajul și opera lui Hristos le au într-o lume care își schimbă în permanență identitatea politică, socială și culturală. Scrisă la vârsta marilor decantări spirituale și intelectuale, cartea se adresează în egală măsură catolicilor și necatolicilor, și, fără a avea pretenții de universalitate, încearcă să fie un îndrumar pentru ceea ce se mai poate salva în fața asaltului conjugat al ateismului și secularismului: conștiința creștină cu valorile ei perene, care să poată în orice moment să răspundă prompt curentelor de gândire contemporană care acuză creștinismul de caducitate și inactualitate. Prin refuzul diacroniei, papa Benedict al XVI-lea urmează modul de lucru al Evangheliilor, pentru care persoana lui Hristos este în primul rând eveniment și viață, care scapă cronologiei stricte, chiar dacă descrierea lor se greșează pe aceasta. Împărțirea tripartită a cărții pare a sugera urgența în tratarea anumitor subiecte și, puținele clipe pe care le-a avut la dispoziție în calitate de cardinal, iar apoi de pontif, precum și vacanța din vara lui 2003, le-a dedicat elaborării acesteia. Primul volum tratează perioada dintre Botezul în Iordan și Schimbarea la Față a Domnului, al doilea expune: „Săptămâna Mare. De la Intrarea în Ierusalim la Înviere”, iar volumul trei – mai limitat ca număr de pagini, se ocupă de „Copilăria lui Isus”¹.

2. Afinitățile lui Ratzinger: cu gândirea ortodoxă sau protestantă?

Unii comentatori ai teologiei lui Ratzinger – desigur, contestați de alții, au susținut afinitățile marelui teolog german cu gândirea Reformei. Studiul de față se dorește a fi o contribuție la o eventuală cercetare a afinităților gândirii sale cu teologia ortodoxă. Dar este limitat în scop – și anume, de a arăta modul în care Părinții Bisericii răsăritene i-au orientat interpretarea hristologiei. Cu siguranță, faptul că îi citează relativ frecvent și le valorifică viziunea nu înseamnă, în mod automat, că modul său de a-L înțelege pe Hristos se apropie de perspectiva ortodoxă. Dacă ne referim la cea modernă și contemporană, vedem că acest lucru, dacă se întâmplă, nu este urmărit în mod direct. Un argument puternic în acest sens este faptul că referințele sale la teologia ortodoxă a secolului XIX și XX sunt aproape inexistente. Totuși, se

¹ Am preluat aceste reflecții introductive din recenzia pe care am dedicat-o primului volum al trilogiei, Florin Toader Tomoioagă, Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Isus din Nazaret*, vol. I, traducere din limba germană Alexandru Mihăilescu, Editura RAO International Publishing Company, București, 2010, 347 p., *Orizonturi teologice* 2, 2012, 105.

apropie de aceasta, prin recursul la perspectiva biblică și patristică – a doua, mai ales, stând în centrul reînnoirii gândirii ortodoxe cunoscute sub numele de „sinteza neopatristică”. Există însă o serie de puncte de maximă convergență (coincidențe?) cu teologia ortodoxă contemporană, care pot fi semnalate sumar:

- strălucirea lui Hristos e „strălucirea smerită” (este tocmai sintagma prin care teologia ortodoxă actuală ar putea defini taina chenozei); în fața ei, împărățiile lumii cu care diavolul l-a ispitit pe Mântuitorul s-au năruit cu toatele între timp; „*doxa* lor s-a dovedit a fi o nălucă”².

- despre „riscul relației”³ pe care îl implică crearea lui Adam vorbesc și marii corifei ortodocși contemporani, precum părintele Stăniloae sau Georges Florovsky.

- „eșecul” lui Hristos pe Cruce⁴ ca triumf total al Domnului este subliniat cu aceeași vigoare în gândirea răsăriteană, începând cu Sf. Ioan Gură de Aur și până la teologii contemporani. „Lemnul” mântuirii este astfel în viziunea părintelui Florovsky „Crucea rușinii și a slavei”⁵. E ceea ce afirmă și teologul grec Sotirios S. Despotis: Hristos stă „pironit – întronat pe Cruce”⁶.

- de aici, modul-modelul nou al domniei lui Hristos, diferit de cel al stăpânitorilor politici: „El domnește de pe Cruce, într-un fel cu totul nou. Universalitatea se împlinește în smerenia comunității de credință; acest rege domnește prin credință și prin iubire, nu altfel”⁷. Și acest aspect apare reliefat în hristologia ortodoxă contemporană⁸.

Afinitățile cu Reforma au fost semnalate de diverse studii. Reiau mai jos argumentația și concluziile teologului iezuit James Corkery din Dublin, pe această temă.

După cum remarcă lucrările lui J. Ratzinger asupra ecleziologiei Fer. Augustin și asupra teologiei istoriei a lui Bonaventura l-au făcut sceptic cu privire la orice contribuție omenească, la bunăstarea ființei umane și conștient de dependența totală de Dumnezeu în toate privințele. Ca tânăr teolog, nu s-a simțit confortabil cu „epoca de progres” (anii 1960) și cu ideea că oamenii, păcătoși cum sunt, ar putea realiza ceva fără ajutorul lui Dumnezeu. Dacă s-ar putea progresa în vreo direcție, acest progres nu ar putea fi decât un dar. Toate aceste accente ar reprezenta o afinitate de gândire cu preocupările centrale ale reformatorilor, și cu Martin

² Joseph Ratzinger - Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, vol. I, București 2010, 54.

³ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 134.

⁴ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 172.

⁵ *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, Atena 1973, 67.

⁶ *Η Μεταμόρφωση στο Κατά Μάρκο Ευαγγέλιο και στις Επιστολές του Παύλου*, Wiesbaden 2000, 77.

⁷ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 291.

⁸ Tomoioagă, Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Isus din Nazaret*, vol. I, 108-109.

Luther, în mod special⁹. Deși unii contestă aceste afinități, alții, precum Richard John Neuhaus, un pastor luteran din New York, convertit la catolicism în 1990, le afirmă. El susține că a auzit melodia textului reformat *simul iustus et peccator* sunând în scrierile lui J. Ratzinger și, de asemenea, influența învățăturii *sola gratia*¹⁰.

James Corkery notează în continuare posibilele afinități cu punctele Reformei: „Calea creștinului va fi aceeași cu cea a lui Hristos: parcurgerea drumului pascal, purtarea Crucii, moartea față de sine. Convertirea și faptul de a fi iertat sunt prezentate ca fiind centrale; aceasta este calea creștină. Accentul pe care Ratzinger îl pune pe aceste lucruri – pe Crucea lui Hristos și pe har înțeleș în mod fundamental ca vindecare – este extrem de semnificativ; și nu este accentul tipic pe care îl pun mulți teologi romano-catolici. Este mai curând, apropiat de teologia reformată”¹¹. Explicația pe care J. Corkery o dă este următoarea: „Aceasta nu ar trebui să ne surprindă fiindcă Joseph Ratzinger, ca profesor universitar în Germania, și-a exercitat profesia alături de colegii de la facultățile de teologie vecine, din partea protestant-evangelică; mă gândesc la Bonn, Münster și Tübingen, în special, într-un interval care acoperă o perioadă de zece ani, din 1959 până în 1969”¹². Concluziile se vor a fi demonstrarea tezei inițiale, conform căreia J. Ratzinger ar fi fost influențat de gândirea protestantă. Astfel, în lectura pe care J. Corkery o face lui Ratzinger, „mântuirea” nu este niciodată rezultatul „faptelor” omenești: nu în încercarea noastră de a-L urma într-o viață de ucenicie pe Iisus Hristos, nici în implicarea noastră politică pentru a contribui la o ordine socială mai dreaptă; și nu în eforturile noastre de a realiza unitatea creștinilor pentru care Domnul S-a rugat cu atâta ardoare (cf. In. 17, 21)¹³.

În cele ce urmează voi încerca să arăt că valorificarea gândirii Părinților răsariteni de către J. Ratzinger creează premisele unei apropieri la fel de mari de teologia ortodoxă. Dacă însă a fost cu adevărat influențat de Reformă, rămâne în continuare un subiect deschis. Temele specific protestante care sunt observate în opera sa s-ar putea să fie, pur și simplu, expresii ale gândirii creștine comune, care nu pot fi atât de confesionalizate. Până la urmă, reflecția teologică se exercită asupra acelorași surse primare – Scriptura și Părinții, indiferent de direcția ei confesională. De aici, nimic mai firesc decât convergențele în gândirea diversilor teologi.

⁹ J. Corkery, Reflection on the theology of Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), *Acta Theologica* 2, 2012, 19.

¹⁰ Corkery, Reflection on the theology of Joseph Ratzinger 20.

¹¹ Corkery, Reflection on the theology of Joseph Ratzinger 24.

¹² Corkery, Reflection on the theology of Joseph Ratzinger 24.

¹³ Corkery, Reflection on the theology of Joseph Ratzinger 31.

3. Metoda hermeneutică a Papei Benedict al XVI-lea

Orice interpretare autentică a semnificațiilor răscumpărării înfăptuite de Iisus Hristos nu poate fi decât o facilitare a întâlnirii existențiale cu Mântuitorul lumii. Trilogia dedicată hristologiei de către Papa Benedict al XVI-lea se situează într-o astfel de perspectivă. Cartea în trei volume încearcă să deslușească înțelesul actelor mântuitoare ale lui Hristos și a învățăturii Sale din interiorul Bisericii și îl invită pe cititor să se așeze în spațiul și duhul acesteia – dacă nu cumva se află deja „acasă”, după cum numește Biserica J. Ratzinger. Exegeza sa este una teologică pentru că este una bisericească. Orice exegeză care se vrea teologie trebuie să respecte următorul principiu, notează J. Ratzinger: „credința Bisericii este acea formă de *sympathia* fără de care Biblia rămâne o carte *închisă*. Ea (exegeza) trebuie să recunoască această credință ca pe o hermeneutică, ca pe un spațiu pentru înțelegere, care nu agresează dogmatic Biblia, ci îi oferă Bibliiei tocmai posibilitatea solitară de a fi ea însăși”¹⁴.

În metodologia sa, dă prioritate martorilor biblici ai evenimentelor relateate, renunțând la cunoașterea „obiectivă” propusă de cercetările critice ale Scripturii: „Atunci când se aplică la martorul istoriei, aceasta înseamnă că interpretarea nu poate fi niciodată doar o simplă reproducere a existenței istorice „așa cum a fost”. Cuvântul *interpretare* ne oferă cheia întrebării înseși: fiecare exegeză reclamă un „inter” - o intrare în și o existență „inter” sau între lucruri; aceasta este implicarea interpretului însuși. Obiectivitatea pură este o abstracție absurdă. Nu ajunge la cunoaștere cel neimplicat; mai curând, interesul de cunoaștere este în sine o cerință a posibilității de a ajunge la cunoaștere”¹⁵.

Perspectiva este specifică Bisericii catolice – fără îngroșarea inutilă și inactuală a granițelor dogmatice care o despart de celelalte confesiuni – putând aspira astfel la statutul unei hristologii cu grad de universalitate creștină. La fiecare pagină, chipul spiritual al lui Hristos este descoperit și redescoperit de către autor alături de cititor, într-un exercițiu de admirație față de unicitatea și măreția personalității și operei hristice. Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Cel care își asumă experiența umană cu smerenie și bunătate desăvârșite, pentru a-l împărtăși pe om de caracterul Său filial, a-l ridica la statutul de fiu al lui Dumnezeu. „Stilul” Său de lucru răstoarnă logica umană previzibilă și convențională și îl așază pe credincios în logica Crucii, a gândirii răstignite, deci paradoxale, prin prisma căreia realitatea este transfigurată și umplută cu o semnificație sfântă, care o leagă de transcendent. „Fericirile” și, în general, Predica de pe Munte, reprezintă un echivalent în plan moral al hristologiei, o prelungire a acesteia în sensul răsturnării valorilor lumești și înlocuirii lor cu un nou etos, cu etosul slujirii umile, a împrăstării duhului lui Hristos de către creștini.

¹⁴ Joseph Ratzinger Benedict al XVI-lea, Interpretarea biblică în criză în *Scieri alese*, Cluj-Napoca 2011, 51.

¹⁵ Ratzinger, Interpretarea biblică în criză 27.

Unde poate fi redat mai precis chipul spiritual și dogmatic al lui Hristos decât în Sfânta Scriptură și în învățăturile Bisericii? În acest sens, Joseph Ratzinger întreprinde o cercetare pe surse, analizând hristologia într-un dialog viu cu Noul și Vechiul Testament. După cum se știe, cărțile dedicate diferitelor aspecte ale Scripturii – istoric, arheologic, lingvistic, teologic, etc. – sunt într-un număr uriaș. De asemenea, și cele dedicate cercetării vieții istorice a lui Iisus Hristos, iar ipotezele derivate, adeseori neconvingătoare, au contribuit totuși la conturarea tot mai exactă a personalității Mântuitorului și, mai ales, a contextului social, geografic și religios în care și-a desfășurat activitatea. Autorul cunoaște foarte bine literatura de acest gen, dar alege să se poziționeze din perspectiva apologetului și a păstorului care apără cu tact, modestie, erudiție și inteligență caracterul real, istoric al evenimentelor privitoare la Hristos, așa cum sunt relatate în Scriptură. J. Ratzinger se plasează pe o poziție de mijloc între adepții metodei istorico-critice și cei ai „hermeneuticii” canonice, căutând o „nouă sinteză” între cele două metode¹⁶.

În tâlcuirea semnificațiilor teologice ale acelor evenimente, autorul recurge în mod frecvent la Părinții răsăriteni ai Bisericii, pe care îi recunoaște în mod implicit drept exegeți profunzi, leali și devotați adevărului biblic, demni de încredere. În întreaga sa gândire se observă întoarcerea la sursele biblice, patristice și ev-medievale, un *ressourcement* și, în fapt, un „catholicism neopatristic”¹⁷. În contextul dezbaterilor exegetice actuale, Sfinții Părinți nu pot fi plasați „într-o opoziție oarbă față de spiritul epocii prezente”; nu se poate renunța „la intuițiile marilor credincioși din trecut, pretinzând că istoria gândirii a început în mod serios abia cu Kant”¹⁸. Teologul J. Ratzinger nu poate fi de acord cu o asemenea îngustare a orizontului de interpretare, care expediază exegeza Părinților ca pe o simplă „alegorie” și înlătură filozofia Evului Mediu numind-o „precritică”¹⁹.

Apelul la Sfinții Părinți derivă dintr-un principiu hermeneutic atotprezent în textul trilogiei: ceea ce contează, la urma urmelor, nu este doar erudiția istorică privitoare la Iisus din Nazaret, ci întâlnirea cu Iisus ca Hristos al credinței. Dacă teologia liberală separă cele două aspecte ale persoanei lui Hristos, în teologia Bisericii ele coincid. Iisus din Nazaret este Hristosul credinței. După cum notează, „unul (Iisus) fără altul (Cristos) nu există, că mai curând devine tot mai necesar de a trece de la unul la altul, căci, într-adevăr, Iisus nu există decât drept Cristos, iar Cristos nu există altfel decât drept Iisus”²⁰. Prin urmare, este extrem de important cum mi

¹⁶ Andrei Marga, Metodologia lui Joseph Ratzinger în Joseph Ratzinger Benedict al XVI-lea, *Scrieri alese*, Cluj-Napoca 2011, 273.

¹⁷ Aidan Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, Edinburg 1988, 97-98. Vezi și Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca 2010, 31.

¹⁸ Ratzinger, Interpretarea biblică în criză 41.

¹⁹ Ratzinger, Interpretarea biblică în criză 41-42.

²⁰ *Einführung in das Christentum*, 160-161. Vezi și Andrei Marga, Metodologia lui Joseph Ratzinger 263.

se adresează Hristos prin intermediul evenimentelor răscumpărătoare (Întrupare, Suferință, Moarte, Înviere, Înălțare) și al cuvintelor Sale care își păstrează pe deplin actualitatea.

J. Ratzinger se străduiește să sublinieze în permanență că acele evenimente și cuvinte nu au doar o rezonanță istorică, nu aparțin doar trecutului, ci reverberază în prezent, adresându-mi-se personal (de fapt, fiecărui om) și invitându-mă la răspuns, la atitudine față de acestea. Hristos este, în definitiv, Cel ce îi interpelează pe oameni de-a lungul timpului, dar și astăzi, iar Papa Benedict al XVI-lea încearcă să surprindă această interpelare. După cum notează Emery de Gaál, acesta întrebuițează o metodă hristocentrică: „Preocuparea sa nu este, în primul rând, una de ordin academic sau intelectual, ci este mai curând rezultatul unei întâlniri personale cu Iisus Hristos în calitate de credincios ce trăiește viața sacramentală a Bisericii catolice”²¹. Papa Benedict are convingerea că „textele trebuie urmărite în primul rând până la originile lor istorice și trebuie interpretate în propriul lor context istoric. După aceea, însă, într-o a doua operație exegetică, ele trebuie privite în lumina mișcării totale a istoriei și în lumina evenimentului central al istoriei care este Isus Cristos”²².

În acest exercițiu, Sfinții Părinți sunt citați și citați drept tâlcuitori veritabili ai Cuvântului divin prin cuvânt. În călătoria care relatează povestea lui Hristos, ei sunt adesea invocați, ghidând înțelesul teologic și aprofundându-l. Gândirea patristică nu rămâne izolată în acest demers hermeneutic, fiindcă J. Ratzinger apără acea „teologie și pietate care se construiește plecând în esență de la Sfintele Scripturi, de la părinții Bisericii și de la marea moștenire liturgică a Bisericii întregi”²³. După cum vom observa în contextele concrete redată în continuare, teologul german rămâne consecvent principiilor sale de interpretare, aplicându-le cu succes în trilogia sa hristologică.

4. Contextele utilizării hermeneuticii patristice răsăritene

a. Nașterea lui Hristos

Autorul valorifică tezaurul liturgic ortodox, referindu-se la Liturghie, la iconografie și la structura liturgică a unor sărbători. Această valorificare este evidentă în special atunci când discută semnificațiile Nașterii și Botezului lui Hristos.

²¹ Emery de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI: the Christocentric Shift*, New York 2010, 1.

²² Ratzinger, *Interpretarea biblică în criză* 48.

²³ Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 439. Vezi și Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger* 32.

Într-un prim pas, Joseph Ratzinger analizează cu minuțiozitate cuvintele „fără stăpân”²⁴ sau „în așteptare”²⁵ ale Vechiului Testament, adică profeții precum Isaia 53 sau Isaia 7, 14²⁶. Acestea își găsesc destinatarul, proprietarul abia în Hristos, Care este singura cheie posibilă de interpretare a lor²⁷. Pe urmele Fer. Augustin, despre eclesiologia căruia și-a scris teza de doctorat, consideră că Vechiul Testament se descoperă în Noul Testament, iar Noul Testament poate fi înțeles corect doar în lumina Vechiului Testament.

Semnificațiile textului biblic care relatează episodul nașterii lui Iisus se decelează și prin prismă patristică. Remarcând diferențele dintre genealogia Evangheliei după Matei și a celei după Luca, J. Ratzinger încearcă să îi reconstituie simbolistica. Dacă în primul caz apar trei serii de paisprezece generații, cu o structură clar articulată, în cel de al doilea caz genealogia conține de unsprezece ori șapte generații. Sf. Irineu al Lyonului citea în textul său nu 76 de nume ci 72 (sau 70) – cu trimitere la numărul popoarelor lumii (cf. Ieșire 1, 5) și la cei 72 (sau 70) de ucenici din jurul Apostolilor. Conform Sf. Irineu, genealogia lucanică semnifică recapitularea întregii umanități în Hristos, Noul Adam: „De aceea Luca arată că genealogia, care merge de la zămislirea Domnului până la Adam, cuprinde 72 de generații. El leagă sfârșitul cu începutul și lasă să se înțeleagă că Iisus recapitulează în El însuși, pornind de la Adam, toate popoarele care s-au împrăștiat de la Adam înapoi și toate limbile, sau, mai bine zis, toată omenirea ca atare. De aceea, Adam a fost calificat de Pavel drept prefigurarea Celui care avea să vină”²⁸. Papa Benedict al XVI-lea notează că, deși simbolismul cifrei 70 nu apare ca atare la Luca, „intenția autentică a genealogiei lui Luca este sesizată corect” în exegeza Sf. Irineu: „Iisus asumă în sine întreaga omenire, și-i dă o nouă direcție, decisivă, spre un nou mod de a fi om”²⁹. Cu alte cuvinte, exegeza patristică aprofundează afirmațiile scripturistice, indicându-le sensul lor teologic.

Nașterea Pruncului în Betleem este marcată de smerenie, subliniată și de spațiul nepriam în care are loc acest eveniment: o iesle sărăcăcioasă (cf. Lc. 2, 7). Tradiția, confirmată de cercetările actuale, afirmă peștera ca loc al nașterii. În acest sens sunt aduse mărturiile Sf. Iustin Martirul și Filozoful († 165) și Origen († cca 254) care susțin că în acele vremuri, peștera era arătată de către creștinii din Palestina³⁰.

Această peșteră este reprezentată și în tradiția iconografică ortodoxă, însă ceea ce atrage atenția Suveranului Pontif este caracterul profetic al icoanei Nașterii lui

²⁴ Joseph Ratzinger-Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret: copilăria*, București 2013, 33.

²⁵ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 67.

²⁶ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 33.

²⁷ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 68.

²⁸ *Adversus haereses* III, 22,3. Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 27.

²⁹ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 27.

³⁰ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 86.

Hristos: „Pruncul înfășat strâns în scutece apare ca o prevestire a ceasului morții sale: El e, încă de la început, Cel jertfit ... Astfel, ieslea este reprezentată ca un fel de altar”³¹.

În interpretarea stelei care arată magilor drumul spre peștera Nașterii, teologul din München recurge la Sf. Ioan Gură de Aur. Acesta este citat în contextul interogațiilor cu privire la posibilitatea de a lega episodul stelei de un fenomen astronomic sau nu. Caracterul teologic al povestirii apare în prim-plan, fără să se refuze *a priori* argumentele din astronomia modernă. „Că aceasta nu era o stea obișnuită, ci, după părerea mea, nici nu era o stea, ci o putere nevăzută care își luase această înfățișare, acest fapt mi se pare că decurge în primul rând din drumul pe care a luat-o. Căci nu există nicio stea care să meargă în această direcție”³². Este un citat hrisostomic care apare frecvent în interpretarea icoanei Nașterii de către teologii ortodocși.

Aspectul miraculos al stelei este subliniat și de Sf. Ignațiu al Antiohiei (cca 100 d. Hr.), care vede soarele și luna rotindu-se în jurul stelei³³. Desigur, această viziune indică locul central al lui Hristos în cosmos, și sugerează apusul religiilor inspirate din natură. Pentru a exprima această idee, Papa Benedict al XVI-lea recurge la un mare Părinte capadocian, la Sf. Grigorie de Nazianz. Magii – simbolul religiilor păgâne, închinându-Se lui Hristos, semnifică sfârșitul astrologiei pentru că, de atunci, stelele ar fi pornit pe orbita indicată de Hristos³⁴. Desigur, aceasta echivalează cu sfârșitul religiilor naturii.

Dar Întruparea are o semnificație specială și pentru poporul Israel. Esența prologului Evangheliei după Ioan, „Cuvântul S-a făcut trup și a locuit [literalmente: și-a ridicat cortul] printre noi” (In. 1, 14), este interpretată în contextul episodului Schimbării la Față a lui Hristos. Exegeții moderni, pe baze patristice, stabilesc o legătură între cererea Apostolului Petru de a ridica trei colibe și Sărbătoarea iudaică a colibelor, *Sukkot*. Inițial o sărbătoare a naturii, devenită comemorare a rătăcirii prin deșert a evreilor, timp de patruzeci de ani după ieșirea din Egipt, ea are o deschidere eshatologică, și, deci, mesianică. Sf. Grigorie de Nyssa arată că împlinirea ei are loc tocmai în Întruparea lui Dumnezeu: „Căci adevărata Sărbătoare a Colibelor nu venise încă. După cuvântul profeților [aluzie la Psalmul 118, 27] însă, Dumnezeu, stăpânul tuturor lucrurilor ni s-a revelat... pentru a desăvârși reconstrucția colibeii distruse de natura umană”³⁵. Locul scripturistic la care se referă Sfântul Grigorie este, conform traducerii ortodoxe a Bibliei în limba română, Ps. 117, 27: „Dumnezeu este

³¹ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 86.

³² *In Matth. Hom. VI 2: PG 57,64*. Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 116-117.

³³ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 117.

³⁴ Cf. *Poem. dogm. V 55-64: PG 37, 428-429*. Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 120.

³⁵ *De anima*, 46, 132 B (*Despre suflet și înviere* în Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea a doua. Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. și note Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 30, București 1998, 396). Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 273.

Domnul și S-a arătat nouă. Tocmiți sărbătoare cu ramuri umbroase, până la coar-nele altarului”. Cuvintele psalmului semnifică maxima proximitate dintre Dumnezeu și om, inaugurată de Întrupare, dar care se va desăvârși la învierea generală; atunci, zidul păcatului va fi surpat și omul va participa, în preajma îngerilor, la sărbătoarea veșnică a comuniunii cu Dumnezeu; astfel va fi restaurat „cortul” cosmosului în care comuniunea se va reinstaura între fapturne văzute, cele nevăzute și Creatorul lor³⁶.

Nașterea lui Hristos a fost făcută posibilă de răspunsul Fecioarei Maria: „Fie mie după cuvântul tău” (Lc. 1, 38). Ea devine modelul credinciosului care naște Cuvântul divin în inima sa: „În acest context, Părinții au dezvoltat ideea nașterii lui Dumnezeu în noi prin credință și Botez, prin care *Logosul* vine iarăși și iarăși la noi și ne face copii ai lui Dumnezeu”³⁷. Aceasta este grila de lectură a următoarelor cuvinte, ce aparțin Sf. Irineu al Lyonului: „Cum va ajunge omul la Dumnezeu dacă Dumnezeu nu a venit la om? Cum își vor părăsi ei nașterea spre moarte, dacă nu se vor fi renăscut spre o nouă naștere, cea din Fecioară, pe care Dumnezeu a dăruit-o în mod minunat și neașteptat ca semn al mântuirii prin credință”³⁸. După cum se observă din text, renașterea spirituală a oamenilor devine posibilă tocmai datorită nașterii lui Hristos din Fecioară.

b. Botezul Domnului

Perspectiva răsăriteană este valorificată și în expunerea semnificațiilor Teofaniei sau Botezului lui Hristos. În interpretarea icoanei Botezului și în stabilirea unor corespondențe între structurile zilelor sărbătorii Epifaniei (Botezului) și cele ale Săptămânii Mari, J. Ratzinger îl urmează îndeaproape pe Paul Evdokimov, cu ediția franceză a cărții sale *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*. Astfel, „cântările liturgice ale zilei de 3 ianuarie corespund cu cele din Miercurea Mare, cele din 4 ianuarie cu cele din Joia Mare, iar cele din 5 ianuarie cu cele din Vinerea Mare și Sâmbăta Mare”³⁹.

Correspondențele iconografice sunt sesizate în frumusețea lor profetică: „Icoana Botezului lui Isus prezintă apa ca pe un mormânt lichid, sub forma unei peșteri întunecoase, semnul iconografic pentru Hades, infern ori iad. Coborârea lui Isus în acest mormânt lichid, care îl cuprinde cu totul, este anticiparea coborârii la iad...”⁴⁰. În tâlcuirea icoanei, Papa Benedict al XVI-lea păstrează apelul lui Paul

³⁶ Vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, 396-397.

³⁷ Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 54.

³⁸ *Adversus haereses* IV 33,4. Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: copilăria* 54.

³⁹ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 33. A se vedea și Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, București 2014, 283.

⁴⁰ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 33. A se vedea și Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții* 289.

Evdokimov la cei doi Părinți răsăriteni: Sf. Chiril al Ierusalimului și Sf. Ioan Gură de Aur. Din primul citează ideea biruinței asupra diavolului: „Coborând în ape, l-a legat pe cel puternic” (cf. Lc. 11, 22)⁴¹. Cel de al doilea Părinte bisericesc prelungește ideea anterioară: „Scufundarea și ieșirea sunt imaginile coborârii la iad și a învierii”. Trebuie remarcat faptul că Paul Evdokimov este, de altminteri, singurul teolog ortodox contemporan pe care îl citează în hristologia sa Papa Benedict al XVI-lea. Pe lângă acesta, mai citează un singur gânditor modern din spațiul ortodox, și anume Vladimir Soloviev, cu a sa *Povestire despre Antihrist*, ca replică dată teologiei liberale.

c. Patimile Domnului

Cuvintele de rămas bun ale lui Hristos, rostite în ajunul Pătimirii Sale, așa cum sunt redată în Evanghelia după Ioan (cap. 14-16) se încheie cu o mare rugăciune (cap. 17). Teologul luteran David Chytraeus (1530-1600) a denumit-o „Rugăciune arhierescă”. Dar, în perioada patristică, remarcă Papa Benedict al XVI-lea, mai ales Sf. Chiril al Alexandriei († 444) a subliniat caracterul sacerdotal al acestei rugăciuni. Desigur, trimiterea, deși indirectă, este la vastul comentariu al Sf. Chiril la Evanghelia după Ioan⁴².

Ce înseamnă însă „Eu mă consfințesc (*hagiozo*) pe mine însumi”⁴³ din In. 17, 19? J. Ratzinger înțelege termenul *hagiozo* prin prisma lui Rudolf Bultmann care, la rândul său, îi preia semnificația de la Sf. Ioan Gură de Aur. Părintele antiohian se exprimă astfel, în *Omiliile la Evanghelia după Ioan*: „Eu mă consfințesc – mă dăruiesc pe mine însumi ca jertfă”. Clarificarea adusă de acest Părinte bisericesc constă în faptul că indică sensul Pătimirii lui Hristos ca jertfă⁴⁴.

Pentru conștiința Bisericii, jertfa lui Hristos nu este un eveniment al trecutului. Ea este actualizată nu doar euharistic, liturgic, ci și în viețile celor care au pășit pe calea deschisă de Protomartirul creștinismului, adică de Hristos răstignit. Pe lângă evocarea martirajului Sf. Laurențiu, diaconul din Roma, Papa Benedict al XVI-lea redă alte două exemple de martiri din spațiul creștin răsăritean. Astfel, „Ighnațiu al Antiohiei s-a definit pe sine, după tradiție, ca grâu al lui Hristos, care în

⁴¹ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 33. A se vedea și Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții* 289. Traducerea pasajului din PG 33, 441 B este ușor diferită în Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note pe pr. prof. Dumitru Fecioru, București 2003, 45. În plus, pasajul chirilian este pus aici în legătură cu Mt. 12, 29, loc paralel cu Lc. 11, 22.

⁴² În românește *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *Scrieri, partea a patra*, trad., introducere și note Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 41, București 2000.

⁴³ O traducere ortodoxă standard este: „Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi” (In. 17, 19).

⁴⁴ Joseph Ratzinger-Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere*, Târgu-Lăpuș 2012, 94.

martiriu este măcinat pentru a putea deveni pâinea lui Hristos⁴⁵. În cazul Sf. Policarp al Smirnei, citează un pasaj din *Actele martirice*: flăcările care l-au cuprins pe sfânt au luat forma unei vele care „înconjura astfel trupul martirului; însă acesta stătea în mijloc nu ca o carne arsă, ci ca o pâine care se coace” și emana „o mireasmă plăcută ca de tămâie parfumată”⁴⁶.

Trecând de la martiriul sfinților din Biserica primară la martiriul cotidian, al încercărilor vieții, Suveranul Pontif notează: „în încercările vieții suntem purificați încet în foc, putem, ca să spunem așa, să devenim pâine, în măsura în care misterul lui Hristos se comunică în viața și în suferința noastră și iubirea lui face din noi un dar pentru Dumnezeu și pentru oameni”⁴⁷. Așa cum actualizează hristologia, explicând-o în termeni accesibili omului contemporan și sesizându-i aplicațiile spirituale, tot astfel notează semnificațiile spirituale ale evenimentelor din Tradiția Bisericii, în cazul de față ale martiriului sfinților. Nici exemplele lor nu rămân în trecut, ci vin să însuflețească prezentul creștin, să îl deschidă spre noi orizonturi ale comuniunii cu semenii și cu Dumnezeu. Prin aceasta este arătată și continuitatea dintre lucrarea lui Hristos și lucrarea Bisericii, ai cărei sfinți devin modele de actualizare a etosului jertfei lui Hristos în orice epocă.

Pătimirile Domnului sunt precedate de misterul rugăciunii de pe Muntele Măslinilor, când în Hristos pare a se confrunța voința umană și cea divină: „Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta!” (Mt. 26, 39). O înțelegere dogmatică precisă a acestui episod biblic nu poate evita referințele la Sinodul I ecumenic (325), la Sinodul IV ecumenic (451) și la teologia Sf. Maxim Mărturisorul († 662). Dacă la Niceea, în 325 s-a clarificat concepția creștină despre Dumnezeu (întreit în Persoane, care sunt deoființă), la Calcedon, în anul 451 se precizează raportul dintre firea divină și cea umană în Ipostasul unic al lui Hristos⁴⁸. Subliniind unicitatea Persoanei în dualitatea firilor care își păstrează fiecare trăsăturile proprii, Biserica primară a trebuit să elucideze totodată și modul unire al acestor două firi. Nu cumva unirea ipostatică a avut loc prin absorbirea naturii umane de către cea divină sau, cel puțin, prin topirea voinței umane în voința divină a lui Hristos? Prima variantă este erezia monofizitismului iar cea de a doua este erezia monotelismului, ambele condamnate oficial, după cum se știe. Contribuția Sf. Maxim Mărturisorul la clarificarea acestor controverse dogmatice este recunoscută pe deplin de J. Ratzinger. Sf. Maxim – pe o logică patristică deja tradițională – argumentează că natura umană a lui Hristos nu poate fi amputată prin unirea ei cu Logosul divin. Voința, ca parte esențială a naturii omenești, nu putea fi îndepărtată la un moment dat, la finalul

⁴⁵ *Ad Rom.* 4.1 (*Pros Romaious*). Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 225.

⁴⁶ *Mart. Polyc.* 15. Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 225.

⁴⁷ Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 225.

⁴⁸ Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 155.

activității pământești a Domnului. Ea se supune celei divine, aflându-și împlinirea în aceasta. Astfel, orientarea firească a voinței umane spre *sinergie* (cooperare) cu voința divină este redescoperită, în Hristos dispărând tendința de autonomizare, specifică voinței omului căzut⁴⁹. În lumina clarificărilor aduse de Sf. Maxim, drama de pe Muntele Măslinilor înseamnă readucerea voinței naturale a omului de la opoziție la sinergie, îndărătnicia și opoziția față de Dumnezeu, specifice umanității căzute, fiind înfrânte în Hristos⁵⁰.

d. Învățăturile lui Hristos

În prezentarea învățăturilor Mântuitorului, J. Ratzinger subliniază că acestea depășesc nivelul unui simplu rabin, fiind rostite de Însuși Logosul divin întrupat. Ele sunt revelația adevărului, *logos* care îl așază pe om în comuniune cu Dumnezeu, care îi conferă omului orientare și orizont spiritual; sunt fundamente morale din perspectiva cărora se poate înfrunta dictatura relativismului ce domină astăzi gândirea umană. Nu sunt învățături abstracte, pentru că dobândesc concretețe și împlinire chiar în învățătorul suprem. „Fericirile apar ca o biografie ascunsă, internă a lui Iisus, ca un portret al persoanei Sale”⁵¹, afirmă într-un mod original Papa Benedict al VI-lea, iar această poziție poate fi extrapolată la întreaga Predică de pe Munte, și, în general, la toate învățăturile lui Hristos.

Comentând prima Fericire, „Feriți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8), J. Ratzinger subliniază importanța inimii ca organ de recepție a lui Dumnezeu. Doar o inimă curată îl poate reflecta pe Dumnezeu în ea. În sprijinul acestei idei este citat Teofil al Antiohiei (cca + 180), dintr-un dialog pe care l-a avut cu un intelectual păgân. Teofil s-a adresat astfel celui care îi punea întrebări: „Dar dacă... spui: Arată-mi-L pe Dumnezeul Tău!, atunci eu îți voi spune: Arată-mi omul din tine... pe Dumnezeu îl văd cei care sunt în stare să-L vadă cu ochii deschiși ai spiritului... Omul trebuie să aibă un suflet la fel de curat ca o oglindă de metal, lustruită...”⁵².

Interpretând Rugăciunea Domnească, Papa Benedict al XVI-lea recurge iarăși la Sf. Ioan Gură de Aur în explicarea cererii adresate Tatălui de a ne da „pâinea noastră”. Urmând exegeza hrisostomică la Epistola I către Corinteni, scoate în evidență caracterul comunitar al acestei cereri. Pâinea noastră este și pâinea celorlalți – și,

⁴⁹ Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 157.

⁵⁰ Ratzinger, *Isus din Nazaret: de la intrarea în Ierusalim la Înviere* 157-158.

⁵¹ Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 77.

⁵² *Ad Autolycom* I 2, 7 (*Către Autolic* I 2, trad., introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă*, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, nr. 2, București 1980, 282-283). Vezi și Ratzinger, *Isus din Nazaret*, vol. I, 92.

de aici, responsabilitatea fiecăruia pentru toți ceilalți. Sf. Ioan Gură de aur afirmă în acest sens „că fiecare duminică de pâine este într-un fel sau altul un duminică din pâinea care aparține tuturor, din pâinea lumii”⁵³. Preluând sugestia lui Origen, după care cuvântul *epiousios* nici nu ar exista în limba greacă, ci ar fi fost creat de evanghelist, teologul german extinde sfera de înțelegere a expresiei „cea de toate zilele”. Există o reală cerere a „pâinii” propriu-zise, necesare subzistenței zilnice, dar nu trebuie exclusă înțelegerea euharistică și spirituală a termenului⁵⁴.

5. Concluzii

Hristologia expusă de Papa Benedict al XVI-lea aspiră la un mare grad de universalitate datorită stăpânirii surselor patristice și biblice, puse în dialog cu rezultatele cercetării istorice a lui Iisus. Pentru teologia ortodoxă, ea ar trebui să fie desul de convingătoare, datorită apelului frecvent la gândirea patristică și liturgică a Răsăritului creștin, integrată armonios în interpretarea catolică (în sens confesional, dat și etimologic, adică universală) a răscumpărării. După cum se poate observa, actualitatea Părinților Bisericii, în general, și, în acest context, al celor răsăriteni, este indiscutabilă. Absența lor dintr-un asemenea demers ar însemna absența unor perspective profunde, conturate în antichitatea creștină, când au avut loc cele mai importante dispute dogmatice pentru clarificarea crezurilor creștine fundamentale. Această perspectivă este un loc comun în „sinteza neopatristică” a Ortodoxiei în secolul al XX-lea, și, utilizând-o, Papa Benedict al XVI-lea se apropie implicit de ea.

Modul de a-L vedea pe Mântuitorul lumii, în unicitatea învățăturii și operei Sale răscumpărătoare are o dimensiune ecumenică. Tușele confesionale nu sunt prea îngroșate, permițând și teologiei protestante, reformate dar mai ales evanghelice să-și găsească expresia în această trilogie. Accentuând caracterul personal al mântuirii în Hristos, prin apelul la conștiința și responsabilitatea umană, Papa Benedict al XVI-lea subliniază totodată caracterul comunitar al credinței. Hristos nu poate fi trăit, experimentat, împărtășit decât în interiorul Bisericii, în Liturgia ei, unde lectura Scripturii nu mai este subiectivă, individuală, ci se bazează pe intuițiile și interpretările date de generațiile precedente de creștini. În hristologia lui J. Ratzinger, perspectivele patristice occidentale și răsăritene se armonizează într-un tot unitar, apt să creioneze chipul lui Iisus Hristos, dincolo de tratările confesionale la care sunt supuse uneori scrierile Sfinților Părinți.

⁵³ Ratzinger, *Iisus din Nazaret*, vol. I, 140.

⁵⁴ Ratzinger, *Iisus din Nazaret*, vol. I, 142-144.

CONCEPTUL DE PERSOANĂ ȘI PERSONALITATE DIN PERSPECTIVA DREPTULUI CANONIC

RĂZVAN IACOB VASILE*

ABSTRACT. *The Concept of Person and Individuality from the Canon Law Perspective.* According to canon law, only the person is enabled to have rights and obligations. We call person that human being who, along with receiving the Baptism given within the Catholic Church, enters and is part of it, possessing certain rights and obligations that are specific to all the believers. In the same time, the believer is bound to follow the church laws once they are 7 years old, when they are supposed to be endowed with the use of reason, but can bear the canonical personality at 18 years old. We consider capable to fulfill a judicial document the person who possesses the capacity to act and manifests freely his will, without being forced by any external constraint, fear or violent act, while, if the will of those to act is vitiated radically by ignorance, error or violence, the legal act is null.

Keywords: *canon law, person, individuality, legal character, CCEO, CIC, canon individuality*

REZUMAT. *Conceptul de persoană și personalitate din perspectiva dreptului canonic.* Potrivit dreptului canonic, doar persoana este subiect de drept, fiind capabilă de drepturi și de obligații. Persoană este acea ființă umană care odată cu primirea Botezului conferit în cadrul Bisericii Catolice, intră și face automat parte din aceasta, dispunând de anumite drepturi și obligații specifice tuturor credincioșilor. Totodată credinciosul, este obligat să respecte legile bisericesti odată cu împlinirea vârstei de șapte ani, când se presupune că este deja în mod normal înzestrat cu uzul rațiunii, dar își poate exercita așa numita *personalitate canonică* doar odată cu împlinirea vârstei de optsprezece ani. În cazul în care persoana este lipsită de uzul rațiunii, se consideră că aceasta nu este responsabilă pentru acțiunile sale și nu își poate exercita drepturile sale juridice, nefiind capabilă să efectueze acte juridice. Este considerat capabil să îndeplinească un act juridic acela care posedă capacitatea de a acționa și își manifestă în mod liber voința sa, fără a fi forțat de vreo constrângere, frică sau violență externă, în timp ce, dacă voința celui care acționează este viciată în mod radical de ignoranță, eroare sau violență

* Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea, preot, doctor în drept canonic. Email: vasile_razvan@yahoo.com.

actul juridic este nul. Actul uman este acela în care persoana posedă capacitatea de a acționa și își manifestă în mod liber propria voință, fiind îndeplinit în mod liber și rațional, caracteristici în absența cărora de obicei este diagnosticată starea de tulburare mintală. Infirmitatea sau tulburarea mintală este lipsa totală sau parțială a uzului rațiunii și determină, prin urmare, incapacitatea absolută sau relativă a oricărui act sau acțiuni.

Cuvinte-cheie: drept canonic, persoană, personalitate, caracterul juridic, CCEO, CIC, personalitate canonică

1. Introducere

Omul reprezintă o ființă unică în întreg universul deoarece se diferențiază de celelalte ființe întrucât este persoană. Dar cine este cu adevărat omul? Care este natura sa? De-a lungul timpului au apărut numeroase tratate despre om. Începând cu filosofia antică și continuând cu metafizica, biologia, etica sau psihologia, toate aceste domenii vorbesc despre om, despre caracteristicile sale sau despre rolul său în lume¹. Interesul față de om însă este o caracteristică a gândirii moderne. Încercarea de a explora natura omului, însăși caracterul ființei sale, „se confruntă imediat cu ceea ce este problema omului, aceea a unei ființe tipic problematice și, în același timp, complexă și contradictorie în structura și funcționalitatea sa; miezul acestei probleme se găsește în natura fizico-spirituală care îi este proprie și care face din acesta o persoană”².

În perioada recentă tema personalității reprezintă un argument de interes în tot mai multe domenii. În acest articol nu vom trata despre conceptul de persoană sau despre structura personalității din punct de vedere psihologic sau filozofic, ci vom aborda tema persoanei și a personalității din punct de vedere juridico-canonic, așa cum este descrisă de către dreptul canonic. De asemenea, nu vom intra în meritele multitudinii teoriilor existente, ci ne vom limita la ceea ce ne interesează în mod direct: conceptul de persoană și cel de personalitate în domeniul dreptului canonic, ținând însă seama de contribuția științelor umaniste (și în mod special de cel al psihologiei) și situând întotdeauna persoana în planul revelației creștine.

¹ R.I. VASILE, *L'evoluzione dei principali disturbi psichici nelle cause matrimoniali canoniche – dalla normativa precedente a quella attuale*, Baia Mare 2016, 12-19.

² G. SANTINIELLO, *Uomo*, in: *Enciclopedia filosofica*, vol. VIII, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Roma 1979, col. 501.

2. Persoană și personalitate în ordinamentul canonic

În cadrul dreptului canonic doar acela care este *persoană* devine subiect de drept, adică capabil de drepturi și obligații, în două situații specifice, și anume atât aceea a persoanelor fizice (reprezentată de credincioși), cât și cea a persoanelor juridice (reprezentată de instituții).

În *Codex Iuris Canonici*³, termenul de *persoană* se referă la ființa umană care, prin intermediul Botezului, conferit în cadrul Bisericii Catolice, intră și din punct de vedere juridic să facă parte din aceasta, iar în cadrul acesteia este constituit ca și *persoană*, cu drepturi și obligații care sunt proprii tuturor credincioșilor⁴. Tot în virtutea aceluiași Botez, credinciosul creștin este supus jurisdicției ecleziastice⁵.

Personalitatea canonică a celui botezat încetează odată cu moartea sa, când încetează și raportul juridic. Așadar, doar prin intermediul Botezului este dobândită așa-zisa “capacitate juridică”, adică acea realitate complexă formată din drepturi și obligații care se posedă până la moarte. Așa numita “capacitate de a acționa”, adică capacitatea de a se gestiona în mod autonom, este subordonată cauzelor naturale, cauzelor sociale sau restricțiilor stabilite de legea canonică⁶.

În ceea ce privește vârsta, persoana devine majoră în momentul în care împlinește vârsta de optsprezece ani, moment în care devine capabilă să își exercite pe deplin drepturile sale⁷, în timp ce înainte de această vârstă persoana este minoră, și este deci supusă autorității părinților sau tutorilor. Minorul, înainte de împlinirea vârstei de șapte ani este numit “copil” (*infans*) și nu este considerat responsabil de faptele sale. Cu toate acestea, după ce a împlinit vârsta de șapte ani, „se consideră că este înzestrat cu uzul rațiunii, fiind deci obligat să respecte legile bisericești”⁸.

De-a lungul vârstei în care persoana este minoră, se acordă atenție doar termenului de “copil”, fiind suprimată categoria juridică a pubertății⁹. Infantilul (copilul sub vârsta de șapte ani) este considerat *censetur*, adică lipsit de uzul rațiunii: este vorba despre o prezumție *iuris et de iure*, care nu admite nici o părere contrară, iar norma se justifică în virtutea rațiunilor legate de siguranța juridică. După

³ Codul de Drept Canonic al Bisericii Latine (CIC) promulgat în anul 1983.

⁴ Cf. CIC 1983, can. 96. Acest canon nu există în Codul Canoanelor Bisericii Orientale.

⁵ Cf. P.V. PINTO, ed., *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, 23-25.

⁶ Cf. C. BARBIERI – A. LUZZAGO – L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2005, 46.

⁷ Cf. CCEO cann. 909 și 910 și CIC, cann. 97 și 98.

⁸ R.I. VASILE, *L'evoluzione dei principali disturbi psichici*, 74-79.

⁹ Cf. *Communicationes* 6, 1974, 94-95; (1977) 238, can. I: în cele două Coduri nu mai apar deloc acești termeni, deoarece s-a considerat că nu mai au o relevanță juridică, *pubes* și *impubes* (bărbatul până la împlinirea vârstei de paisprezece ani, iar femeia până la împlinirea vârstei de doisprezece ani).

împlinirea vârstei de șapte ani se consideră că persoana posedă uzul rațiunii: aici este vorba despre o prezumție *iuris tantum*, o prezumție relativă care admite probe contrare și poate să fie răsturnată¹⁰. Bătrânețea nu constituie în sine o condiție care să limiteze capacitatea de a acționa a unei persoane.

Codul Canoanelor Bisericilor Orientale (CCEO) a evitat în mod deliberat să se ocupe de tratarea problematicii juridice a modului în care cineva devine persoană în cadrul Bisericii¹¹, preferând să se oprească doar la formula mistică a canonului 7, unde însă se vorbește de credincioși și nu de persoane¹². Astfel, CCEO afirmă că doar “persoana care a împlinit vârsta de 18 ani este majoră, înaintea acestei vârste fiind minoră”¹³ și că “persoana majoră poate să își exercite în mod deplin propriile drepturi, în timp ce persoana minoră este supusă autorității părinților sau a tutorilor”¹⁴.

3. Caracteristicile persoanei în CCEO

În esență, CCEO oferă parametrii fundamentali: adult (de la optsprezece ani), copil (sub șapte ani) și folosirea uzului rațiunii (atunci când persoana nu este responsabilă pentru faptele sale, fiind lipsită de capacitatea de a acționa sau de a fi chemată în judecată), în timp ce lipsește referirea explicită la Botez, specificată în mod concret de CIC. Mai mult decât atât, aceia care au fost doar temporar privați de folosirea uzului rațiunii (“quicumque usu rationis habitu caret”)¹⁵, devin capabili să exercite acte juridice, din momentul în care și-au redobândit luciditatea deplină¹⁶. Dar pentru unele acte juridice, cum ar fi consimțământul dat în cadrul căsătoriei, nu este deloc simplu.

Oricine este lipsit în mod obișnuit de folosirea uzului rațiunii, adică capacitatea de a înțelege și de a vrea, este asimilat infanților, adică acele persoane care nu sunt responsabile pentru acțiunile lor și care nu își pot exercita drepturile juridice, cum ar fi căsătoria sau participarea la vot în cadrul alegerilor canonice¹⁷.

Capacitatea de a acționa trebuie, prin urmare, să fie raportată la dispoziția generală a *Codului de drept canonic*, care prevede că sunt ținuți să respecte legile

¹⁰ Cf. J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2004, 121.

¹¹ Cf. *Nuntia*, 18, 1984, 5: trebuie reținut faptul că există o valență indirectă a canonului 96 din CIC, chiar pentru Bisericile Orientale, în virtutea faptului că acesta își are originea în proiectul comun de codificare al *Lex Ecclesiae Fundamentalis*.

¹² Cf. P.V. PINTO, ed., *Commento*, 783-785.

¹³ CCEO, can. 909 § 1.

¹⁴ CCEO, can. 910 § 1 și 2.

¹⁵ CCEO, can. 909 § 3.

¹⁶ Cf. P.V. PINTO *Commento*, 790-791.

¹⁷ Cf. CCEO can. 909 § 3 și CIC, can. 99.

ecleziastice numai cei care sunt botezați, care au împlinit al șaptelea an de vârstă și care se bucură de uzul suficient al rațiunii. De aceea, cele trei condiții stabilite de dreptul canonic, pentru ca o persoană creștină să poată să fie obligată să respecte legea bisericească sunt: botezul, vârsta specificată de dreptul canonic (șapte ani) și să aibă capacitatea de a înțelege și de a vrea.

Capacitățile amintite mai sus sunt de o importanță fundamentală în dreptul canonic, ca și în alte legislații (în codul de drept al mai multor țări), pentru că posesia acestora, de la o anumită vârstă stabilită prin lege, face potențial valid orice act juridic efectuat de către credincios¹⁸. De fapt, conform prevederilor generale ale canoanelor 931-935 din CCEO și canoanelor 124-128 din CIC, actele juridice, sau mai bine zis acțiunile omului îndreptate pentru a realiza un scop legitim (ordinea de drept), sunt considerate valide numai în cazul în care sunt puse în aplicare în forma prescrisă de către o persoană competentă din punct de vedere juridic, adică, capabilă, potrivit legii, să efectueze respectivul act juridic.

4. Condițiile necesare pentru îndeplinirea unui act juridic

Este considerat abil acela care posedă capacitatea de a acționa și își manifestă în mod liber propria voință¹⁹, fără să fi fost forțat de nici-o constrângere sau violență externă (*vis*) sau de frică severă (*metus*)²⁰. Dimpotrivă, actul juridic este nul, atunci când voința celui care acționează este viciată în mod radical de ignoranță, eroare sau violență²¹.

În plus, în conformitate cu prevederile canonului 909 din CCEO și canonul 99 din CIC, nu este responsabil pentru faptele sale oricine este lipsit în mod obișnuit de așa-numitul „uz al rațiunii”, un concept comparabil cu cel al capacității de discernământ. Nu este necesar ca persoana să dețină anumite capacități psihice speciale, ci se consideră suficient acel nivel psihologic care îi permite persoanei să își dea seama de valoarea acțiunilor și ale consecințelor care rezultă din acestea.

Actul îndeplinit în astfel de condiții este, prin urmare, calificat drept *uman* în măsura în care este îndeplinit în mod liber și rațional, caracteristici în absența cărora de obicei este diagnosticată starea de tulburare mintală. Potrivit jurisprudenței canonice, termenul de „infirmitate mintală” sau „tulburare mintală” poate fi identificat, chiar dacă în grade diferite, în trei cazuri speciale și anume: *amentia*, *dementia* și *mentis exturbatio*.

¹⁸ Cf. C. BARBIERI – A. LUZZAGO – L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense*, 47.

¹⁹ Cf. CCEO, can. 931 și CIC can. 124.

²⁰ Cf. CCEO, can. 932 și CIC, can. 125

²¹ Cf. CCEO, cann. 932 și 933 și CIC, cann. 125 și 126.

Chiapetta²² definește demența ca o lipsă gravă sau pierdere a capacităților mentale, însoțită de obicei de tulburări emoționale. Această infirmitate este cauzată de diverse cauze: alcoolism, sifilis, tumoare cerebrală, arterioscleroză cerebrală, schizofrenie sau senilitate. Pentru a indica demența, CIC folosește termenul *amentia* și nu mai utilizează demența. Adesea, însă, în doctrina și jurisprudența canonică, conform unei practici care datează din secolul al XVI-lea, demența se deosebește de *amentia*.

Termenul canonic de *amentia* (mai numită și debilitate mintală) – înseamnă literal pierderea minții, “la folie complète”²³, “insania circa omnia” – este lipsa totală a uzului rațiunii și determină, prin urmare, incapacitatea absolută a oricărui act sau acțiuni. Debilitatea mintală este numită *habitualis* (adică obișnuită), atunci când este determinată de o infirmitate insanabilă a minții, care elimină complet capacitatea de a înțelege sau de a vrea, în timp ce este descrisă ca *actualis* în cazul în care este vorba despre o incapacitate totală, dar temporară, ceea ce face nule actele și acțiunile efectuate în timpul stării de incapacitate intelectuală și/sau volitivă tranzitorie.

Prin cuvântul *demență*, se face referire la o infirmitate psihică de factură minoră, „un défaut partiel d’usage de la raison”²⁴, “insania circa rem tantum vel alteram (monomania)”, care corespunde defectului parțial al minții, ceea ce îi face pe indivizi să devină inabili temporar pentru anumite acte sau acțiuni pe care le îndeplinesc. Pentru alții în schimb, *amentia* se distinge ca fiind nebunia furioasă, în timp ce *demența* este denumită monomanie²⁵.

De o importanță egală este și expresia *mentis debilitas*, un termen folosit de dreptul canonic pentru a indica o slăbiciune psihică comparabilă cu semi-infirmitățile mentale sau cu infirmitățile mentale parțiale, permanente sau temporare, care pot exclude sau nu validitatea unei acțiuni sau act, în funcție de gradul de incidență al infirmității asupra capacității intelectuale și/sau volitive.

Cu expresia *mentis exturbatio* se indică acele tulburări tranzitorii ale activității psihice, cauzate de beție, de stupefiante, de intoxicație acută în general, de sugestie, hipnoză, somnambulism și alte lucruri asemănătoare. Aceste modificări sau alterări îi răpesc individului responsabilitatea față de propriile fapte sau acțiuni doar dacă sunt involuntare, adică dacă sunt cazuri fortuite sau dacă sunt produse de o un caz de forță majoră²⁶.

²² Cf. L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 412-413.

²³ J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droite canonique*, Paris 1993, 29.

²⁴ AA. VV., *Il Diritto Canonico Orientale nell’ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995; J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire*, 29-30.

²⁵ Cf. L. CHIAPPETTA, *Prontuario*, 412.

²⁶ Cf. C. BARBIERI – A. LUZZAGO – L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense*, 48.

Corelația dintre conceptul juridic al personalității și cel utilizat în domeniul medico-psihologic, prin urmare, se poate datora tocmai faptului că facultățile lor psihice exprimate de caracterul și comportamentul individual stau la baza acestor abilități juridice care ajută la definirea personalității atunci când individul devine subiect de drepturi și îndatoriri.

5. Concluzii

După cum am văzut, tema persoanei și a personalității reprezintă un argument de interes în multe domenii. Din punctul de vedere al dreptului canonic, doar persoana este subiect de drept, fiind capabilă de drepturi și de obligații. Persoană este acea ființă umană care odată cu primirea Botezului conferit în cadrul Bisericii Catolice, intră și face automat parte din aceasta, dispunând de anumite drepturi și obligații specifice tuturor credincioșilor, fiind de asemenea supusă jurisdicției Bisericii *sui iuris* în care este înscrisă.

Totodată credinciosul, este obligat să respecte legile bisericești odată cu împlinirea vârstei de șapte ani, când se presupune că este deja în mod normal înzestrat cu uzul rațiunii, dar își poate exercita așa numita *personalitate canonică* doar odată cu împlinirea vârstei de optsprezece ani, când devine major și nu mai este supus autorității părinților sau tutorilor.

În cazul în care persoana este lipsită de uzul rațiunii, se consideră că aceasta nu este responsabilă pentru acțiunile sale și nu își poate exercita drepturile sale juridice, nefiind capabilă să efectueze acte juridice, cum ar fi de exemplu căsătoria sau participarea la alegerile canonice. Nu este absolut necesar ca persoana să dețină anumite capacități psihice speciale, ci se consideră suficient acel nivel psihologic care îi permite persoanei să își dea seama de valoarea acțiunilor sale și ale consecințelor care rezultă din acestea.

De asemenea este considerat capabil să îndeplinească un act juridic acela care posedă capacitatea de a acționa și își manifestă în mod liber voința sa, fără a fi forțat de vreo constrângere, frică sau violență externă, în timp ce, dacă voința celui care acționează este viciată în mod radical de ignoranță, eroare sau violență actul juridic este nul.

Actul uman este acela în care persoana posedă capacitatea de a acționa și își manifestă în mod liber propria voință, fiind îndeplinit în mod liber și rațional, caracteristici în absența cărora de obicei este diagnosticată starea de tulburare mintală. După cum am văzut infirmitatea sau tulburarea mintală este lipsa totală sau parțială a uzului rațiunii și determină, prin urmare, incapacitatea absolută sau relativă a oricărui act sau acțiuni. În cazul în care este vorba despre o incapacitatea totală, dar temporară, acest fapt face nule actele și acțiunile efectuate în tim-

pul stării de incapacitate intelectuală și/sau volitivă tranzitorie. În celelalte cazuri de semi-infirmități mentale sau de infirmitățile mentale parțiale, permanente sau tranzitorii, se vor analiza toate aspectele care pot exclude sau nu validitatea unei acțiuni sau act, în funcție de gradul de incidență al infirmității asupra capacității intelectuale și/sau volitive a persoanei, pentru a stabili dacă și în ce măsură persoana este abilă în exercitarea actelor juridice.

BIBLIOGRAFIE

1. AA. VV., *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995.
2. Arrieta, J. I., ed., *Codice di diritto canonico – E leggi complementari commentato*, Roma 2004.
3. Barbieri, C., – Luzzago, A., – Musselli, L., *Psicopatologia forense e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2005.
4. Chiappetta, L., *Prontuario - di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994.
5. Codex Canonum Ecclesiarum orientalium, Ioannes Paulus PP. II auctoritate promulgatus, 17 octobris 1990 in: *Enchiridion Vaticanum – documenti ufficiali della Santa Sede*, XII, 1992.
6. Codex Iuris Canonici, Ioannis Pauli PP. II auctoritate promulgatus, 25 ianuarii 1983, in: *AAS* 75/2, 1983.
7. *Communicationes* 6, (1974).
8. *Nuntia*, 18, (1984).
9. Pinto, P. V., ed., *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano, 2001.
10. Santiniello, G., *Uomo*, in: *Enciclopedia filosofica, vol. VIII*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Roma 1979.
11. Vasile, R. I., *L'evoluzione dei principali disturbi psichici nelle cause matrimoniali canoniche – dalla normativa precedente a quella attuale*, Baia Mare, 2016.
12. Werckmeister, J., *Petit dictionnaire de droite canonique*, Paris 1993.

STUDIA PHILOSOPHICA

PARTICULELE FIZICE ELEMENTARE ÎN „ACCELERATORUL” GÂNDIRII METAFIZICE TOMISTE

CRISTIAN BĂLĂNEAN*

SUMMARY. *The Elementary Particles in the “Accelerator” of Thomistic Metaphysical Thought.* The current general conception of contemporary physics regarding the matter (and its elementary particles, in special) stems from its primordial philosophical significance from the presocratic period developed over time by Epicurus, Aristotle, Toma de Aquino, Descartes, and others. But the scientific view of these physical entities can still be correlated, in a subtle manner without affecting its essence, with these concepts being, raw material, form and substance from the Tomist metaphysical thought, resulting in a much deeper gnosological paradigm with a heuristic value.

Keywords: *matter, physical particles, energy, mass, form, substance, being*

REZUMAT. *Particulele fizice elementare în „acceleratorul” gândirii metafizice tomiste.* Concepția actuală generală a fizicii contemporane despre materie (și despre particulele elementare, în general) își are originea în semnificațiile sale filosofice primordiale din perioada presocratică, dezvoltate de-a lungul timpului de Epicur, Aristotel, Toma de Aquino, Descartes și alții. Dar, viziunea științifică asupra acestor entități fizice poate fi și în prezent corelată, într-o manieră subtilă și fără a-i afecta esența, cu conceptele de ființă, materie primă, formă și substanță din gândirea metafizică tomistă, rezultând o paradigmă gnoseologică mult mai profundă, cu valoare euristică.

Cuvinte-cheie: *materie, particule fizice, energie, masă, formă, substanță, ființă*

* Avocat, preot, doctor în teologie al Universității din București. Email: balaneancrstn@yahoo.com.

Motto:

„Această mentalitate științifică modelează altfel decât în trecut cultura și gândirea” (GS, 5).

„Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid”.¹
(S. Thomae Aquinatis, *De ente et essentia*, II [35])

Introducere

Autonomia gnoseologică a filosofiei și teologiei, de fapt, însăși statutul și funcțiile lor epistemologice specifice sunt supuse astăzi unor provocări fără precedent, determinate, cu precădere, de uriașul progres tehnologic și de noile descoperiri științifice din domeniul fizicii și astronomiei. Practic, patrimoniul științific acumulat de la începutul secolului XX până în prezent a depășit în mod exponențial, atât sub aspect cantitativ, cât mai ales în plan calitativ, peste două milenii și jumătate de istorie culturală și civilizație umană. Așa cum au remarcat părinții conciliari încă în anul 1965, în *Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană (Gaudium et Spes)*, într-adevăr, „această mentalitate științifică modelează altfel decât în trecut cultura și gândirea”, astfel încât „neamul omenesc trece de la o concepție oarecum statică asupra ordinii lucrurilor la o concepție mai degrabă dinamică și evolutivă”, ce a dat naștere la o „uriașă complexitate de probleme noi ce obligă la noi analize și sinteze” (GS, 5)², în termeni adecvați discursului științific contemporan.

În acest spirit, de „a cerceta semnele timpurilor” și de „a răspunde, într-un mod adaptat fiecărei generații” (GS, 4), abordările interdisciplinare dintre diversele ramuri ale teologiei, științei și filosofiei devin deosebit de importante și, chiar, obligatorii, înscriindu-se în sfera a ceea ce apologetica tradițională și, mai apoi, teologia fundamentală dintre cele două Concilii din Vatican numea *demonstratio Dei*. Având în

¹ „Într-adevăr, prin formă, care este actualitatea materiei, materia devine o ființă în act și un *acest ceva* anume”.

² În legătură cu noul context științific și cultural din civilizația occidentală, papa Francisc a reliefat tendința dominantă de a considera metoda științifică ca formă supremă și exclusivă de cunoaștere a realității: „în cultura contemporană, se tinde adesea să se accepte ca adevăr numai pe cel al tehnologiei: este adevărat ceea ce omul reușește să construiască și să măsoare cu știința sa (...); acesta pare astăzi singurul adevăr sigur”, deoarece „lumina credinței putea fi suficientă numai pentru societățile antice”, însă nu și „pentru timpurile noi”. FRANCISC, *Lumen fidei*, 25;2. Provocările modernității au fost subliniate și de papa emerit Benedict al XVI-lea: „în timp ce în trecut era posibil să se recunoască o *matrice culturală unitară*, acceptată la scară largă în referința sa la conținuturile credinței (...), astăzi nu mai pare să fie așa în mari sectoare ale societății”. BENEDICT AL XVI-LEA, *Porta fidei*, 2.

vedere specificul de *disciplină de frontieră* a acestei ramuri teologice, într-adevăr, „pentru a face teologie fundamentală e necesară *filosofia*”, deoarece, într-o expresie metaforică, „cine stă pe prag se află în același timp înăuntru și afară” și „îi aude și pe cei care vorbesc în fața ușii și pe cei care vorbesc înăuntru casei”³. Totodată, filosofia trebuie să stabilească raporturi mult mai apropiate cu știința – în special cu fizica, biologia și informatica –, cu atât mai mult cu cât, la origini, filosofia se înțelegea pe sine ca știință (*ἐπιστήμη*) *par excellence*. Astfel, filosofia

„ca sinteză universală a cunoașterii, trebuie să fie deschisă la orice nouă formă de experiență, la orice nouă realitate, iar unul dintre semnele vitalității ei constă tocmai în capacitatea de a absorbi noile date, fără a le deforma și a se deforma pe sine însăși”⁴.

Plecând de la aceste premise, o încercare de analiză filosofică a particulelor din domeniul fizicii atomice – cărămizile fundamentale de construcție a realității sau, parafrazându-l pe Russell, „lucrurile care alcătuiesc mobilierul ultim al lumii”⁵ –, prin prisma conceptelor metafizice tomiste de *ens*, *materia prima*, *forma* și *substantia*, este de natură să evidențieze raportul de complementaritate epistemică (cu valoare euristică) a științei și filosofiei, precum și actualitatea gândirii metafizice tomiste, de inspirație aristotelică, cu implicații pozitive asupra credibilității teologiei. Această concluzie își poate găsi un fundament solid și în tipul nou de gândire contraintuitivă pe care îl presupune abordarea comportamentului materiei la nivel subatomic, total opus expectativelor științifice deterministe precedente și mult mai favorabil interacțiunilor cu filosofia și teologia. În acest sens, poate fi vorba chiar de o „tentativă de a profita din plin de potențialitatea inerentă contextului științific” con-

³ W. DANCĂ, *Teologia are nevoie de filosofie? Contribuții la înțelegerea conceptului de teologie fundamentală*, Sapientia, Iași 2015, 14. Totuși, filosofia nu trebuie să redevină *ancilla theologiae*, ci trebuie să-și păstreze independența și specificitatea gnoseologică. În caz contrar, „recompunerea rupturii dintre credință și rațiune, dar și căutarea de noi sinteze nu vor fi favorizate din cauza persistenței unei înțelegeri exclusiv «slujitoriale» (*ancilla*) a rolului filosofiei în raport cu teologia”. Ș. LUPU, *Revelație, credință și credibilitate. Manual de teologie fundamentală*, Sapientia, Iași 2016, 31.

⁴ F. SELVAGGI, „Scienza”, în: M. MARASSI (ed.), *Enciclopedia filosofica* (4 vol.), Sansoni, Firenze 1957, vol. 3, 446. Traducere W. Tauwinkl, în: B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică* (4 vol), Sapientia, Iași 2008, vol. 2 *Epistemologie, cosmologie*.

⁵ Cf. H.B. VEATCH, *Aristotel. O apreciere contemporană*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2008, 23. Nu încapă nicio îndoială în privința faptului că, pentru un nespecialist, abordarea anumitor elemente și fenomene din domeniul fizicii atomice și cuantice constituie un demers esențialmente limitat. Accesul necesar la un astfel de domeniu de înaltă specializare științifică, în vederea realizării unor analize interdisciplinare, este posibil exclusiv prin *medierea* oferită chiar de studiile fizicienilor, adaptate unor cercuri mai largi de cercetători din mediile academice și universitare.

temporan și pentru „gândirea teologică pe teren propriu”⁶, nu numai pentru creșterea gradului de raționalitate a credibilității teologiei creștine, în general, în lumea de azi.

De la Abdera la Geneva sau drumul materiei de la „atomii” antichi la bosonul Higgs

Descoperirea electronului – prototipul cercetării tuturor celorlalte particule fizice – în anul 1897 de către Sir Joseph John Thompson (1856-1940) la Laboratorul Cavendish al Universității Cambridge a marcat începutul unei noi ere pentru cercetarea fundamentală din fizică și, implicit, nașterea unor noi ramuri ale acesteia: *fizica atomică* și *fizica cuantică (nucleară)*. Acest laborator inaugurat în 1874, la catedra căruia a activat renumitul fizician J.C. Maxwell⁷ (1831-1879) până în 1879, a fost și locul unde Ernest Rutherford a întreprins cercetări privind radioactivitatea între 1895-1898, unde acesta s-a întors să predea în 1919, după ce elaborase modelul planetar al atomului în anul 1911 (conceput dintr-un nucleu compact înconjurat de electroni care gravitează în jurul lui, pe baza experimentelor desfășurate la Universitatea din Manchester de către Hans Geiger și Ernest Marsden și coordonate de el) și unde lista constituenților atomului a fost completată cu *neutronul*, descoperit în 1932 de James Chadwick, unul din cei nouă studenți ai lui Rutherford laureați ai premiului Nobel. În aceste condiții, Laboratorul Cavendish a devenit în perioada contemporană locul cu care este asociată descoperirea constituenților atomului,

⁶ J. POLKINGHORNE, *Teologia în contextul științei*, Curtea veche, București 2010, 14. Începând cu evoluția științei din secolul XX, prin referire expresă la principiul de incertitudine al lui Hiesenberg, „pentru epistemologie nu [mai] există o formă universală”, după cum nu mai există „nici o formă universală pe care ar putea-o lua raționalitatea”, așa încât „gândirea obișnuită nu mai poate fi considerată un ghid adecvat în ceea ce privește caracterul procesului fizic, iar abordarea *subtilă* (s.n.) necesară în știință este înrudită cu lupta teologiei pentru înțelegerea misterului dumnezeirii”. *Ibid.*, 15, 17. Această limitare fundamentală a cogniției umane este exprimată în *Noul Testament* într-o formulă antologică: „*Căci noi cunoaștem în parte...*” (1 Cor, 13,9), aspect perfect compatibil, însă, cu demersurile investigative continue ale științei în scopul apropierii (asimptotice) de adevăr. De altfel, știința are o importanță majoră și în viziunea teologică asupra lumii, acest rol specific fiind afirmat de sf. Toma de Aquino: „iubirea de Dumnezeu este mai bună decât cunoașterea, pe când *cunoașterea lucrurilor corporale* este mai bună decât iubirea; totuși, în sine, intelectul este mai nobil decât voința”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 82, a. 3, co.

⁷ Maxwell este considerat cel mai mare fizician apărut între Newton și Einstein, care, după formularea celebrelor ecuații ce descriu fenomenele electricității și magnetismului, a reușit unificarea acestora într-o singură teorie a electromagnetismului, devenită „de atunci și până în prezent o paradigmă pentru eforturile fizicienilor teoreticieni”. Cf. S. WEINBERG, *Descoperirea particulelor subatomice*, Humanitas, București 2007, 22.

după cum Abdera din Tracia reprezintă pentru noi simbolul nașterii atomismului⁸ lui Democrit și Leucip.

Într-adevăr, concepția actuală generală despre *materie* și *particulele elementare* a fizicii contemporane (*materia* continuând, totuși, să reprezinte și un concept filosofic) se înrădăcește profund în semnificațiile sale filosofice primordiale⁹, mergând până la materialismul grec din ultima parte a secolului al V-lea¹⁰, care înțelegea prin *atomi* (*ἄτομον*) entitățile indivizibile și impenetrabile ce compuneau totalitatea lucrurilor din lume. Încercând să depășească imobilismul parmenidian și ideea unei permanente schimbări din viziunea lui Heraclit din Efes, Democrit ajunge la convingerea că „pentru a înțelege complexitatea și schimbarea la un nivel trebuie să se găsească o *unitate de esență* (s.n.) la alt nivel”¹¹. În acest mod, toate lucrurile din realitatea înconjurătoare aveau la bază atomii, substanțial identici și existenți într-un număr infinit, aflați într-o mișcare continuă, cu caracter necesar. Această „mișcare neîntreruptă în care ei se află de la obârșie, duce la ciocnirea între atomi și, mai departe, la legări și despărțiri, care apar ca naștere și trecere a diferitelor lucruri”¹², tot ceea ce se întâmplă în cosmos fiind rezultatul mecanicii oarbe a atomi-

8 Cf. *Ibid.*, 1819. Sub îndrumarea lui Rutherford, catedra de fizică experimentală și Laboratorul Cavendish a fost pentru o perioadă lungă de timp cel mai important centru de fizică nucleară. Începând cu anul 1954, ștabela cercetărilor din fizica particulelor a fost preluată de Laboratorul Universității Berkeley din California (acceleratorul Bevatron), iar în prezent cel mai mare centru de cercetări nucleare se desfășoară la CERN din Geneva, unde funcționează cel mai mare accelerator de particule din lume – *Large Hadron Collider* – situat la 100 m sub pământ și măsurând 27 km.

⁹ Practic, întreaga știință modernă s-a despins, treptat, din filosofie, consecutiv ideilor filosofice ale lui Descartes și Bacon despre *metodă*, dar mai ales ca urmare a *revoluției științifice* inaugurate de N. Copernic în secolul al XVI-lea și încheiată de I. Newton, prin publicarea în 1687 a lucrării *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Importanța gândirii filosofice antice și medievale în apariția și fundamentarea științele experimentale a fost subliniată și de cel mai prestigios filosof al științei din secolul XX, Karl R. Popper, acesta mărturisind că „s-a concentrat mult asupra problemei gândirii dogmatice și a relației sale cu gândire critică, el fiind interesat în mod special de ideea că gândirea dogmatică, considerată ca *preștiințifică* (s.n.), a reprezentat o etapă de care avea nevoie gândirea critică pentru a deveni posibilă”. K.R. POPPER, „Intellectual Autobiography”, în: P.A. SCHILP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper* (2 vol.), The Library of Living Philosophers Inc, La Salle 1975, vol. I, 1-158, aici 31.

¹⁰ Empedocle, precursorul atomismului, considera că toate lucrurile sunt compuse din pământ, apă, aer și foc – corespunzător stărilor actuale de agregare a materiei (solid, lichid, gaz și plasmă) –, astfel încât „toate corpurile sunt combinații diferite ale acestor patru elemente”, ceea ce reprezenta „o ipoteză fecundă asupra suportului material al fenomenelor naturii”, „concepțiile fundamentale ale chimiei, în stare embrionară”. G. COGNIOT, *Materialismul greco-roman*, Editura politică, București 1965, 36.

¹¹ S. BLACKBURN, „Atomism”, în: S. BLACKBURN (ed.), trad. C. Iricinschi ș.a., *Dicționar de filosofie Oxford*, Univers enciclopedic, București 1999, 36.

¹² W. WINDELBAND, *Istoria filosofiei grecești*, trad. T.D. Ștefănescu, Editura Moldova, Iași 1995, 105. Într-o altă ordine de idei, așa cum remarca Giovanni Reale, generarea și corupția ca atare erau negate de atomiști: „nașterea este o agregare a atomilor, moartea o dezagregare sau o desprindere din

lor. În esență, această proprietate fundamentală a mișcării a rămas valabilă și în fizica atomică și nucleară din zilele noastre, expresia mecanicii democritiene aleatoare a atomilor fiind transpusă în procesul mișcării browniene, respectiv în principiul de indeterminate de la nivel cuantic.

Reformulată (fără diferențe semnificative) de Epicur și Lucrețiu, exceptând unele aspecte din gândirea metafizică a lui Aristotel și, în general, din scolastica medievală (care negau determinismul material absolut), doctrina atomistă din Abdera a dominat gândirea filosofică despre materie și compoziția lumii până la descoperirea de către Faraday și Maxwell, în secolul al XIX-lea, a câmpului electromagnetic. Într-o altă ordine de idei, în filosofia, iar mai apoi în știința europeană postnewtoniană s-a impus ideea existenței unui „mobilier ultim” ireductibil al întregii realități, idee legată puternic și de categoria aristotelică a *cantităților*: „cantitate se numește ceea ce e divizibil în două sau mai multe elemente integrante, din care fiecare este, prin firea sa, unul și determinat”¹³. Astfel, nu a fost depășită „reprezentarea corpusculară asupra tabloului universalului”, unde „materia era redusă la un sistem de discontinuități corelate riguros cauzal”¹⁴, iar dincolo de nivelul atomic, asimilat unității materiale, nu mai era nimic conceptibil.

Materia era indisolubil legată și în concepția lui Descartes de atributul *întinderii*, în sensul că substanța oricărui lucru material – *res extensa* –, inclusiv atomii constituenți, ocupă un loc determinat în spațiu, caracterizat de *impenetrabilitate*: „de fapt, aceeași întindere în lungime, lărgime și profunzime care constituie spațiul constituie [și] corpul”¹⁵. Și Leibniz (1646-1716) accepta ideea existenței unei anumite discontinuități în natură, însă atomii adevărați pentru el erau *monadele*. Acestea reprezentau unități individuale necorporale, independente de alte lucruri, dispunând de un principiu activ intrinsec, în virtutea căruia aveau un dinamism existențial propriu. Monadele nu sunt individualizate numai prin natura lor interioară, ci și prin

compusul atomic, fără ca în acest proces ceva să derive din ceva sau să se întoarcă în ceva”; de asemenea, în concepția lui Democrit, „mișcarea nu derivă de altundeva decât din mișcarea în sine, în sensul că atomii sunt, din punct de vedere organic și etern, în mișcare prin însăși natura lor”. G. REALE, *Istoria filosofiei antice* (10 vol.), trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2008, vol. I *Orfismul și presocraticii*, 224-225.

¹³ ARISTOTEL, *Metafizica*, V, 120a. Așadar, categoria cantității trimite la principiul *divizibilității* substanței, ce presupune ideea numărului și a *numerabilului*, care, la rândul ei, implică conceptul *Unului* și a *unității* – definitoriu pentru doctrina atomistă a materiei. „Așa că orice cantitate, întrucât e cantitate, e cunoscută prin Unul, iar termenul primordial prin care cantitățile sunt cunoscute este Unul în sine”; „esența Unului constă în indivizibilitatea sa, în însușirea sa de a ființa ca un lucru determinat și particular” și „îndeosebi în a fi măsura cantității”. *Ibid.*, VII, 1052b.

¹⁴ I. TUDOSESCU, *Tratat de ontologie* (3 vol.), Editura Fundației Româna de Măine, București 2003, vol. 2, 15.

¹⁵ R. DESCARTES, *Principiile filozofiei*, trad. I. Deac, Iri, București 2000, 126.

complexul de relații și afecțiuni pe care îl întrețin unele cu altele¹⁶, complex circumscris principiului *armoniei prestabilite*, contrar anarhismului causal din atomismul democritian. Mai mult, conceptul de *câmp* introdus în fizica modernă de Faraday (1830) – prin care „a înlocuit acțiunea la distanță printr-o acțiune din aproape în aproape, locală”¹⁷ – „este prezent [deja] în scrierile lui Leibniz, care a fost în mod sigur ostil atomismului newtonian”¹⁸, dar mai ales în cercetările matematicianului iezuit Roger Joseph Bosovich (1711-1787), un continuator al gândirii lui Leibniz. Acesta, preluând câteva din obiecțiile antecesurului său referitoare la acțiunile atomilor impenetrabili, cu masă, din viziunea antică a pus bazele unei o teorii anticipatorii a *câmpului*, axată pe „noțiunea de *puncta* sau particule punctiforme, care interacționează unele cu altele în conformitate cu o lege oscilatorie”, astfel încât „nimic altceva nu determină existența unei particule punctiforme în afară de forțele cinematice cu care este ea asociată”¹⁹.

În general, până la formularea teoriei câmpului electromagnetic de către Maxwell, în lucrarea *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field* din 1864, când exclusivitatea viziunii atomiste din Abdera asupra materiei componente a lumii a început să intre într-un puternic declin, „materia era înțeleasă strict în sensul de substanță având *masă* și ocupând o *poziție* determinată în spațiu”²⁰, în timp ce entitățile lipsite de masă erau considerate a fi *imateriale*. Fără îndoială, caracterizarea fizică a fenomenelor materiale nu se rezuma numai la *masă*, cuprinzând și *forța*, descrisă pentru prima dată în termenii atracției de Newton, însă aceasta nu exista independent de materia clasică, ci exprima un anumit tip de interacțiune între corpurile materiale (cu masă). Prin descoperirea câmpului electromagnetic, forța newtoniană izolată și separată a fost integrată în acest nou concept, particulele materiale fiind cele care „crează în spațiul din jurul lor un câmp de forțe care se manifestă prin acțiunea lor asupra altor particule introduse în câmp”²¹. În acest mod, conceptul clasic

¹⁶ Cf. D. KAMBOUCHNER, „Descartes și sistemele postcarteziene”, în: J. RUSS (ed.), *Istoria filosofiei* (3 vol.), trad. A. Valentin, vol. II *Inventarea lumii moderne*, 179-262, aici 253. Pentru Leibniz, „orice materie tinde să se reducă la entități metafizice, între care toate raporturile au un caracter ideal, (...) iar *materia însăși nu este altceva decât un fenomen, dar bine întemeiat, rezultând din monade*”. *Ibid.*, 256.

¹⁷ E. VINȚELER, „Câmp”, în E. VINȚELER (ed.), *Dicționar de fizică teoretică*, Editura Enciclopedică București 1999, 66-67, aici 66

¹⁸ S. BLACKBURN, „Câmp”, în: S. BLACKBURN (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 63-64, aici 64.

¹⁹ S. BLACKBURN, „Boscovici”, în *Ibid.*, 51-52, aici 52.

²⁰ Cf. R. PENROSE, „The mass of the classical vacuum”, S. SUNDEERS, H.R. BROWN (ed.), *The Philosophy of Vacuum*, Oxford University Press, Oxford 1991, 21-26, aici 21.

²¹ E. VINȚELER, „Câmp”, în E. VINȚELER (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 66. Teoria câmpului electromagnetic „a constituit un pas important de afirmare a realității fizice în domeniul microstructurii materiei”, unde întâlnim „existența indisolubilă a discontinuității (a singularităților) și a continuității”. M. FLORESCU, *Materia sau realitatea obiectivă*, Editura Politică, București 1972, 188. Dacă, la origini, „câmpul era interpretat din punct de vedere mecanicist, ca oscilație elastică a unui mediu ipotetic, *eterul*” (*Idem*), prin *Teoria relativității restrânse* a fost eliminat eterul și s-a încetățenit principiul unei substanțialități

de materialitate din fizica clasică a fost depășit, aceasta sfârșind „într-o dualitate ontologică, bazată pe existența a două forme de materie de sine stătătoare: pe de o parte corpuri distincte și localizate (particule), pe de altă parte entități întinse și continue (câmpurile)”²².

Apoi, o altă entitate fizică ce nu implica masa (în mod direct) și care a devenit, ulterior, foarte importantă în analiza particulelor fizice, a fost *energia*, în mod esențial înțeleasă ca „măsură a mișcării și interacțiunii materiei”²³, respectiv în sensul de capacitatea a unui corp material de a-și schimba poziția în spațiu. Și în cazul *energiei*, asemeni materiei, semnificația fizică s-a înrădăcinat profund în gândirea filosofică, însăși asocierea termenului cu principiul de conservare – asociere devenită esențială în fizica modernă – având la bază apartenența lui Bernoulli la tradiția filosofică leibniziană. În conformitate cu aceasta, „există în natură ceva care se conservă în cursul proceselor fizice”, o «forță vie» (*vis viva*) considerată ca o formă specială de „substanță în cantitate definită care nu poate să se micșoreze decât producând efecte, astfel încât de fiecare dată când forța vie pare să dispară puterea de a acționa (*facultas agendi*) nu se pierde, ci doar se transformă”²⁴.

specifice a câmpului electromagnetic. În cazul câmpului, văzut ca o entitate continuă desfășurată în jurul unei entități discontinue, „intensitatea unei forțe ne-o reprezentăm prin numărul de linii de forță (de câmp) ce emană de la un corp”. E.E. HUTTEN, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Editura enciclopedică română, E. și S. Katz, București 1970, 52. Potrivit lui Faraday, „similaritatea matematică dintre propagarea căldurii, curenții și liniile de forță electromagnetică dovedește realitatea fizică a mediului care intervine”, în jurul corpului generator de câmp. S. BLACKBURN, „Câmp”, în: S. BLACKBURN (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 63-64, aici 64.

²² J.M. LÉVY-LEBLOND, „Materie. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Polirom, Iași 2005, 883-888, aici 885. În mod aparent paradoxal, particulele sunt „în același timp sursa câmpurilor, prin mișcarea lor, și [totodată] obiectul asupra căruia acționează și pe care îl pun în mișcare”. F. BALIBAR, „Corpuscul. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 379-382, aici 380.

²³ E. VINȚELER, „Energie”, în E. VINȚELER (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 137. Termenul a fost introdus în vocabularul fizicii de J. Bernoulli (1717) pentru a desemna capacitatea de a efectua lucru mecanic, însă înțelesul lui a fost conținut (în toate limbile europene și în grade diferite) pentru o perioadă lungă de timp în conceptul de forță, a cărei semnificație era dublă: „capacitatea de a produce mișcarea și, în același timp, rezervor de potențialități”. F. BALIBAR, „Energie. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 519-525, aici 520. Etimologic, cuvântul *energie* provine din gr. *ἐνέργεια*, de origine aristotelică, prin care Stagiritul desemna „facerea sau săvârșirea a ceva”, „împlinirea și actualizarea unei potențe”, respectiv „starea de a fi «în lucrare», de a funcționa” spre un *telos*, în opoziție cu *dynamis*, reprezentând o simplă potențialitate, „putința unui lucru de a fi altfel decât este”. F.E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, București 2007, 94.

²⁴ F. BALIBAR, „Energie. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 519-525, aici 520-521. Plecând de la premise și reflecții filosofice, începând cu secolul al XIX-lea, conceptul de *energie* a devenit obiectul de preocupare pentru ingineri, ca practicieni ai revoluției industriale, aceștia punând accentul pe diferențele conversii ale diferitelor forme de energie. Cf. *Ibid.*, 522.

În mod paradoxal, prin *continuitatea* specifică stării de câmp și energiei²⁵ – mecanice, termodinamice și electromagnetice – s-a declanșat o anumită criză în fizica modernă, prin negarea principiului masei din structura materială a universului și absolutizarea prezenței energiei. În acest mod, „energetismul (promovat de Wilhelm Oswald) a fost contrapus materialismului cosmologic în știința de la sfârșitul secolului al XIX-lea”, dar odată cu apariția fizicii cuantice, în anii '20 ai secolului trecut, au fost descoperite „clase întregi de particule elementare, cărora, pe lângă o anumită încărcătură energetică, le-a [fost] identificat corespunzător, și o anumită masă”²⁶. În consecință, masa și poziția spațio-temporală au redevenit mărimi fizice fundamentale, definitorii pentru conceptul fizic contemporan de materialitate a lumii, dar și pentru perspectivele filosofice contemporane asupra materiei, chiar dacă la nivelul de organizare subatomic comportamentul materiei ia, în anumite condiții, forma fenomenelor ondulatorii. Practic, întreaga fizică nucleară s-a dezvoltat pe sinteza dialectică dintre continuitățile și discontinuitățile de la nivelul cuantic, astfel încât *masa*, *energia* și *unda* au devenit noii termeni ai ecuației contemporane a materiei, având la bază formularea de către Einstein a teoriei relativității restrânse (1905), care includea și principiul *echivalenței masă-energie* ($E=mc^2$). Marele fizician a intuit atunci că însăși lumina are o anumită natură corpusculară, fiind compusă din *fotoni*, concluzie

²⁵ Chiar și după descoperirea „pe hârtie” a electronului de către Lorentz, având în vedere neidentificarea *masei* acestuia, „a fost acreditată implicit ideea că atomul – ca dimensiune directă, elementară a substanței, cu o masă determinată – se constituie pe un fond fizic de continuități, respectiv de particule fără masă”. I. TUDOSESCU, *Tratat, op. cit.*, vol. 2, 16.

²⁶ *Idem*. Într-un articol din 1895 intitulat „Deruta atomismului contemporan”, Ostwald dorea să înlocuiască ideea metafizică de materie cu cea de energie, afirmând că: „energia este realul în dublu sens. Mai întâi, este realul prin aceea că este *ceea ce acționează*; (...) apoi, energia este realul prin aceea că permite să se indice *conținutul* evenimentului”. W. OSTWALD, „Energia”, *Convorbiri științifice și filosofice* 7 (1912) 107-108. Cf. G. TĂNASE (ed.), *Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei* (2 vol.), Minerva, București 1982, vol. 2, 27-28. Concepția energetistă asupra materiei a fost criticată de reprezentanții materialismului dialectic, devenind celebră în acest sens cartea lui Lenin *Materialism și empiriocriticism* (1909), unde dezvoltă curentul inițiat de Engels și Marx. În linii mari, materialismul lui Engels descris în *Dialectica naturii* – în ciuda devalorizării sale ca urmare a utilizării în ideologiile politice ale unor regimuri totalitare comuniste și a respingerii metafizicii – recunoaștea că absolutizarea ponderabilității și a masei a devenit caducă pentru definirea materiei în secolul al XIX-lea și contesta statutul atomului de „componentă ultimă și absolut elementară a materiei, subliniind caracterul relativ al discontinuității și al indivizibilității materiei”. Cf. A. VALENTIN, „Materialitatea lumii”, în: A. VALENTIN, *Materialismul dialectic. Prelegeri*, Editura Politică, București 1973, 119-174, aici 129. Totuși, lipsa oricăror nunațe epistemice în definirea materiei în sens fizic și asimilarea ei cu întreaga *existență* constituie o confuzie inacceptabilă a unor categorii din două registre diferite de gândire (în condițiile în care chiar și numai sub aspect filosofic *existența* este categoria fundamentală, căreia i se subsumează întreaga realitate), ce a determinat, în final, falimentul materialismului dialectic, în ciuda reținerii de către acesta a unor aspecte corecte ale fenomenelor materiale. Prin urmare, materia și existența nu pot fi echivalate nici în plan fizic, nici în plan filosofic, așa că nu „este de ajuns ca ceva să existe ca parte a lumii reale, sensibile, indiferent de însușirile sale fizice, de însușirile sale particulare în genere, pentru ca să poată fi inclus în noțiunea de materie”. *Idem*.

confirmată ulterior de fizicianul american A. Compton și Louis de Broglie, descoperitorul „undelor de materie”²⁷. Totuși, celebra formulă einsteiniană a echivalenței energiei cu masa nu are semnificația unei identități de natură ontologică a celor două categorii, ci, mai degrabă, ea exprimă aspectele distincte (duale) ale materialității lumii subatomice și macrofizice. Într-o altă ordine de idei, chiar dacă dispariția unei anumite cantități de masă, adică „a unei anumite porțiuni de materie considerată sub aspectul proprietăților ei de inerție și gravitaționale”, corespunde unei cantități precise de energie legată de acea masă, „acest lucru nu ne autorizează încă să spunem că *materia* s-a transformat în energie”²⁸, deoarece materia este termenul general (fizic și filosofic) al ecuației, îndeplinind o funcție de subsumare a celor două mărimi. Importanța acestei noi relații din fizică, privită dintr-o perspectivă filosofică, a fost remarcată și de papa Pius al XII-lea, în „Discursul la cel de-al IV-lea Congres Tomist Internațional”:

²⁷ Dualitatea corpuscul-undă, o concepție cu totul inedită față de distincția netă susținută în mecanica clasică – deși Newton se întreba încă din 1672, în studiile sale de optică, dacă nu cumva razele de lumină sunt compuse din mici corpuri (*small Bodies*) emise de substanțele luminoase –, caracterizează și comportamentul altor particule (proton, electron, etc.) din structura atomului, fenomen demonstrat de Louis de Broglie în 1924, pentru care a primit Premiul Nobel în 1929. De asemenea, structura duală a obiectelor microfizice a fost explicată și de Niels Bohr în principiul complementarității, în conformitate cu care atât particula, cât și unda (înțelegându-se ca propagare/transport a energiei printr-un anumit mediu, mecanic sau electromagnetic, fără modificarea acestuia sau prin reproducerea stării inițiale propagării) „sunt necesare pentru a descrie tot ce se manifestă ca existent”, însă „în unul și același moment, nu poate fi folosită decât sau una, sau cealaltă, luată singură”. E.H. HUTTEN, *Ideile, op.cit.*, 39. În fizica cuantică, atunci când ne referim la particule, „nu este vorba despre un obiect localizabil, ci de o categorie de obiecte numerabile al căror comportament este guvernat de ceea ce numim «funcția de undă»”. F. BALIBAR, „Corpuscul. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 382. Este vorba aici de *modul* limitat de cunoaștere al fenomenelor cuantice, precum și de interacțiune dintre stările cuantice și observator. Astfel, materia subatomică diferă de substanța clasică într-un singur punct: „ea nu este purtătoarea *tuturor* proprietăților măsurabile, ci numai a acelor proprietăți (obiective), care pot fi măsurate la sistem fără modificarea stării sale (ψ)”. P. MITTELSTAEDT, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, trad. H. Teutsch, Editura Științifică, București 1971, 170. În concluzie, unda și particula sunt entități intercondiționate la nivel subatomic, respectiv ele sunt „fenomene de grup cu caracter statistic”. E.H. HUTTEN, *Ideile, op.cit.*, 49.

²⁸ B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 2, 137. În această cheie trebuie privite și fenomenele de „dematerializare” sau „anihilare a materiei” petrecute la scară cuantică consecutiv ciocnirii dintre o particulă și o antiparticulă (e.g. transformarea cuplului electron-pozitron în fotoni), respectiv cele de „rematerializare” sau „creare de materie” pentru fenomenul invers și care „nu sunt decât reacții de transformare reciprocă între categorii materiale având același statut ontologic”. J.M. LÉVY-LEBLOND, „Materie. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 885. Drept urmare, „nu este în mod esențial necesar ca, pentru ca o entitate să fie materială, să trebuiască să posede proprietăți de inerție și gravitație: poate exista o materie lipsită de aceste caracteristici”. B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 2, 137.

„în natură au loc fenomene în care o parte din materie își pierde caracteristicile de masă pentru a-și schimba radical proprietățile fizice, deși rămâne integral materie; (...) în corespondență cu această schimbare, o anumită cantitate de energie se exteriorizează și se manifestă, dând naștere la fapte observabile și măsurabile în materia ponderabilă”²⁹.

Cercetările din domeniu atomic au condus, așadar, la recunoașterea insuficienței și a inadecvării concepțiilor fizicii clasice, însă, acestea nici nu puteau fi abandonate complet. În consecință, „în concepțiile asupra particulei și undei s-a păstrat un reziduu al ideilor clasice pe care nu-l putem niciodată elimina”, deoarece „fără el cuvintele își pierd înțelesul”, astfel că atunci când ajungem „la această «osatură logică», nu mai e posibil «să abstractizăm» în continuare: unda trebuie să rămână o entitate continuu variabilă, iar particula trebuie să-și păstreze caracterul discret”³⁰. A *fortiori*, acest «reziduu» conceptual, respectiv această «osatură logică» ireductibilă despre care vorbește profesorul Hutten de la Universitatea din Londra poate fi asociat și cu conceptele metafizice de *materie* și *formă* din filosofia lui Aristotel și a sf. Toma de Aquino, care „constituie principiile ontologice care preced principiile fizice de masă-energie”³¹.

După descoperirea electronului, a protonului (1917) și a neutronului, structura nucleului atomic a continuat să fie decelată, pas cu pas, până la descoperirea bosonului Higgs la 4 iulie 2012 la CERN Geneva³² – mai întâi, prin studiile teoretice

²⁹ PIUS AL XII-LEA, „Discurso in occasione del IV Congresso Tomistico Internazionale”, *L'Osservatore Romano* 16.09 (1955) 1. Trad. W. Tauwinkl, în: B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 2, 138. Cf. „Discours aux participants au IVe Congrès Thomiste International”, <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550914_congresso-tomistico.html> (05.06.2018).

³⁰ E.H. HUTTEN, *Ideile, op. cit.*, 39-40. Totuși, în fizica nucleară, chiar și energia are caracter discontinuu, fiind emisă sub forma unor *cuante* („pachete”) numerabile, concept introdus în 1901 de Max Planck și generalizat, ulterior, până la atribuirea denumirii de fizică *cuantică* pentru acest subdomeniu al științelor naturale.

³¹ B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 2, 136. Asemeni altor mărimi fizice, dar și similar unor noțiuni filosofice, deși conceptul de *masă* prezintă o anumită circularitate, în sensul că „face implicit apel la alte mărimi și la principii ale fizicii care o presupun la rândul lor”, el „nu a încetat totuși să fie una din noțiunile-cheie ale cunoașterii lumii fizice”. M. PATY, „Masă. Fizică”, în: D. LECOURT (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 872-876, aici 872. Circularitatea în plan epistemologic a *masei* este dată și prin referința ei esențială la *inerție* și *gravitație*. Totuși, în privința *fotonilor* constituenți ai luminii, aceștia nu au masă decât atunci când ei sunt în mișcare, iar gravitația îi afectează în mod indirect prin intermediul curburii spațio-temporale, generate de câmpuri gravitaționale intense, fenomen prezis de Einstein în 1916 în teoria generalizată a relativității. Cf. „What are Gravitational Waves” <<https://www.ligo.caltech.edu/page/what-are-gw>> (04.06.2018).

³² Centrul de presă al CERN a anunțat, la 4 iulie 2012, descoperirea unei particule cu o masă de aproape 126 GeV, compatibilă cu bosonul Higgs din Modelul Standard, însă, la 14 martie 2014, într-un alt comunicat de presă, purtătorul de cuvânt Joe Incandela a eliminat orice dubiu: „the preliminary results with the

ale unor renumiți fizicieni, confirmate, ulterior, prin experimente istorice realizate în marile acceleratoare de particule din lume. Pe acest traseu conceptual parcurs de *materie* de la doctrina atomistă din Abdera antică până la descoperirea „particulei lui Dumnezeu”, o însemnătate deosebită a avut-o descoperirea antiparticulelor³³ (presupuse de Paul Dirac în 1928) și a celor două interacțiuni nucleare, ajungându-se, într-un final, la Modelul Standard – „un ansamblu de teorii cuantice de câmp fundamentale care descriu toată materia și toate forțele dintre particulele materiale, cu excepția gravitației”³⁴. Fără îndoială, înțelegerea acestor teorii din fizica particulelor, subgruppate, la rândul lor, în *electrodinamica* (referitoare la interacțiunile electrice) și *cromodinamica cuantică* (având ca obiect studiul câmpului cuantic asociat quarcilor), implică în mod necesar un înalt nivel de specializare în domeniul fizicii și matematicii, dar aspectele lor esențiale și rezultatele lor finale pot fi sintetizate de specialiști și formulate de o manieră care să permită studiul

full 2012 data set are magnificent and to me it is clear that we are dealing with a Higgs boson though we still have a long way to go to know what kind of Higgs boson it is.” Cf.<<http://press.cern.ch/press-releases/2013/03/new-results-indicate-particle-discovered-cern-higgs-boson>> (05.06.2018).

³³ În 1932, Carl Anderson a observat traiectoria unei particule din razele cosmice încărcate pozitiv și care avea masa electronului (pozitronul). Această stare complementară a materiei – antiparticulele sau antimateria – reprezintă o proporție infimă în univers (sub 0,01%), deoarece, în caz contrar, dacă antimateria ar fi răspândită în univers, s-ar produce o anihilare continuă a materiei. J. Baker, *50 de idei. Fizică*, Litera, București 2017, 134-135. În consecință, „o proprietate fundamentală a teoriei cuantice este aceea că pentru orice varietate de particulă există o antiparticulă corespunzătoare – egală în masă, dimensiune și formă, dar cu semnul opus al sarcinii electrice”. F. CLOSE, *Nuclear Physics. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015, 98. După detectarea pozitronului, în anul 1955 au fost descoperiți antiprotonii, iar în 1995 s-au creat atomi de antihidrogen.

³⁴ În consonanță cu Modelul Standard – propus ca teorie definitivă a constituenților fundamentali ai materiei în anul 1978, care includea existența (teoretică) a bosonului Higgs –, „întreaga materie consistă în trei tipuri de particule: leptonii, quarcii și mediatorii, aceștia din urmă reprezentând particulele ce mediază cele patru interacțiuni fundamentale” (electromagnetică, interacțiunea slabă, interacțiunea tare și forța gravitațională). J. DAINITH, „Elementary particles”, în: J. DAINITH, E. MARTIN (ed.), *Oxford Dictionary of Science*, Oxford University Press, Oxford 2010⁶, 279-282, aici 281. După cum reamărcă celebrul fizician Richard Feynman, „niciuna dintre aceste forțe, nucleare și electrice, nu poate explica deocamdată gravitația”; deci, „aspectele cuantice ale naturii nu au fost încă extinse la gravitație”. R.P. FEYNMAN, *Șase lecții ușoare*, trad. M. Gavrilă, Humanitas, București 2007, 151. Începând cu anii '60, în încercarea de a găsi o teorie capabilă să descrie interacțiunea nucleară tare, s-a lansat ideea, devenită centrală în noua *teorie a corzilor (stringurilor)*, că „particulele ca protonul și neutronul ar putea fi privite ca unde ce se deplasează pe o coardă”, astfel încât „emisii sau absorbția unei particule de către o altă corespunde divizării sau unirii corzilor”, iar „forțele tari dintre particule ar corespunde unor corzi care se prind între alte corzi, ca într-o pânză de păianjen”. S. HAWKING, *Teoria universală. Originea și soarta universului*, trad. M. Băbălic, Humanitas, București 2014, 129-130. Teoria corzilor reprezintă, în zilele noastre, unul dintre candidații spre *teoria universală (the theory of everything)*, capabilă să unifice microcosmosul cu teoria gravitației, în care speră fizicienii.

interdisciplinar. Mergând pe această linie, având în vedere descoperirea unei adevărate „jungle” de noi particule, numită câteodată și „grădina zoologică a particulelor”³⁵, inventarul particulelor fizice elementare (sau subnucleare) – denumire atribuită, într-un sens larg, tuturor particulelor care nu sunt atomi sau nuclee atomice (cu excepția protonului care formează nucleul de hidrogen)³⁶ – a fost realizat de fizicianul Carlo Rovelli, astfel:

„protonii și neutronii sunt alcătuiți din particule și mai mici, pe care fizicianul american Murray Gell-Mann le-a numit «quarci»... Tot ce atingem este alcătuit din electroni și quarci. Forța³⁷ care «lipește» quarcii în interiorul protonilor și neutronilor e generată de particule pe care fizicienii, cu un simț al ridicolului cam discret, le numesc «gluoni»... Electronii, quarcii, fotonii și gluonii sunt componentele a tot ce mișcă prin spațiu în jurul nostru, sunt «particulele elementare» de care se ocupă fizica particulelor”³⁸.

În ansamblul tabloului contemporan al particulelor elementare un loc special îl ocupă *particulele virtuale* (particulele-mesager, în general), entități cu timp de viață extrem de scurt, evidențiate mai mult pe filieră matematică, decât prin experimente fizice. Altfel spus, aceste particule se numesc *virtuale* „pentru că ele apar și

³⁵ C. PRESURĂ, *Fizica povestită*, Humanitas, București 2014, 438. Referitor la comprehensibilitatea fizicii cuantice, Richard Feynman obișnuia să spună că „nimeni nu înțelege fizica cuantică (*nobody understands quantum physics*)” și, totuși, el a primit Premiul Nobel (1965) pentru ea. Cf. J. GRIBBIN, „Understanding Quantum Physics”, *BBC Focus Magazine. The Theory of (nearly) Everything* 2016, 42-47, aici 45.

³⁶ E. VINȚELER, „Particule elementare, fizica~”, în E.VINȚELER (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 291-293, aici 291.

³⁷ Interacțiunea sau forța nucleară tare, conceptualizată pentru prima dată de fizicianul japonez Hideki Yukawa (1907-1981) în 1935, este intermediată de *gluoni*, în timp ce *fotonul* mijlocește interacțiunea dintre sarcinile electrice, *gravitonul* (particulă ipotetică) mijlocește gravitația, iar *bosonii* (înrușiți cu fotonii) de un anumit tip, W^+ , W^- și Z^0) intermediază interacțiunile slabe. Acestea din urmă sunt specifice *dezintegrărilor* nucleare (*beta*) și *radioactivității* și „apar între toate particulele și se pot asocia acelor reacții în care apare neutrino”. C. PRESURĂ, *Fizica, op. cit.*, 435. Într-o clasificare utilizată de E. Vințeler, în afara acestor particule-mesager, există și particulele-sursă, adică cele care sunt sursa câmpurilor de interacțiune: *quarcii* și *leptonii* (particulele care nu participă la interacțiunile tari, cum sunt electronii și neutrino). Cf. E. VINȚELER, „Particule”, *art. cit.*, 291.

³⁸ C. ROVELLI, *Șapte scurte lecții de fizică*, Humanitas, București 2016, 43-44. Particulele elementare, în sens restrâns, adică cele care alcătuiesc celelalte particule, se mai pot clasifica în *fermioni* (un fel de „cărămizi ale universului”, precum electronul și quarcul) și *bosoni* (care mediază interacțiunile dintre fermioni), în timp ce *fermionii* pot fi, la rândul lor, subclasificați în *quarci* și *leptoni*, iar *bosonii* elementari sunt împărțiți în *fotoni* (care intermediază interacțiunea electromagnetică dintre quarcii și leptonii încărcăți cu sarcină electrică), *gluoni* („lipesc” quarcii unii de alții în barioni și mezoni) și *bosonii W și Z* (mediază interacțiunea nucleară slabă dintre quarci și leptoni). Cf. C. PRESURĂ, *Fizica, op. cit.*, 438. Pentru particulele implicate în interacțiunile nucleare tari, Gell-Mann a introdus denumirea de *hadroni*.

dispar înainte de a putea să le măsurăm”³⁹, dar funcția lor de intermediere energetică dintre particulele stabile, precum și efectele lor asupra acestora (măsurate indirect) presupune mai mult decât o descriere de tip matematic. Particulele virtuale pot fi privite ca niște „pachete discrete de energie”, produse de oscilațiile câmpului forțelor nucleare, sau ca stări *intermediare*⁴⁰, însă, ceea ce este cu adevărat remarcabil în această privință, mai ales sub raport filosofic, este violarea relației relativiste a echivalenței dintre masă (și impuls) și energie, în condițiile nedeterminismului cuantic exprimat de relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg. În legătură cu această realitate din lumea microfizică, profesorul de astrofizică Trinh Xuan Thuan de la Universitatea Virginia afirma că: „nedeterminarea energetică permite mecanicii cuantice să *încalce* (s.n.) principiul conservării energiei care domnește în lumea macroscopică”⁴¹.

În esență, această violare (temporară), alături de neconservarea parității spațiale în interacțiunile slabe (formulată de Yukawa), este de natură „să anuleze universalitatea principiului conservării energiei sau masei de la nivel microfizic”⁴² și să creeze o poziție epistemologică cu baze empirice pentru ideea unui univers *deschis*, în sensul celui definit de Karl Popper. Această perspectivă filosofică este compatibilă cu principiile teologiei creștine, fiind, totodată, opusă teoriilor fiziciste, care asertează că „lumea fizică – Lumea 1 – este independentă/auto-conținută (*self-contained*) sau *închisă*”⁴³, idee caracteristică materialismului.

³⁹ Dr. D. Goldberg, „Sunt particulele virtuale reale?”, <<http://www.scientia.ro/fizica/mecanica-cuantica/6303-sunt-particulele-virtuale-reale.html>> (06.06.2018). În același articol on-line, se susține că „la sfârșitul calculelor toate particulele vor avea din nou masele lor obișnuite și toate particulele virtuale se întorc înapoi în vidul din care au apărut”. Particulele virtuale „nu au putut fi detectate prin nicio metodă experimentală datorită *principiului de nedeterminare* care permite o abatere a energiei cu $\Delta E \sim \hbar t$ ”, deviație situată dincolo de pragul cunoașterii umane. E. VINȚELER, „Particulă virtuală”, în: E. VINȚELER (ed.), *Dicționar, op. cit.*, 291. Cu alte cuvinte, gradul de nedeterminare a energiei unei particule elementare depinde de durata sa de viață.

⁴⁰ Cf. C. PRESURĂ, *Fizica, op. cit.*, 428-430. Deși stările intermediare au impuls și energie bine definite, ele nu mai satisfac automat relația relativistă a lui Einstein, ceea ce ne poate conduce la concluzia că „din structura internă a particulelor ce se ciocnesc fac parte și alte particule sub forma lor *virtuală*” și care pot fi create oricând pentru o scurtă durată de timp. *Ibid.*, 428-429.

⁴¹ T.X. THUAN, *Melodia secretă. Și omul a creat Universul*, trad. A.C. Stavinschi, Curtea veche, București 2012, 170.

⁴² I. TUDOSESCU, *Tratat, op. cit.*, 16. Cf. E. VINȚELER, „Particulă virtuală”, *art. cit.*, 291.

⁴³ Cf. W.W. BARTLEY III (ed.), K.R. POPPER. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism. From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London 1992, 231. Concepția unui univers deschis spre acțiunea divină, dincolo de cauzalitatea strict naturală, a fost subliniată și de papa Francisc în enciclica *Laudato si'*: „în acest univers, compus din sisteme *deschise* care intră în comunicare unele cu altele, putem descoperi nenumărate forme de relație și participare, (...) lucru [care] ne face să gândim și ansamblu ca *deschis* la transcendența lui Dumnezeu, în cadrul căreia se dezvoltă” (LS, 79).

Modelul Standard propus de știința secolului XX, încorporând ultima cucerire a fizicii experimentale – *bosonul Higgs*⁴⁴ –, chiar cu unele neajunsuri pe care le are⁴⁵, constituie imaginea științifică actuală a lumii subatomice, perfectibilă între două extreme filosofice: identificarea unei teorii unificate complete a universului vs. o continuă apropiere (asimptotică) de adevăr, după concepția lui Popper. Dar, „par să existe puține temeiuri în virtutea cărora să mai putem crede serios în sensul tare al reducției (...) lui Democrit”⁴⁶, de entități materiale ultime, „diferențiate cantitativ geometric” și „capabile să genereze concretul sensibil”⁴⁷, luând în considerare comportamentul *probabilist* al materiei la nivelul subatomic, din care decurge tocmai imposibilitatea gnoseologică de a descrie *natura* unor entități fizice indivizibile.

Particulele fizice din perspectiva metafizicii sf. Toma de Aquino (*via* Aristotel)

Înțelegerea gândirii metafizice tomiste, în contextul științelor contemporane (fizică, chimie, astronomie, biologie), dar, mai ales, proiecția ei asupra unor fragmente din realitatea obiectivă studiate de aceste științe, necesită, înainte de toate, un demers de ordin metodologic, în sensul recursului la semnificațiile origi-

⁴⁴ Descoperirea unei noi particule la CERN „indică faptul că masele quarcilor apar din interacțiile cu câmpul Higgs”, unde bosonul Higgs „este o parte a mecanismului care explică felul în care e construită masa tuturor particulelor din univers”. J. BAGGOT, *Inventarea și descoperirea „Particulei lui Dumnezeu”*, Humanitas, București 2015, 208. Câmpul Higgs este cel care „umple universul, sparge simetria și dă masă bosonilor W, Z și altor particule fundamentale”, iar bosonul Higgs este responsabil pentru 1 % din masa lucrurilor de zi cu zi (restul 99% aparținând cromodinamicii cunoscute). J. BUTTERWORTH, *Smashing Physics. Inside the world’s biggest experiment*, Headline, London 2015, 155; 157.

⁴⁵ Modelul Standard nu explică problema *materiei întunecate (dark matter)*, care posedă gravitație, dar nu emite nicio lumină. Potrivit NASA, aceasta reprezintă 24 % din univers, în timp ce atomii dețin 4,6 %, iar restul de 71 % constituie așa-numita *dark energy*, o sursă de anti-gravitație ce determină accelerația expansiunii universului. <<https://map.gsfc.nasa.gov/news/index.html>> (06.06.2018). Cercetătorii presupun că „materia întunecată ar fi compusă din particule elementare nevăzute al căror tip încă nu a fost descoperit (...) numite *axioni*” și „care nu interacționează prea mult cu materia obișnuită, cu excepția gravitației”; totuși, modelele teoretice supersimetrice (în conformitate cu care „fiecare particulă pe care o observăm ar trebui să aibă un partener supersimetric, de aceeași masă”) prevăd că, „în cazuri rare, o particulă de materie întunecată poate interacționa cu un nucleu atomic, provocând o reacție observabilă”. N.G. TYSON, M.A. STRAUSS, J.R. GOTT, trad. O. Ionașcu, V. Lupescu, C. Radulian, *Bun venit în univers. Ghid astrofizic*, Nemira, București 2017. Alături de această materie, problema antimateriei – sau „where the heck is all antimatter that should be here?” – rămâne unul dintre misterele nerezolvate ale științei. D. LINCOLN, *The Quantum Frontier*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2009, 54.

⁴⁶ P. SUPPES, *Metafizica probabilistă*, Humanitas, București 1990, 217.

⁴⁷ G. REALE, *Istoria filosofiei, op. cit.*, vol. 1, 223-224.

nare ale conceptelor metafizice și abandonarea temporară a noilor sensuri științifice. Bunăoară, încercarea de a pune față în față concepția fizicii contemporane asupra particulelor elementare cu *materia (prima)*, *substantia* și *forma* din vocabularul filosofiei aristotelico-tomiste, în scopul identificării unor puncte de contact, nu poate avea sorti de izbândă, *ab initio*, dacă nu repunem ultimii termeni în originalitatea lor auctorială, respectiv în matricea culturii în care ei sau născut. Pentru că, așa cum am văzut în paragraful precedent, însăși perspectiva actuală asupra particulelor elementare este rezultatul unui lung parcurs conceptual al *materiei*, inițiat în filosofia presocratică din Grecia antică, conturat, apoi, în gândirea medievală și modernă, și consolidat începând cu secolul XX până în prezent, în marile universități și centre de cercetare. Nu în ultimul rând, pentru eficiența gnoseologică a demersului nostru, trebuie prezervată caracteristica fundamentală și distinctivă a discursului metafizic (*ta meta ta physica*), constând într-o înțelegere cât mai *universală* a lumii, prin transgresarea oricăror parcelări și fragmentări epistemice ale realității. Ne referim aici la „prioritatea ce-i revine în mod natural cunoașterii întregului asupra cunoașterii părților ce compun acel întreg, fără a-l epuiza vreodată”⁴⁸ sau la ceea ce afirma chiar autorul *Metafizicii*:

„Există o știință care consideră atât *ființa ca ființă* (*ὅν ἢ ὅν*), cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nicio știință specială, căci niciuna din acestea nu consideră *Ființa* ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice”⁴⁹.

Din perspectivă tomisă, mergând pe linia de gândire a Stagiritului, tot ceea ce există în universul creat – inclusiv particulele elementare – se subsumează conceptului de *ființă (ens)*. Ființa „cuprinde tot ce este și epuizează orizontul realului”⁵⁰, fiind camuflată ontologic în adâncul *ființelor determinate*, care, la rândul lor, se circumscriu în cele zece categorii aristotelice: „după cum afirmă filosoful în cartea

⁴⁸ M. MARSONET, *La metafisica negata*, Franco Angeli, Milano 1990, 44.

⁴⁹ ARISTOTEL, *Metafizica*, Γ, I, 1003 a. Din cauză că „prezentarea științifică a procesului fizic este fragmentară”, știința nu poate stabili „închiderea causală a lumii în propriii termeni naturaliști”, ci e foarte posibil să luăm concluziile dovedite ale fizicii și să le încorporăm într-o schemă metafizică”. J. POLKINGHORNE, *Teologia, op. cit.*, 24. Totodată, insuficiența epistemologică a aportului unei singure științe în înțelegerea unor părți și fenomene din realitate, dar mai ales în înțelegerea legăturii acestora cu întregul, a fost subliniată și de fizicianul și filosoful român Basarab Nicolescu: „transdisciplinarity se preocupă de dinamica provocată de acțiunea simultană a mai multor niveluri de Realitate; (...) în acest sens, cercetările disciplinare și transdisciplinare nu sunt antagoniste, ci complementare”. B. NICOLESCU, *Transdisciplinarity. Manifest*, trad. H.M. Vasilescu, Junimea, Iași 2007, 54.

⁵⁰ B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică*, trad. W. Tauwinkl, Sapientia, Iași 2008, vol. 3 *Ontologie, metafizică*, 145.

a cincea a *Metafizicii*, ființa⁵¹, predicată ca atare, are două accepțiuni: mai întâi, înseamnă ceea ce se divide în zece categorii⁵², adică „nu se poate denumi *ființă* decât ceva care există în realitate”⁵³. Spre deosebire, însă, de filosoful antic, *ens*-ul tomist nu este simplu, ci constituie un compozit metafizic și se referă exclusiv la ființele create: „este un compus al *subiectului* actului de *a fi* și al (însuși) *actului de a fi* (*ens est id quod habet esse*)”⁵⁴, „ființ(ă) prin participare”⁵⁵. Prin această *participatio*, orice *ființă* finită din universul creat de Dumnezeu, de la particulele elementare la cele mai complexe obiecte cosmice (metagalaxia Lainakea), are o compoziție metafizică duală: *esse* și *essentia*, ultimul element având un rol ontologic identitar, deoarece *essentia* sau *quidditas* semnifică „acel ceva prin intermediul căruia un lucru este ceea ce este, (...) caracterul determinat al fiecărui lucru, după cum spunea Avicenna în a doua cartea a *Metafizicii* sale”⁵⁶ sau ceea ce Aristotel numea *quod quid erat esse* (τὸ τί ἦν εἶναι)⁵⁷. Pentru sfântul Toma, într-adevăr, orice lucru din lumea materială – cu excepția substanțelor separate – este un întreg compus (*hylemorfic*), dar, înainte de compunerea fizică *materie-formă*, el este compus la nivel metafizic din *esență* și *actul de a fi*. În consecință, deoarece în „*ontologia existențială*” tomistă, „ceea

⁵¹ În traduceri în limba română mai sunt utilizate expresiile: *ființa ca fiind*, *ființa întrucât este*, *ființa ca atare*. Cf. T.B. PALADE, *Manual de filosofie primă*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, 202. Opțiune pentru traducerea termenului „*ens*” cu „*ființă*” (nearticulat), care semnifică ființa determinată, particulară și creată, respectiv pentru traducerea lui „*esse*” cu „*ființa*” (articulat) pentru a desemna ființa universală, asociată în teologia creștină cu Dumnezeu, *esse absolutum*. Totodată, în funcție de context, traducem „*ens*” cu „existent” și „*esse*” cu „existentă”. Cf. W. DANCĂ, *Și cred Și gândesc: viitorul unui dialog controversat*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București 2013, 188-190.

⁵² Cele zece categorii, denumite de sf. Toma *genera*, au fost stabilite de Aristotel în cap. IV din *Categoriile*: „din cele rostite fără legătură înseamnă fiecare: sau o *substanță* sau o *cantitate* sau o *calitate* sau o *relație* sau de *locul* ori *timpul* ori *poziția* ori *posesia*, o *acțiune* sau *pasiunea*”. ARISTOTEL, *Categoriile*, IV, 25.

⁵³ „Sicut in V metaphysicae philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera”; „non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, I [5; 15].

⁵⁴ J. DE TORRE, *Christian Philosophy*, Sinang-Tala, Manila 1980, 76.

⁵⁵ „Ceva care *are* ființă, dar nu *este* ființa sa, este o ființă prin participare. „Quod habet esse et non est esse, est ens per participationem”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 3, a. 4. La gânditorul medieval, „ființa (*ens*, n.n.) nu este realizată în niciun existent (*ens*, n.n.)”, deoarece în acesta din urmă „găsim numai un fragment al ființei (*esse* n.n.), (...), divinul fiind matricea primordială pentru toate ființele”. W. DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio Sacri*, Ars Longa, Iași 1998, 142-143.

⁵⁶ „Est hoc per quod aliquid habet esse quid, (...) certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II metaphysicae suae”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, I [35].

⁵⁷ Tradus literal *ceea-ce-era-a-fi*. Cf. E. MUNTEANU, „Nota 6” în: THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia. Despre fiind și esență*, text bilingv, trad. E. MUNTEANU, Editura Polirom, Iași 1998, 105-107, aici 105. Practic, „dimenisunea *participării* unei ființe la *ființare* (*esse*, n.n.) este definită de *esență*”. B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 3, 85.

ce contează înainte de toate este *ipsum esse*, (...), combinării formei cu materia i se suprapune, constitutiv și determinant, combinarea esenței cu existența”⁵⁸

Participarea fiecărui *ens* determinat la *Esse Absolutum – actualitas omnium actuum, perfectio omnium perfectionum* – constituie un aspect fundamental al gândirii metafizice a sf. Toma de Aquino, un corolar firesc al apartenenței acestuia la religia creștină, în care se regăsește acea profundă *metafizică a Exodului*: „*Eu sunt Cel care sunt* (Ex 3,14). Astfel, conceptul extensiv al fiecărei ființe concrete este definit numai prin raportare la *Ființa intensivă, subzistentă*, în baza unei ierarhii a treptelor ființei: „după cum toate cele ce sunt *participă* la *Ființa în sine* și sunt ființe prin participare”, [rezultă implicit că] „trebuie să fie în culmea tuturor lucrurilor ceva care să fie *Ființa în sine* prin esența ei, adică esența ei să fie ființa ei: iar acesta este Dumnezeu”⁵⁹. Prin *participatio*, o ființă (*ens*) devine ceva ce posedă existența în act, adică *esse* sau *actus essendi*, iar acest ceva, subiect care receptează actul de a fi (*esse*), este denumit *esență (essentia)*. Fără *actul de a fi (esse)*, „în sine însăși, (...), *esența* nu este nimic”, rămânând simplă potențialitate existentă doar în plan logic (sau, *ante rem*, în intelectul divin), dar, pe de altă parte, „dacă nu există o *esență* care să o primească, nici *ființa* nu devine actul niciunui lucru”⁶⁰, astfel încât *esse* poate fi comunicat numai și numai unei *esențe*. Prin aceasta, în metafizica tomistă se face abstracție de orice element material concret, accentul căzând pe *ființă*, ca gen suprem în care se încadrează tot ceea ce există (*ens commune*), iar *Ființa în sine* transcende și actualizează chiar și formele (asimilate de sf. Toma *esențelor*) – actul de a fi „este actualitatea tuturor lucrurilor (*ipsum esse*) care există, inclusiv *formele înseși*”⁶¹ –, spre deosebire de filosofia Stagiritului, la care *forma* constituia *actul* prin excelență. Sub aspect semantic, *ființa* nu are o semnificație *univocă*, ci este un termen *analog*, referindu-se însă întotdeauna la un principiu sau la un lucru determinat: „ca act, (*ființa*) este predicată până și despre propriile diferențe în aspectul lor calitativ, pentru că pentru a diferenția ele trebuie să existe; este predicatul cel mai comun”⁶².

⁵⁸ U. ECO, *Scrieri despre gândirea medievală*, trad. C. Radu ș.a., Polirom, Iași 2016, 95-96.

⁵⁹ „Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus”. TOMA DE AQUINO, *Super Io*, pr. 1. Ființele concrete „participă la *ființă*, nu în modul în care cel mai comun participă la cel mai puțin comun, ci participă la *ființă* la fel cum concretul participă la abstract” („participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum”). TOMA DE AQUINO, *Expositio De ebdomadibus*, L. 2, n. 24.

⁶⁰ B. MONDIN, *Manual, op. cit.*, vol. 3, 155.

⁶¹ É. GILSON, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. A. NIȚĂ. Humanitas, București 2002, 208.

⁶² J. OWENS, *Metafizică creștină elementară*, trad. Ș. Leoca, Editura Galaxia Gutenberg, Târgul Lăpuș 2008, 115.

Fără îndoială, analizând particulele fizice elementare doar prin prisma *ensului* tomist nu întâmpinăm nicio dificultate în corelarea lor, cu atât mai mult cu cât, ca principiu, metafizicul precedă întotdeauna fizicul: ele sunt *ființe determinate*, existente, având *forme* specifice, prin care ele se diferențiază unele de altele. Ceea ce este interesant aici, prin raportare la *actul de a fi*, este situația ontologică a particulelor virtuale. Din datele furnizate de fizică rezultă că aceste particule fantomatice, ori nu au o existență fizică reală, decât una *intențională*, în plan logico-teoretic, ori au o durată de viață foarte scurtă, inaccesibilă limitelor cunoașterii umane. „Particulele născute din energia nedeterminată au existențe fantomatice: o apariție scurtă și discretă, și s-au dus; lăsate singure, ele nu ajung niciodată să părăsească lumea umbrelor și să pătrundă în lumea reală”⁶³, dar atunci când este furnizată o anumită cantitate de energie vidului cuantic, prin acceleratoarele de particule, „putem ajuta la materializarea tuturor potențialităților sale”, transformând cuantele virtuale în particule reale⁶⁴.

Abordarea mai focalizată a problematicii materiei de la nivelul subatomic, din perspectiva metafizicii lui *Doctor Angelicus*, necesită implicarea celorlalte concepțe cu caracter static-descriptiv, *materia și forma*, respectiv a binomului *act-potență*, cu caracter dinamic. Potrivit lui Toma, „în cazul substanțelor compuse, *forma și materia* ne sunt cunoscute (...), [astfel încât] nu putem spune că esența este predicată doar cu privire la una dintre ele”; așadar, „definiția substanțelor naturale cuprinde nu numai formă, ci și materie; căci altfel n-ar fi nicio deosebire între definițiile naturale și cele matematice”⁶⁵. Ca atare, în cazul ființelor corporale, *essentia (quidditas)* include în mod unitar și necesar atât materia primă, cât și forma substanțială, și nu poate fi redusă numai la forma substanțială singură⁶⁶, fiind, astfel, limpede concluzia tomistă: „*quod essentia comprehendit et materiam et formam*”⁶⁷.

Compunerea hylemorfică a celor două are loc numai prin *actul de a fi (esse)*, dobândit prin unirea formei cu materia (*in-formare*), unde prima îndeplinește funcția *principiului activ*, iar cea de-a doua reprezintă *principiul pasiv* al oricărei existențe

⁶³ T.X. THUAN, *Melodia secretă*, op. cit., 171. Spre exemplu, anumiți bosoni au timpul de viață 10^{-23} secunde, după formula generică: $\tau \sim \hbar/E$.

⁶⁴ B. NICOLESCU, *Noi, particular și lumea*, trad. V. Soporici, Polirom, Iași 2002, 32.

⁶⁵ „In substantiis igitur compositis forma et materia nota est (...) Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, II [5; 20].

⁶⁶ Cf. J. F. WIPPEL, „Metaphysics”, în: N. KRETZMANN, E. STUMP (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 85-128, 111.

⁶⁷ TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, II [25].

(*ens*). „Simplu spus, forma dă ființă materiei”⁶⁸ și, totodată, în afara determinării ontologice, forma conferă și inteligibilitate întregului compus. În raport de formă, încă de la Aristotel materia reprezenta o pură potențialitate⁶⁹, „o potență în stare să primească diferite puneri în act, adică diferite forme”⁷⁰, capabilă să asigure continuitatea în ciuda tuturor transformărilor implicate de procesul devenirii, căci „ea este o parte (...) inerentă obiectului rezultat din devenire, și ea devine”⁷¹. Prin urmare, nu este posibilă disocierea celor două elemente metafizice și existența lor separată, decât în planul cogniției umane (*esse intentionale*).

Reunirea *materiei* și a *forme* într-un compus hylemorfic determinat, extensibil la toate ființele corporale din universul creat (inclusiv la domeniul particulelor fizice elementare), s-a realizat în planul conceptual al metafizicii tomiste prin noțiunea de *substanță* (*substantia*) – entitate consistentă și autonomă sub aspect ontologic. Atât pentru sf. Toma, cât și pentru Aristotel (οὐσία), „substanțele sunt *ființe* în sensul primar și principal”, revendicându-și *ființa* „mai mult decât negațiile și privațiunile, generarea, corupția și mișcarea, și decât multiplele accidente”⁷².

⁶⁸ „Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae”. TOMA DE AQUINO, *De principiis naturae*, I, [3]. „Materia are însă ființă de la *forma* care i se adaugă în vederea modelării ei, întrucât prin sine are ființă incompletă” („sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum”). *Ibid.*, I [2].

⁶⁹ „Materia există potențial, pentru că ea poate să purceadă spre forma ei și ea este în forma ei abia atunci când este în act (*ἐνέργεια*)”. ARISTOTEL, *Metafizica*, IX, 1050a, 20-21. După cum afirma É. Gilson, ea este „o potențialitate determinabilă prin formă”. É. GILSON, *Tomismul*, *op. cit.*, 204. Fizicianul Heisenberg a făcut trimitere la noțiunea aristotelică de *potentia*, sugerând că „sistemele microfizice constituie un anumit tip de *potență* în relație cu lumea reală”. Cf. W.A. WALLACE, „Thomism and the Quantum Enigma”, <<http://www.anthoniflood.com/wallacewolfgangsmith.htm>> (04.06.2018).

⁷⁰ B. MONDIN, *Manual*, *op. cit.*, vol. 2, 131. În raportarea *materiei* la procesul devenirii, transpus în limbajul fizicii contemporane în transformările macro și microfizice, ideea existenței unui substrat permanent ce dăinuie dincolo de orice schimbare a fost exprimată de Stagirit prin expresia *πρῶτος ὕλη*, iar de sf. Toma prin *materia prima*. Pornind de la concepția antică a celor patru elemente fundamentale ale tuturor corpurilor, marele filosof medieval afirmă principiul unicității și unității materiei: „fiindcă cele patru elemente au în comun o *singură materie*, ca să se arate generarea și coruperea reciprocă în ele, urmează că, în consecință, toate corpurile au o *singură materie*”. „Cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 66, a. 2, co. Tot cu referire la *materia prima*, sf. Toma a concluzionat: „căci primul principiu material trebuie să fie în cel mai înalt grad în potență și astfel în cel mai înalt grad imperfect”. „Quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum”. *Ibid.*, q. 4, a. 1, co.

⁷¹ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1032b, 45-47.

⁷² Cf. J. F. WIPPEL, „Metaphysics”, *art. cit.*, 107. Definiția *substanței* din *Categorii* exprimă, din plin, independența (în raport de *accidente*) și identitatea ei ontologică, aplicabilă tuturor lucrurilor *particulare* din realitate: „substanța, în înțelesul cel mai propriu, prim și tare este aceea ce nici nu se enunță despre un subiect, nici nu este într-un subiect, ca de exemplu un *anumit* om și un *anumit* cal” – care sunt ei înșiși substanțe individuale. ARISTOTEL, *Categorii*, V, 11-13. Deoarece este un

Acestea din urmă nu au consistență ontologică *per se* în mod separat și pot fi înțelese în limbajul modern sub forma *proprietăților* ce însoțesc substanțele individuale, susceptibile de încadrare în celebrele categorii aristotelice.

Deoarece *materia primă* este elementul comun în toate substanțele compuse, acestea sunt foarte apropiate de semnificația *esenței*, prin care se realizează distincția tuturor *ființelor individuale* din alcătuirea lumii. „Termenul de substanță nu semnifică numai că ființa există prin sine, (...) ci semnifică *esența* căreia îi aparține astfel ființa, adică ființa care este astfel”⁷³. Funcția metafizică specifică a *formeii* „este, așadar, de a constitui substanța *ca substanță*”, de a face „ca materia să fie cea a cutărei sau cutărei substanțe determinate”⁷⁴.

După trecerea în revistă a instrumentarului principal de concepte din gândirea metafizică a sf. Toma, apare destul de limpede că domeniul particulelor din fizica nucleară poate fi explicat și în termenii (aristotelico) tomiști de *materie*, *formă* și *substanță*, fără a afecta cu nimic integritatea concepției științifice, ci, din contră, oferindu-i acesteia un plus de cunoaștere. Această compatibilitate gnoseologică a fost evidențiată și de filosoful american Patrick Suppes, potrivit căruia „din punct de vedere aristotelic căutarea unor elemente ultime cu menirea de cărămizi fundamentale este o greșală indiscutabilă”, deoarece „evidența empirică, atât cea care provine de la corpurile macroscopice, cât și cea care provine de la particulele cu energie înaltă, arată că formele materiei se schimbă continuu”, de o manieră care nu permite concluzia că „o formă este în mod necesar mai funda-

individual prin excelență, *acest X* sau *acest Y*, substanța, în sens prim, nu se predică despre nimic; numai substanța *secundă* (genul, specia, *accidente*le și diferența) se predică despre toate. „Din aceste motive, Aristotel insistă asupra caracterului *substanței* de a fi separabilă de atribute”, iar „*materia* nu este substanță, ea negându-se în stare pură”. L. CHERATA, *Despre ființă și existență la Aristotel*, Aius Printed, Craiova 2009, 114.

⁷³ „Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^o, q. 3, a. 8, ad. 2. Afinitatea conceptuală a acestor doi termeni metafizici a fost sesizată și de Aristotel, care scria în Cartea V (Δ) din *Metafizica*: „prin substanța unui lucru se înțelege și *esența* sa permanentă, a cărei noțiune este precizată în definiția acelui lucru”. ARISTOTEL, *Metafizica*, Δ, 1017b, 29-31. Dacă luăm în considerare că „desemnarea speciei prin raportare la gen se petrece cu ajutorul *formei*” („designation specie respect generis este per formam”, TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, II [275]), atunci putem vorbi și despre *substanțe universale*, cu mențiunea că acestea nu există decât în sens *intențional*, deoarece, în realitatea obiectivă, totul este singular și individual: „se va numi substanță universală cea care este enunțată despre un subiect, dar nu subzistă în nici unul”. PORFIR, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, trad. C. NOICA, Editura Academiei R.S.R., București 1968, 13^o, 64.

⁷⁴ É. GILSON, *Tomismul*, op. cit., 204. Așa cum afirmă sf. Toma, *forma* este un „*complementum substantiae*, ceea ce îi asigură întregirea”. *Idem*.

mentală decât alta”⁷⁵. Totuși, la o analiză mai atentă a categoriilor metafizice, *energia* se prezintă ca un *accidens*, nu ca *substantia*, iar „transformarea masei în energie nu este deci transformarea materiei în formă, ci a unei cantități de masă într-o *calitate*”, având în vedere „dependența sa absolută de o substanță materială”⁷⁶. În acest punct se înnoadă și perspectiva esențial *cantitativistă* asupra substanței corporale – entitate metafizică de neconceput în absența unei cantități, fie ea cât de mică. Substanța corporală – deci și particula fizică atunci când are masă – „este în mod necesar o *cuantă*, [deoarece] dacă se pierde cantitatea, dispare însăși substanța”⁷⁷. Cu privire la dimensiunea cantitativă a substanțelor corporale este importantă sublinierea unei distincții în relație cu concepția metafizică despre materie. Astfel, față de Aristotel, care credea că „materia este în cele din urmă *particule*”, sf. Toma de Aquino considera că „ultimii constituenți în care obiectele materiale pot

⁷⁵ P. SUPPES, *Metafizica probabilistă*, trad. A.-P. Iliescu, V. Mureșan, Humanitas, București 1990, 67. În continuarea liniei de gândire a Stagiritului, filosoful american susține că „generarea și dezintegrarea particulelor sprijină definiția aristotelică a materiei; întrucât observăm schimbarea, trebuie să existe un substrat a ceea ce se schimbă”. *Idem*. Cât privește *forma*, încă de la originea concepției atomiste despre materie, „atomul filosofilor din Abdera poartă în sine sigiliul tipic al gândirii elene: este atomul-formă, (...) atomul gândit și reprezentat din punct de vedere al *edidos*-ului”. G. REALE, *Istoria*, op. cit., 222.

⁷⁶ B. MONDIN, *Manual*, op. cit., vol. 2, 137-138. În limbajul filosofiei contemporane, energia poate fi înțeleasă și ca „o formă de existență a materiei complementară masei” (I. TUDOSESCU, *Tratat*, op. cit., 18), însă această relație este una de subordonare metafizică în gândirea tomistă. Deși sf. Toma de Aquino nu a scris niciodată un comentariu la *Categoriile* lui Aristotel, el și-a însușit lista celor zece categorii (*praedicamenta*), dovada în acest sens fiind un citat din *Comentariile la Metafizica*: V, 12, 930. Cf. *Commentary on the Metaphysics by Thomas Aquinas*, translated by John P. Rowan, Chicago, 1961, <<https://dhsprory.org/thomas/Metaphysics5.htm#9>> (07.06.2016). Urmând lista categoriilor aristotelice, în afară de *calitate* (specifică formei), energia mai poate fi inclusă în *passivitate* (particula cu masă își schimbă forma sub acțiunea unui agent exterior). Într-un final, „atât cantitativul, continuu sau discret, cât și calitativul încheie și specifică *mișcarea*” (J. OWENS, *Metafizică*, op. cit., 286), iar aceasta din urmă subîntinde domeniul celor patru forțe fundamentale din fizica zilelor noastre, dar și noțiunea fizică de *energie*. Din perspectiva categoriilor aristotelice, cele patru forțe fizice țin de categoria *acțiunii*, detaliată prin noțiunea *cauzei eficiente*, care, la rândul ei, presupune o cauză micșcătoare anterioară. Dacă înțelegem *cauza eficientă* ca „lucrul din care pornește primul început al mișcării sau al repausului”, potrivit definiției din *Fizica* (II, 3, 194 b), ea se confundă cu *sursa* forței sau energiei. În sens retrograd, „seria cauzării eficiente trebuie să se origineze în cauza primă nemișcată care, întrucât îi lipsește orice potență, este singură propria ei actualizare ultimă”, iar în sens ascendent, „concurența cauzei prime ajunge sau imediat, sau mediat, printr-o serie de agenți intermediari, la orice creatură care acționează”. *Ibid.*, 318-319.

⁷⁷ B. MONDIN, *Manual*, op. cit., vol. 2, 153. Atributul corporalității este explicat de sf. Toma, astfel: „lucrurile sunt receptate într-un loc în măsura în care îl umpu” și „despre corp se zice că umple locul, în măsura în care nu încap alături de el un alt corp” („locata sunt in loco in quantum replent locum” și „corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 8, a. 2. Chiar dacă energia este un accident, acest principiu metafizic caracterizează și energia, deoarece și aceasta există sub forma unor *cuante*.

fi descompuse sunt particulele, în sensul că ele sunt compuși materie-formă care nu mai pot fi divizați în compuși materie-formă mai mici”⁷⁸.

Prin urmare, chiar „dacă din punct de vedere științific nu este încă sigur care sunt elementele constitutive primordiale ale substanței corporale”⁷⁹, pe plan filosofic trebuie să existe particule ultime (*quantum continuum*), structurate și limitate în același timp de cantitatea lor, sub tensiunea ontologică a unității formei substanțiale. Rolul fundamental al acesteia din urmă a fost subliniat de Gilson: „*esse este quo est* al formei, ea înseși *quo est* al substanței”⁸⁰.

Realitatea permanenței unui substrat material în interacțiunile și transformările nucleare – indiferent că acesta îmbracă forma particulelor, a câmpului⁸¹ sau a energiei rezultate din dezintegrarea lor – poate fi circumscrisă unui pasaj tomist din *De principiis naturae*: „materia primă, și chiar și forma, nu sunt generate și nici nu sunt supuse corupției, căci orice generare este *din ceva* în vederea *a ceva*”⁸². Pe cale de consecință, materia din compusul hylemorfic al particulelor elementare joacă rolul unui invariant ontologic, definitoriu pentru continuitatea fizică a reacțiilor și fenomenelor din lumea subatomică. Experimentele din marile acceleratoare de particule exprimă cu prisosință existența acestui „prag al ființei” care se conservă și nu dispăre, indiferent ce anume rezultă (particule materiale, fotoni, flux de energie, etc) în urma interacțiunilor de la nivel nuclear. În esență, este ceea ce sublinia și antecesorul sf. Toma în *Fizica*: „considerată ca potențialitate, materia nu se distruge în sine, ci în mod necesar este indestructibilă și regenerată în sine”⁸³. De acea, după cum remarca Patrick Suppes, adoptarea teoriei aris-

⁷⁸ P. VAN INWAGEN, *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca, 1990, 3; 15. Implicit, din cauză că materia are doar o existență potențială și conceptuală, „materia primă nu poate fi niciodată unul din conținutii reali în care lucrurile materiale să poată fi descompuse”. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, 482.

⁷⁹ *Ibid.*, 154. Deocamdată, pe plan fizic, particulele elementare *stricto sensu*, nedecompozabile, au statutul ontologic (temporar) de substrat ultim al realității, iar din punct de vedere metafizic, nu cunoaștem (încă) dacă mai există și alte forme substanțiale în orizontul lumii subatomice.

⁸⁰ É. GILSON, *Tomismul*, *op. cit.*, 205.

⁸¹ Referitor la câmpurile cuantice, B. Nicolescu susține că „realitatea *subiacentă* este formată din câmpuri, în timp ce *realitatea manifestă* este aceea a particulelor”, iar generarea acestora provine din *vibrația* unor cuante de câmp. B. NICOLESCU, *Noi*, *op. cit.*, 30. Pentru intervale de timp foarte scurte, „legea conservării energiei poate fi încălcată: totul se petrece ca și cum cuantele de materie ar fi create din nimic”. *Ibid.*, 31.

⁸² „Materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo”. TOMA DE AQUINO, *De principiis naturae*, I, [12]. În acest mod, „aceea *din care* are loc generarea este materia, iar [aceea] *în vederea căreia* este generarea este forma” („id autem ex quo est generatio, est materia; id ad quod est forma”). *Idem*. Aceeași concluzie se regăsește și la Aristotel: „căci e necesar ca *ceea-ce-este* în posibilitate, dar care nu este în actualizare să preexiste [existenței care se naște], putând fi desemnat în ambele moduri [și ca *ceea-ce-este*, și ca *ceea-ce-nu-este*]”. ARISTOTEL, *Despre generare și nimicire*, I, 3, 317b.

⁸³ ARISTOTEL, *Fizica*, 192 a, 38-39.

totalice (și tomiste) a materiei ca pură potențialitate nu contravine modelelor explicative ale fizicii, „deoarece scopul fizicii teoretice este de a determina legile care descriu aceste variate schimbări de formă”⁸⁴.

În privința modului de individuare a particulelor elementare, din perspectiva metafizicii tomiste și dincolo de indeterminismul cuantic, fiind substanțe corporale compuse și din materie, operează același principiu universal potrivit căruia, „nu materia luată într-un sens comun este principiul individuației, ci numai *materia desemnată* (...), care este luată în considerare sub dimensiuni determinate”⁸⁵. Deoarece acestea din urmă constituie forme accidentale, fără consistență ontologică, *dimensiones determinate*⁸⁶ nu pot fi evidențiate decât *a posteriori*, în urma unirii formei substanțiale cu materia primă. F. Copleston preciza, în acest sens, pornind de la faptul că materia este pură potențialitate, fără nicio determinare, următoarele: „caracteristicile accidentale ale cantității sunt *posterioare* din punct de vedere logic compoziției hylemorfice a substanței”, motiv pentru care „materia are nevoie de o determinare cantitativă, pe care o primește din uniunea cu forma; (...) avem aici, de fapt, o relicvă a elementului platonician din gândirea aristotelică”⁸⁷. În consecință, „uniunea formei și a materiei prime este o condiție necesară pentru a atribui materiei [categoria] cantității”⁸⁸, în măsura în care accidentele aparțin substanțelor și sunt concretizate în ele.

⁸⁴ P. SUPPES, *Metafizica*, op. cit., 67.

⁸⁵ „Quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum *materia signata* (...), quae sub determinatis dimensionibus consideratur”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [75]. În comentariile la acest text tomist, Eugen Munteanu arată că „distincția conceptuală *materia signata/materia non-designata* ne apare ca una dintre cele mai interesante inovații ale aristotelismului scolastic” și că, în ciuda imposibilității pentru filosofilii medievali de a defini un individ (*individuum est inefabile*) – deoarece „el poate fi doar indicat, arătat, desemnat prin semne indiciale drept «acest-lucru-aici-de-față»” –, prin desemnare „materia dobândește un rang superior materiei prime ca atare, devenind un principiu al individuației prin atributele dimensionalității care o caracterizează”. E. MUNTEANU, „Nota 42”, op. cit., 119-120.

⁸⁶ Pentru unele interpretări conflictuale și determinările istorice ale semnificației „*quantitate signata*” a se vedea o teză de masterat de la Loyola University Chicago: J.M. LOFTUS, *St. Thomas' Principle of Individuation, Materia Quantitate Signata*, Master's Theses, Paper 1418, 1951 <http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1418> (02.05.2018).

⁸⁷ F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, (11 vol.), trad. M. Pop, A. Rădulescu, All, București 2009, vol. 2 *Filosofia medievală*, 326. Mulți filosofi moderni din secolele XIII-XIV „au apărat viziunea conform căreia materia primă se bucură de unele grade de actualitate în sine și Dumnezeu ar putea menține materia primă în ființă fără ca aceasta să fi fost informată printr-o formă substanțială”. J.F. WIPPEL, „Metaphysics”, art. cit., 112.

⁸⁸ P. W. HUGHES, „Aquinas' Principle of Individuation”, *Episteme*, 2 (1991) 54-68, aici 64; <<https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol2/iss1/7>> (28.04.2018). În ciuda faptului că, în gândirea tomistă, „*cantitatea* joacă clar rolul principal în individuație”, fiind „principalul factor de individuire”, ea este *accidentală*, iar nu *substanțială*. *Ibid.*, 65.

În afara acestor interpretări ale *materia signata*, mai există o perspectivă exegetică tomistă, mai apropiată de natura particulelor fizice, întemeiată pe ideea că orice lucru material ocupă o poziție în spațiul tridimensional, care îl precedă în ordine temporală. Iezuitul Paul Gilbert de la Universitatea Gregoriană din Roma observă că sf. Toma, în comentariul său la *De Trinitate* a lui Boethius (VII, 1036a), susține precedența spațiului asupra individului: „prezența materiei într-un anumit spațiu (...) presupune ca spațiul să preceadă individul; materia este astfel individuală, ocupând un spațiu *a priori*, «dimensiunile indeterminate» care sunt condiția individualității sale”⁸⁹. Chiar fiind de dimensiuni reduse (sub 10^{-15} m) și făcând abstracție de relațiile de nedeterminare, și particulele elementare ocupă un loc în spațiu (*haecitate*), prin care își asigură individualizarea intraspecifică, atribuit înrădăcinat în singularitatea fiecărei poziții spațiale tridimensionale. Într-o altă ordine de idei, „ceea ce este distinctiv la obiectele posedând materie primă este capacitatea lor «de a umple un loc» («*fill a place*») (*locum replere*) sau «posesia extensiunii în trei dimensiuni» (*trinam dimensionem habere*)”⁹⁰.

Concluzie

Dincolo de valoarea gnoseologică intrinsecă a noțiunilor și ideilor fizice și filosofice prezentate mai sus, identificarea anumitor legături între noile abordări științifice ale particulelor fizice elementare, sintetizate și turnate într-un limbaj capabil să permită analizele interdisciplinare, și conceptele metafizice tomiste tari de *ființă, materie, formă și substanță* a constituit obiectivul structurant al acestui articol. Indirect, efectele compatibilității și complementarității celor două perspec-

⁸⁹ P. GILBERT, *Simplitatea principiului*, trad. M. Motogna și M. Kaufmann, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2017, 84-85. Această perspectivă asupra *materia signata* răzbate în mod explicit din unele texte tomiste: „esențele lucrurilor compuse, pe temeiul faptului că sunt obținute în cadrul materiei desemnate, se multiplică în funcție de *segmentarea* acestei materii desemnate, de unde rezultă că unele (lucruri) sunt identice în privința speciei și diferite în privința numărului” („*essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero*”). TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 4, [80-85]. De asemenea, în aceeași lucrare fundamentală pentru metafizica sa, sf. Toma susținea că „numele *corp* poate așadar să semnifice un lucru având o formă din care derivă în el *desemnabilitatea* celor trei dimensiuni, cu precizie” („*Hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione*”). *Ibid.*, 2, [125-130]. Apoi, „(substanțele compuse din materie și formă) sunt delimitate și din partea superioară și din cea inferioară”, iar „din cauza *divizării materiei* desemnate, în ele devine cu puțință multiplicarea indivizilor în interiorul aceleiași specii” („*substantiis compositis ex materia et forma*) sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie”). *Ibid.*, 5, [140]

⁹⁰ J.E. BROWER, „Mater, form, and individuation”, în: B. DAVIES, E. STUMP (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, 85-103, aici 102

tive reunite în prezentul articol, prin care s-a reușit plasamentul epistemologic al particulelor din fizica nucleară într-o paradigmă mai amplă, de tip holistic, s-au răsfrânt și asupra gândirii metafizice însăși a sf. Toma de Aquino, reliefându-i *actualitatea* și puternica vocație spre universalitate, ce caracterizează, de altfel, orice sistem metafizic.

BIOÉTICA Y LOS DERECHOS HUMANOS – ENTRE LA ÉTICA Y EL DERECHO

BOGDAN VASILE BUDA*

REZUMAT. *Bioetica și drepturile omului – între etică și drept.* Articolul își propune un studiu sintetic asupra actualității și importanței bioeticii în domeniul investigației biomedicale și juridice. Plecând de la fundamentele și principiile bioeticii: *principiul respectului autonomiei persoanei, principiul binefacerii, principiul dreptății și principiul nefacerii răului*, studiul nostru caută un echilibru și armonie între știință (științele experimentale), drepturile omului – (libertatea și demnitatea persoanei) și sistemul legislativ (lege). În acest context multidisciplinar, *bioetica este punctul de întâlnire al tuturor celor care urmăresc destinul uman supus presiunilor științei* adică bioetica este punctul de întâlnire dintre medicină, psihologie, drept etc. Fără bioetică, știința medicală poate să devină dintr-un factor de evoluție și progres, un serios semn de întrebare și preocupare în ceea ce privește viitorul (...). De aici rezultă și importanța unui continuu dialog între *bioetică și legislație*, adică o analiză profundă a fenomenelor bioeticii de către științele juridice prin căutarea unei *paradigme juridice*, capabile să normalizeze aceste situații în conformitate cu drepturile și demnitatea omului.

Cuvinte-cheie: *bioetică, biodrept, drepturile omului, demnitatea omului, reproducere asistată, terapia genică, clonare, eutanasi*

ABSTRACT. *Bioethics and Human Rights – Between Ethics and Law.* The article advances a synthetic research on the contemporaneousness and importance of bioethics in the field of biomedical and judicial investigation. Starting with the fundamentals and principles of bioethics, our research searches for balance and harmony among experimental sciences, human rights (the person's freedom and dignity) and the legislative system. In this multidisciplinary context, bioethics is the common ground of all who look into the human destiny under science pressures, that it bioethics is the common ground where medicine, psychology, law etc.

* Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea, doctor în teologie, protopop de Spania, responsabil național pentru preoții și credincioșii români din această țară. Email: basilebuda@yahoo.fr.

meet. Without bioethics, medical science can transform from an evolution and progress agent into puzzlement and concern regarding future (...). Hence the importance of a constant dialogue between bioethics and legislation, that is a profound analysis of bioethics phenomena developed by judicial sciences, by searching for a judicial paradigm, capable to normalise these situations according to human rights and dignity.

Keywords: *bioethics, biolaw, human rights, human dignity, assisted reproduction, gene therapy, cloning, euthanasia*

El artículo sobre la *Bioética y los Derechos Humanos* se propone *debatir los últimos interrogantes que las ciencias de la vida plantean a la ética y al derecho*. La bioética es una ciencia relativamente nueva de gran actualidad para nuestra sociedad, marcada por un continuo cambio socio-económico, político, cultural y científico. Las primeras iniciativas en el ámbito de la bioética y la aparición del término surgieron a través de la “búsqueda de la aplicación de la física y la química en los seres vivos” gracias a Fritz Jahren en el año 1927. Después de la importante labor y contribución del teólogo Paul Ramsey el término surgió con intensidad en el año 1970 por el oncólogo Van Rensselaer Potter en un artículo intitulado *Bioethics: The science of survival* y luego el autor consolidó en 1971 en una monografía titulada *Bioethics: bridge to the future*¹.

1. Definición y principios de la Bioética

Bajo la denominación de bioética Potter propuso la creación de una nueva disciplina intelectual cuyo objeto formal sería el problema de la existencia humana y la ética, la relación entre la vida – *bios* y la ética – *ethos* y el puente entre la ética clásica y las ciencias de la vida, entre las ciencias experimentales y las del espíritu. Por ello propone una disciplina nueva orientada a regular el uso de las nuevas tecnologías y como afirma la Prof. Ana María Marcos Cano, su orientación era más “ecológica y apelaba a la necesidad de una sabiduría para conjugar el conocimiento biológico con los valores humanos”², el propiamente científico y el

¹ Cf. A. M. MARCOS DEL CANO, “La Bioética y el Bioderecho desde los derechos humanos”, en A. M. MARCOS DEL CANO, (coord.), *Bioética y Bioderecho*, UNED, 2011 Madrid, p. 27.

²*Ibidem*.

moral-humanístico. Según W. T. Reich, *la bioética es el estudio sistemático de la conducta humana ética en el campo de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que esta conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales y de forma sistemática*. De este modo podemos entender que esta disciplina como objeto aborda el estudio de la *conducta humana en los ámbitos de las ciencias de la vida y de los cuidados de la salud*. El método epistemológico queda explícito a través de la definición desde el momento en que habla de las ciencias en plural. Eso significa que la bioética es un saber interdisciplinar y multidisciplinar. Es como un punto de conexión entre varias disciplinas y su discurso tendrá que construirse desde la ética en continuo y dinámico dialogo con la medicina, psicología, derecho etc. Luego la definición nos habla *de los valores y principios morales a la luz* de los cuales es examinada la conducta humana.

Pero ¿qué valores? y ¿qué principios? En un contexto de gran pluralismo cultural de la sociedad en la que vivimos es evidente que como consecuencia tenemos una vasta pluralidad también de planteamientos éticos y antropológicos y por consiguiente, bioéticos. Los principales principios de la bioética son:

a. **Beneficencia** fue el principio inspirador de la medicina griega y consiste en el ámbito de la salud en poner acento en el interés y el bienestar del ser humano, lo cual conlleva que la praxis biomédica supone un beneficio real y directo para la salud de la persona.

b. **Justicia** el término impone tratar a todo ser humano sin ningún tipo de discriminación y respetando su dignidad humana.

c. **Autonomía** exige el respeto a la autodeterminación de las personas para decidir, previa información, sobre su salud y vida. Tal respeto se concreta en el *consentimiento informado*. La autonomía indica en bioética, según el *Informe Belmont*, “el respeto por las personas que incorpora al menos dos convicciones éticas: primera, que los individuos deberían ser tratados como entes autónomos, y segunda, que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objeto de protección”³.

2. Áreas de la bioética

Los principales temas que se discuten y estudian en la bioética son los siguientes: *Área de la Genética humana y farmacológica*: que implica el conocimiento del genoma humano, la terapia génica, la clonación de seres humanos y producción

³*Ibidem*, p. 36.

de embriones y utilización de células madres o biotecnologías farmacológicas. *Área de la procreación humana y del embrión humano*: consiste en técnicas de inseminación in vitro y asociada, esterilización y producción artificial de embriones humanos e intervenciones diversas con embriones humanos, diagnóstico prenatal y prácticas abortivas. *Área de la vida humana en la fase terminal*: dolor y ensañamiento terapéutico, cuidados paliativos y eutanasia, muerte encefálica y trasplantes de órganos. Cada una de estas áreas de investigación es muy interesante y en cada una se producen novedades importantes estando marcadas de un gran dinamismo y planteando nuevos interrogantes acerca del ser humano... ¿El nuevo siglo será ético o no-ético?, representa una gran interrogación en la nueva era tecnológica.

Bioética y la centralidad de la dignidad humana

¿Cómo podemos definir la persona humana? ¿Es lo mismo decir ser humano que persona humana? ¿Qué significa la dignidad humana? En la actualidad el gran debate en la bioética consiste en el hecho de existir modos diferentes de *concebir filosóficamente la persona*. El concepto de persona es difícil definirlo con exactitud, el lenguaje puede ser limitado o incompleto porque es un concepto metafísico y antropológico que supera la conceptualización como por ejemplo, cuando hablamos de Dios nos referimos también al concepto de persona pero él trasciende más esta realidad o conceptualización. La persona humana no es *algo* o un objeto cualquiera, es una realidad y unidad sustancial de cuerpo y alma y el alma es de un cuerpo: de esta unidad sinérgica de la *personidad* se inicia el proceso de desarrollo integral de todo el ser humano. Desde esta perspectiva “todos los hombres son iguales por su naturaleza, cada persona es única. No hay aquí ninguna paradoja: es justamente la personalidad lo que juega el rol de elemento individualizador de la naturaleza humana”⁴.

Para algunos científicos que sobrepasan la competencia de la biología celular la respuesta es negativa. El concepto de ser humano les resulta como algo puramente biológico y como consecuencia ni el embrión ni el feto ni el niño poseen estas cualidades. Desde este punto de vista no *todos los seres humanos son personas*.⁵ Luego el término persona es manejado en el campo de la filosofía, de la psicología o de la teología o ética y se refiere a los individuos dotados de capacidades intelectuales como autoconciencia y racionalidad. ¿Se puede entonces definir la persona y sus derechos fundamentales en función de su ejercicio de la autoconciencia o

⁴N. M. MORAN, “La dignidad humana en las investigaciones médicas”..., p. 167.

⁵ *Ibidem*, p. 170.

de otras capacidades psicológicas o intelectuales? Es importante comprender que en el campo de la medicina y de la investigación biomédica “se hace indispensable partir de la concepción unitaria de la persona: aquella que defiende la dignidad y sacralidad de toda vida humana. Es necesario comprender en el término persona a todo ser humano, el cual, por el hecho de ser cualitativamente diferente de todos los entes que lo rodean en el universo, posee, en el orden de la naturaleza, una dignidad substancial. Y tal dignidad es el fundamento de la titularidad de los derechos humanos, [...] derechos que deben ser reconocidos y respetados a todos los seres humanos, es decir a toda persona.”⁶

La dignidad humana es según San Tomás de Aquino como algo perfecto en grado máximo que subsiste en la naturaleza racional (I, q. 23,3), por esa razón la persona humana posee una dignidad ontológica, “propia de todos los seres humanos por igual”⁷. En el campo de la investigación encontramos dos corrientes opuestas: a) la tendencia unitaria que defiende la sacralidad de la vida y b) la tendencia reduccionista que defiende la cualidad de vida. En un momento tan complejo es necesario un dialogo entre los expertos de los diversos campos para lograr un consenso. El derecho a la investigación es un derecho garantizado en España por el Convenio de Asturias sobre Derechos Humanos y Biomedicina. Es un derecho, pero también un deber que garantice la protección del ser humano⁸. En una sociedad tecnológica e informatizada, en la que vivimos, la persona humana, también necesita más que nunca el derecho a la *intimidad* y respeto a sus datos sanitarios. El concepto de intimidad es una categoría socio cultural y según la filosofía del derecho de W. Maihofer “sitúa la definición de la intimidad en el plano de la conciencia y la propia personalidad del individuo”⁹. La *Constitución en el artículo 18.1 y art. 10.1* dice que *la intimidad personal y familiar es, en suma, un bien que tiene la condición de derecho fundamental... y sin el cual no es realizable, ni concebible siquiera, la existencia en dignidad que a todos quiere asegurar la norma fundamental*. En la era de la globalización, en una sociedad interconectada a escala planetaria “se había sentido tan intensamente la necesidad de concebir los valores y derechos de la persona como garantías universales”¹⁰. La red es un bien para la humanidad pero también representa un peligro para la humanidad y la dignidad de la persona.

⁶ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁷ *Ibidem*, p. 172.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 192.

⁹ A. E. PEREZ LUÑO, “Bioética e intimidad. La tutela de los datos personales” ..., p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 93.

3. Relación Bioética y Bioderecho

Desde el punto de *vista histórico la reflexión bioética es anterior al bioderecho*. La bioética implica como hemos afirmado “todas aquellas cuestiones que surgen en la práctica de las ciencias de la vida y de la salud refiriéndose a: la investigación biológica, la biología molecular, el medio ambiente, la ecología, la relación clínica sanitaria, la reproducción asistida, el control de la natalidad, el aborto, los trasplantes, etc. Pero no se puede caer en la trampa de considerar la bioética como una simple casuística de los dilemas planteados por las biotecnologías, es más bien una disciplina sistemática cuya preocupación central consiste en que los desarrollos biomédicos se encuentran en armonía con la dignidad del ser humano, sin caer ni en la eticización de la biología ni en la biologización de la ética”¹¹. Por eso es fundamental que la bioética no incline la balanza a favor de ningún extremo. Entonces, ¿cuál es el lugar del derecho en el desarrollo de la bioética y cómo podemos determinar la frontera entre la bioética y el bioderecho? El concepto de bioderecho según la profesora Marcos del Cano es “aquella parte del saber que se ocupa de analizar la incidencia de los fenómenos bioéticos en la ciencia del derecho y la búsqueda del paradigma del derecho capaz de normalizar estas situaciones de un modo acorde con las exigencias de dichos fenómenos”¹². En general el bioderecho es el estudio de los *fenómenos bioéticos* que surgen en el campo de la investigación y de las nuevas tecnologías y normalizar estos avances científicos desde la perspectiva jurídica.

Las nuevas posibilidades técnicas en el campo biomédico sin duda requieren la intervención de las autoridades legislativas. Sin las leyes, existe el riesgo de perder el control de la investigación científica y el pasado nos ha demostrado estos riesgos reales y actuales. Eso no significa que el bioderecho debe subordinar la bioética pero tampoco la bioética el derecho. El bioderecho implica dos campos de contenido y acción: a) la biotecnología – las normas legales de las ciencias jurídicas que regulan estas materias y b) jurisprudencia – las decisiones judiciales sobre diferentes problemáticas de las ciencias de la salud¹³. Teniendo en cuenta esta bivalencia del bioderecho la reflexión jurídica se fundamenta en la regulación de las nuevas situaciones biomédicas y biotecnológicas sobre “la dignidad del ser humano y los derechos que le son inherentes”¹⁴. Podemos afirmar que la bioética no se basta a sí misma, sino que requiere el Derecho como modelador y determinante fundamental pero sin dar un enfoque reduccionista de la bioética y tampoco un

¹¹ R. J. DE ESTEFANI, “El Bioderecho” ..., pp. 125-126.

¹² A. M. MARCOS DEL CANO, “La biojurídica en España”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. IV, serie LXXI, 1994, p. 132.

¹³ Cf. R. J. DE ESTEFANI, “El Bioderecho” ..., p. 132.

¹⁴ *Ibidem*, p. 133.

enfoque demasiado rígido a la *maquinaria jurídica*. Se ha de realizar un encuentro sinérgico, prudente y sobrio, elástico y abierto para que bioética y bioderecho “puedan colaborar y aportar su reflexión, orientación y regulación de la sociedad ante los nuevos avances surgidos de la biotecnología”¹⁵.

4. Bioética y derechos humanos

Los avances biotecnológicos implican por una parte una gran ilusión por el “permanente progreso de la calidad de vida y de su propia duración; de otro, el temor ante la posibilidad de que la biotecnología y su aplicación descontrolada podrían actuar también como un nuevo caballo de Troya”¹⁶. Profesor De Castro Cid apuntó en su artículo que los principios y los valores que pueden determinar el grado lícito o ilícito desde el punto de vista ético se deben buscar en los derechos humanos. Dichos derechos representan un compendio basado en la justicia humana, ética, social y política “que tiene posibilidades reales de lograr una vigencia tendencialmente universal”¹⁷. La declaración “universal” sobre bioética y los derechos humanos constituye un compromiso moral para los Estados y la Comunidad internacional. La mayor parte de su contenido está centrada en derechos representativos de la persona como por ejemplo: la vida, la libertad, la dignidad, la diversidad, la igualdad, la equidad, la intimidad, la protección genética, el consentimiento, el medio ambiente etc. Aunque posee un alcance jurídico no tiene valor vinculante. Su objetivo es fijar el marco ético de las violaciones potenciales vinculadas con ciertas aplicaciones de la investigación biomédica y en consecuencia proteger los derechos humanos. En el artículo 3 de la Declaración se dice que se debe *promover el respeto de la dignidad humana y proteger los derechos humanos, velando por el respeto de la vida de los seres humanos y las libertades fundamentales, de conformidad con el derecho internacional relativo a los derechos humanos*.

Está destinada asimismo a garantizar el libre ejercicio de las actividades científicas, con la excepción de aquellas prácticas o metas incompatibles con los derechos humanos de la persona. Se reconoce *la importancia de la libertad de investigación científica y las repercusiones beneficiosas del desarrollo científico y tecnológico, destacando al mismo tiempo la necesidad de que esa investigación y los consiguientes adelantos se realicen en el marco de los principios éticos [...] y respeten la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales*. (Artículo 3, *Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*).

¹⁵ *Ibidem*, p. 138.

¹⁶ B. DE CASTRO CID, “Derechos humanos. Biotecnología. Derechos humanos: Una compleja interacción circular” ..., p. 51.

¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

4.1. *Las técnicas de reproducción asistida*

Las técnicas de reproducción asistida han sido sometidas a una gran polémica en nuestra sociedad, sobre todo en un sector muy importante de carácter conservador, que por una parte era de esperar, y también un sector progresista, viendo una amenaza en el desarrollo científico-tecnológico. Uno de los sectores que más fuerza e interés ha mostrado por las técnicas que nos ocupan ha sido el sector feminista. Partiendo de la posición social que las mujeres han tenido en nuestra sociedad respecto al hombre, estando en desigualdad social, dicho sector contribuye a intentar equilibrar dichas diferencias. El argumento básico que representa este sector es “la relación de las mujeres respecto de los hombres es una relación de subordinación y debe lucharse para acabar con esta situación”¹⁸. El movimiento feminista desde sus inicios hasta hoy, ha sufrido ramificaciones como: el feminismo liberal, el feminismo marxista-socialista, el feminismo radical y el feminismo cultural. A pesar de los movimientos feministas que se apuntan en el párrafo anterior, todas ellas coinciden y reconocen la maternidad en la vida de las mujeres, aunque su punto de vista de la misma no sea siempre coincidente. Paso a enumerar según cita *Doña Francesca Puigpelat Martín (Catedrática de Filosofía de Derecho, Universidad Autónoma de Barcelona)*¹⁹, los diferentes puntos de vista maternal que reconoce cada movimiento: feministas liberales – una situación que podía permitir un tratamiento jurídico diferenciado; el feminismo radical – es una consecuencia de la cultura patriarcal; feminismo cultural – es una expresión de la naturaleza femenina. Así no es de extrañar que uno de los puntos importantes de reivindicación del movimiento haya sido el control de la maternidad y el aborto. Uno de los puntos a resaltar sería *las técnicas de reproducción asistida como mecanismo de liberación*. En los inicios, esta proyección prometía el poder controlar la reproducción, pudiendo liberar a la mujer, con los avances tecnológicos adecuados a controlar su maternidad y con posibilidad de llegar a una cultura andrógina, que permitiera a ambas partes mujer-hombre, a establecer su relación de filiación. Otro punto a resaltar sería *las técnicas de reproducción asistida como instrumento de la cultura patriarcal*. Uno de los muchos motivos que paraliza esta técnica, consistió en el movimiento feminista como el de EEUU. *Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*, que reivindican que las técnicas de reproducción, quedan básicamente al control de los hombre y al staff médico. A pesar de no coincidir en algunos temas, este movimiento consigue establecer alianzas con sectores como: los católicos conservadores, movimientos ecologistas y fundamentalistas cristianos.

¹⁸ F. P. MARTÍ, “Feminismo y las técnicas de reproducción asistida”..., p.106.

¹⁹ *Ibidem*, p.112.

Siguiendo con los avances feministas llegamos a las *técnicas de reproducción asistida bajo el control de las mujeres*. Los puntos de vista de las feministas ante dichas técnicas, son considerados peligrosos para las mujeres, si no son controladas por las propias mujeres. Nace un movimiento de feministas postmodernas que expresan que los conceptos de *igualdad* y *mujer* deben ser revisados. Este movimiento declara “que la igualdad no significa comparar la experiencia de las mujeres con la de los hombres, pero tampoco con un modelo de mujer universal y atemporal”²⁰. Haciéndonos eco de las distintas experiencias de las mujeres se hace necesario que las soluciones no sean únicas sino diferenciadas.

4.2. Las terapias génicas

Las terapias genéticas deben englobarse en la ingeniería genética, esto se debe entender como “una tecnología cuya finalidad es mejorar la herencia genética de los seres vivos mediante la manipulación de su código genético”²¹. Esta técnica permite modificar o manipular los genes, sello de identidad de cada ser humano. Llegando a este punto, nos encontramos, que la parte técnica no plantea ninguna duda, pero lleva a planteamientos morales importantes. La definición de dichas terapias no es otra que la modificación de los genes para corregir un defecto genético determinado, para que las patologías que presente el paciente, sean corregidas en su defecto genético. Este procedimiento conlleva a polémicas tanto éticas como técnicas. Todavía estamos en una fase embrionaria, sin madurez suficiente como para desechar las terapias tradicionales. Volviendo a la parte ética y moral, se plantean muchas dudas sobre esta técnica. Por una parte, nos encontramos con la posibilidad de cambiar un defecto genético y por otra y no menos importante, “la alteración completa de la vida de la especie humana”²². Existen distintas *tipologías de terapias génicas*, prácticamente es imposible englobar desde un punto de vista las terapias y su forma de aplicación. Así hablaremos de métodos físicos, químicos y métodos que proceden de vectores virales²³. Otra clasificación de las terapias engloba a las que actúan directamente sobre el gen. Aquí podemos hablar de tres tipos: terapias celulares *ex vivo*, *in situ* e *in vitro*²⁴. Las primeras tienen lugar sobre células extraídas del paciente y en las segundas se introduce una modificación genética en el propio órgano. Las terapias génicas somáticas pertenecen a dos grupos principales de la línea celular, lo que da lugar a la no transmisión del paciente a su descendencia.

²⁰ *Ibidem*, p.116.

²¹ I. DE MIGUEL BERIAIN, “Las terapias génicas: ¿Solución o problema?”..., p. 198.

²² *Ibidem*, p.200.

²³ *Ibidem*, p.204.

²⁴ *Ibidem*.

Esta práctica de las terapias génicas desde su nacimiento estuvo envuelta en polémicas de la historia de la ciencia, siendo una de las principales causas, la intromisión del hombre queriendo “*jugar a ser Dios*” como manifestó Jeremy Rifkin en los años ochenta²⁵. Otra de las terapias génicas son las desarrolladas sobre la línea germinal, aquí entramos en un campo mucho más sensible de la cuestión génica. En 1991 el doctor Zimmermann publicó, dada la polémica que conllevaba dicho procedimiento, que la aplicación de dichas terapias génicas en la vías somática elevarían la esperanza de vida de los seres humanos portadores de esas enfermedades²⁶. Por otra parte es arriesgado confiar en unas terapias que nadie puede garantizar un resultado tangible. Para proteger dichas terapias se han aplicado la legislación aunque con escaso volumen. En la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos del 11 de noviembre de 1997*, se establecieron algunos de los derechos que a continuación cito: toda persona tiene derecho a decidir, nadie podrá ser sometido a discriminación, se deberá proteger la confidencialidad, toda persona tendrá derecho a ser indemnizada, etc... También el consejo de Europa redacta un documento que denomina “*Conversación para la Protección de los derechos Humanos y la Dignidad del Ser Humano*. Como el Consejo de Europa redacta la Recomendación 1512. En España tenemos la *Ley 14/2007*, de investigación biomédica.

4.3. La Clonación

La Clonación significa en griego rama, esqueje y “constituye el proceso mediante el cual se reproducen organismos idénticos, es decir con la misma dotación genética que los organismos de los que proceden”²⁷. No es algo natural porque se realiza a través de la intervención humana y *sin la reproducción sexual sino por división o partición*. El resultado de este proceso genético es de producir organismos genéticos idénticos; por dos vías: a) reproducción *partenogénesis* – una procreación, aséptica, técnica sin deseo y sin mezcla y b) *autogénesis* – el deseo fáustico de perpetuarse idéntica e indefinidamente²⁸.

La realidad de este fenómeno se ha convertido en una “gran metáfora de la realidad: se habla ya de coches, de políticos, etc. clónicos. Y no solo eso: en la realidad de la clonación humana resuenan deseos, utopías, temores y proyecciones que forman parte del imaginario humano”²⁹. A favor de argumentar la clonación humana sería la obtención de gemelos clonados, lo cual equivale a un valor de plusvalía vital que habría que tener en cuenta por encima de los presuntos incon-

²⁵ Cf. *Ibidem*, 205.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 211.

²⁷ M. VIDAL, “La clonación humana reproductiva perspectivas éticas”..., p. 244.

²⁸ *Ibidem*, p. 254.

²⁹ *Ibidem*, p. 254.

venientes o contravalores de la clonación. Luego a través de la clonación humana se abren todas las puertas del mejoramiento y salto cualitativo de los individuos humanos. En general la opinión pública se ha situado en contra de la clonación humana reproductiva por diversas razones: *riesgos por la biodiversidad porque llevaría el riesgo de la manipulación humana: racista, comercial y social*. Al ser humano le corresponde su peculiar identidad, el cual postula el principio de irrepetibilidad de la persona. La clonación atenta directamente contra esta realidad fundamental y ontológica del ser humano. En España “el Código Penal de 1995 declara punible (*con pena de prisión hasta cinco años e inhabilitación especial de seis a diez años*) la creación de seres humanos idénticos por clonación u otros procedimientos dirigidos a la selección de la raza. (Art. 161,2).”³⁰

4.4. La Eutanasia

Etimológicamente el término eutanasia significaba en la antigüedad una muerte sin sufrimientos atroces. En la práctica biomédica la eutanasia se refiere a la introducir la muerte a determinados pacientes por diversas razones, especialmente para que dejen de sufrir o que puedan morir sin dolores físicos o sufrimientos psíquicos. Al paciente se le causa la muerte para que no sufra por razones de piedad. Primero está la intención y después el medio adecuado que produce la muerte. El término correlativo de la eutanasia es *distanasia* y significa lo contrario de la eutanasia. Se aplican todos los medios posibles para prolongar la vida aunque eso produce al enfermo moribundo unos sufrimientos añadidos e inútiles. La eutanasia ha creado muchos debates y controversias en el ámbito científico, político y cultural y todavía suscita interés por la sociedad en general. La dificultad principal que se encuentra en el debate actual sobre la eutanasia consiste en la ambigüedad general y casi obstinada con que se emplea esta expresión. En España la ley garantiza y protege la vida humana (*artículo 15 de la Constitución*) pero el *debate parece desplazarse* según el Profesor A. Ollero al *artículo 16*, que garantiza la libertad religiosa y ideológica. Por esa razón el autor observa cierta relación o vinculación entre los dos artículos y al mismo tiempo una perspectiva estrictamente moral alimentada por la connotación religiosa. Se propone según el Profesor Ollero “una continua equiparación de lo religioso con lo filosófico o moral, como posibles trasfondos de las decisiones públicas³¹”. Al mismo tiempo el autor reconoce que tampoco la anatema del laicismo “que convierte la privatización de lo religioso en preargumento de infalible existo”³² sería la mejor respuesta a nuestra problema.

³⁰ *Ibidem*, p. 265.

³¹ A. OLLERO, “La invisibilidad del otro. Eutanasia y dignidad humana” ..., p. 228.

³² *Ibidem*, p. 230.

Lo que quiere sugerir el autor es que ni solo la moral debe regir la vida pública y privada y que antes de dar un juicio moral es absolutamente necesaria *establecer la frontera entre obligaciones morales y jurídicas*.

Sin duda es difícil de superar “un concepto meramente biológico de vida, para pasar a hablar de vida digna o de vida de calidad. Se llegara a dar por hecho que privada de tal calidad, desaparecería el objeto de un derecho propiamente dicho; lo que permitiría paradójicamente considerar a la legalización de la eutanasia como la primera piedra de una nueva cultura de la vida”³³. Desde punto de vista exclusivamente clínico la calidad de vida se refiere a las condiciones biofisiológicas y sociales que asegura una vida humanamente autónoma. La calidad de vida está estrechamente unida a la autonomía que se manifiesta en la capacidad de independencia a los demás, de conocimiento y movimiento. Por esta razón los profesionales clínicos más primarios están tentados a valorar la vida humana en función de parámetros principalmente biológicos. Es obvio que esta perspectiva es insuficiente para establecer un criterio objetivo sobre la calidad de la vida humana. Se trata además de un conflicto de dos libertades, la del enfermo y la del sanitario, “el conflicto entre el ejercicio de un presunto derecho a que no los maten resucita la importancia de garantizar jurídicamente el mantenimiento de una lógica de sanar dudosamente compatible con esa capacidad de disponer sobre las vidas ajenas no exenta de matices cosificadores”³⁴. Desde este enfoque la eutanasia activa nos ayuda a reflexionar sobre la relación entre la autonomía y dignidad porque es la “dignidad la que marca al otro un ámbito de intangibilidad, vetando todo intento de condicionamiento heterónimo”³⁵.

La Bioética y derechos humanos como nos indica el título de nuestro estudio es una aportación de gran actualidad a las cuestiones globales bioéticas. Es una importante contribución desde la perspectiva jurídica sobre la bioética que invita al diálogo, a la reflexión y al mismo tiempo ofreciendo soluciones alternativas y no solo soluciones propias exclusivamente del derecho o de la bioética. Nuestro estudio nos revela que bioética es ante todo un foro de debate y decisiones compartidas en un contexto sociológico pluralista en que ningún grupo cultural o científico tiene la última palabra, si bien todos pueden aportar elementos útiles para el logro de una bioética que dice si a la vida y si al amor.

³³ *Ibidem*, p. 236.

³⁴ *Ibidem*, p. 240.

³⁵ *Ibidem*, pp. 240-241.

LA CONCEPTION MARITAINIENNE DU DYNAMISME INTERIEUR DE LA PERSONNE A TRAVERS LES INCLINATIONS NATURELLES, LES ASPIRATIONS TRANSNATURELLES ET LE DESIR NATUREL DE VOIR DIEU

CRISTIAN TISELIȚĂ*

ABSTRACT. *Jacques Maritain's Conception about the Internal Dynamism of the Person through Natural Dispositions, Transnatural Aspirations and Natural Desire to See God.* The person's inner dynamism certifies his natural inclination to God. Jacques Maritain promotes this doctrine on the basis of the person's natural inclinations, his trans-natural aspirations and his built-in desire to see God. If the natural inclinations can be similar to the non-rational beings' inclinations, the trans-natural aspirations – such as aspiration to immortality, to perfection or to the infinity – are specific to the human being because of his spiritual faculties. These are the privileges for the natural desire to see God thesis. Inspired by Henry de Lubac and St. Thomas Aquinas, Maritain considers at the end of his career that this desire is written in the human nature with no connection to faith, knowledge or adhesion. The depth of this perspective is an invitation for the contemporary society to reconsider the human person.

Keywords: *inclination, aspiration, desire, body-soul, human nature, God, vision, faith, love, Jacques Maritain, Thomas Aquinas*

REZUMAT. *Concepția maritainiană a dinamismului interior al persoanei prin intermediul înclinațiilor naturale, ale aspirațiilor transnaturale și a dorinței naturale de a-L vedea pe Dumnezeu.* Dinamismul interior al persoanei atestă înclinația sa naturală către Dumnezeu. Jacques Maritain promovează această doctrină pe baza înclinațiilor naturale ale persoanei, a aspirațiilor sale trans-naturale și a dorinței sale înnăscute de a-L vedea pe Dumnezeu. Dacă înclinațiile naturale pot fi similare cu înclinațiile ființelor ne-raționale, aspirațiile trans-naturale - cum ar fi aspirația la nemurire, perfecțiunea sau infinitatea - sunt specifice ființei umane datorită facultăților sale spirituale. Inspirat de Henry de Lubac și de Sf. Toma d'Aquino, Maritain consideră, la sfârșitul carierei, că această dorință este scrisă în natura umană fără legătură cu credința, cunoașterea sau adeziunea. Adâncimea acestei perspective este o invitație pentru societatea contemporană de a reconsidera persoana umană.

Cuvinte-cheie: *înclinație, aspirație, dorință, trup-suflet, natură umană, Dumnezeu, viziune, credință, iubire, Jacques Maritain, Toma din Aquino*

* Preot, doctor în filosofie la Institutul Catolic din Toulouse, spiritual la Liceul Teologic Greco-Catolic „Iuliu Maniu” din Oradea. Email: cristiantiselita@yahoo.fr.

Introduction

La constitution ontologique de la personne dévoile sa vocation spirituelle. Supérieure au monde terrestre, l'âme humaine cherche la source créatrice qui seule peut l'assouvir. C'est une quête universelle et inconditionnelle inscrite dans la nature humaine. Qu'en est-il des puissances ontologiques de la personne qui accèdent le dynamisme intérieur de sa vocation divine, et quelles sont leurs implications primordiales. L'enseignement du philosophe chrétien Jacques Maritain attire notre attention, car il englobe le projet global de la personne dans sa dignité absolue et dans sa vocation ultime.

Le dynamisme naturel finalisant est structuré et homologué par des facultés intérieures qui nous subordonnent naturellement à Dieu. Poursuivant fidèlement la tradition scolastique, Maritain accorde une teinte particulière dans le cadre métaphysique-moral, aux inclinations naturelles, ainsi qu'aux aspirations transnaturelles de la personne. Mais ce qui nous intéresse davantage est sa réflexion sur le désir naturel de voir Dieu.

1. Les inclinations naturelles de la personne

Au point initial de l'enseignement sur les inclinations naturelles de la personne, se profile le postulat sur l'appétit. Celui-ci est restitué sur des bases aristotéliennes par une équation à trois termes : l'être, le bien et l'amour, en sorte que l'appétit est une inclination de l'être au bien qui est aimé en soi. L'appétit, objet de précédents développements, explique l'existence de ces tendances inhérentes aux natures rationnelle et irrationnelle. Notre objet est de déterminer le prototype de ces inclinations et leur finalité.

Cette problématique nous conduit à l'enseignement moral de Maritain. L'auteur de *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* discerne deux catégories d'inclinations naturelles :

« D'une part, il y a des inclinations ou des instincts enracinés dans la nature animale de l'homme, dans l'hérédité de chacun, instincts qui ne sont pas absolument pré-déterminés, qui sont progressivement fixés au cours de l'enfance, et qui peuvent être pervertis, mais qui sont néanmoins profondément enracinés dans la nature biologique de l'homme (...). Et puis, il y a une autre catégorie, une tout autre classe d'inclinations qui émanent de la raison, ou de la nature rationnelle de l'homme. Ces inclinations supposent les inclinations instinctives (...); mais elles supposent aussi que ces tendances et inclinations instinctives ont été saisies et transférées

dans le dynamisme des appréhensions de l'intellect et la sphère propre de la nature humaine comme typiquement telle, c'est-à-dire comme douée et imbibée de raison »¹.

En considérant la structure bipolaire de la personne, Maritain distingue, en premier lieu, une catégorie d'inclinations procédant de la nature animale de l'homme. Le philosophe parle d'*instincts*, dont l'origine et la détermination se rapportent à l'unicité biologique et historique de l'être humain. Attachés à l'hérédité de chacun, ils s'affirment au cours de l'enfance. Ils peuvent subir une évolution positive ou négative, car ils ne sont pas absolument prédéterminés et définitivement stabilisés dans la nature biologique. Nous sommes ici dans ce que Maritain appelle l'« inconscient freudien des instincts, des images, des tendances animales »². Maritain relève un autre genre d'inconscient, qualifié plutôt de préconscient, en vertu de son implantation dans l'intelligence. À ce titre, il exprime une intuitivité de la raison qui se finalisera dans un concept : « Il y a un autre inconscient (...), le préconscient de la vie de l'intelligence elle-même et de la raison, lorsqu'elle dégage de l'expérience sensible une vue, une intuition nouvelle, qui n'est pas encore formée dans un concept. Il y a là toute une vie, à la fois intuitive et inexprimée, de l'intelligence et de la raison, qui précèdent les explications rationnelles »³.

Il existe une seconde catégorie d'inclinations qui découlent directement de la raison, lieu de prédilection de la conscience, ou bien du préconscient spirituel de la raison. Stabilisées dans l'intelligence, elles ne sont pas immuables en soi, subissant des conversions eu égard à l'état notionnel de l'intellect ou des coutumes sociales. Or, comme la fluctuation s'applique également aux facteurs qui

¹ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, publié par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1990, p. 791-792.

² *Ibid.*, p. 791. Le mérite du psychanalyste autrichien Sigmund Freud (1856-1939) dans la découverte de l'inconscient est sans doute incontestable. L'inconscient est le terrain de certains actes psychiques qui ne sont pas explicables d'une manière rationnelle et qui concerne aussi bien l'homme sain que le malade (S. FREUD, *Métopsychoanalyse. L'Inconscient*, Paris, Gallimard, 1968, p. 66-67) : « Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes convulsionnels chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et des résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée ».

³ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, *op. cit.*, p. 791. Le philosophe énonce également la valeur du préconscient spirituel dans le domaine de l'art et de la poésie, ainsi que dans l'activité philosophique et scientifique, *ibid.* Sur le préconscient spirituel dans l'art, on peut consulter *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, OC X, publié par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1985, p. 191-232.

déterminent ces inclinations, le philosophe conclut que dans l'ordre moral « il y a un éclaircissement progressif du domaine moral et une prise de conscience progressive, au cours de l'histoire, des valeurs morales »⁴. Le texte de Maritain comporte d'autres explications notables, à savoir que les inclinations procédant de la raison présupposent les inclinations instinctives qui, tout en gardant leur spécificité, sont définies par la raison. Plus précisément, les tendances instinctives sont saisies et transférées dans la sphère de l'intellect, d'une façon nécessaire et appropriée à la nature humaine « comme typiquement telle, c'est-à-dire comme douée et imbibée de raison »⁵.

La délimitation entre ces inclinations n'est pas absolue, ce qui permet le conflit ou l'imbrication réciproque⁶. Par exemple, si l'inclination à la génération et à l'unité familiale est commune à l'ordre physique et rationnel, l'inclination à ne pas maltraiter peut entrer en conflit avec l'inclination au meurtre⁷. C'est que la connaissance naturelle des valeurs éthiques est une connaissance par inclination, tandis que la connaissance philosophique morale est rationnelle⁸.

La réflexion de Maritain reprend l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur la loi naturelle :

« Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam (...). Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest

⁴ *Ibid.*, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, *op. cit.*, p. 800.

⁵ En faveur de cette thèse on peut évoquer une réflexion de Marie-Joséph Nicolas (cf. « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », dans *Revue thomiste*, n° 74 (1974), p. 568) : « si les inclinations les plus 'naturelles' ont à devenir conscientes, elles ont en elles-mêmes une obédientialité aux directives de la raison que la vertu développera. À l'inverse d'ailleurs, l'esprit n'a pas d'accomplissement qui n'appelle et n'entraîne celui de toutes les puissances psychiques, biologiques, actives, qui le servent et l'expriment. L'esprit et la chair ne sont jamais séparés. Rien n'est humain qu'incarné. Et l'on pourra dire aussi : rien n'est humain que spiritualisé ».

⁶ L'auteur approuve la possibilité d'une dérive des inclinations naturelles issues de la raison (J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, *op. cit.*, p. 799) : « Les tendances et inclinations naturelles nées de la raison peuvent être vaincues ou gauchies par les autres instincts ».

⁷ Cf. *ibid.*, p. 792-793 et p. 798.

⁸ *Ibid.*, p. 801 : « La connaissance naturelle des valeurs éthiques, bien que de mode non rationnel, est rationnelle dans sa racine ; c'est une connaissance par inclination, mais les inclinations en question sont celles de la nature comme greffée de raison (...). Quant à la connaissance philosophique des valeurs éthiques, elle est rationnelle dans son mode lui-même, dans sa manière de procéder et de se développer ; elle est démonstrative et scientifique ».

homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat »⁹.

Le Docteur Angélique discerne trois catégories : les inclinations appropriées à tous les êtres, celles qui se rattachent aux natures douées de sensibilité, et enfin, les inclinations correspondant à la nature intellectuelle. Dans la première catégorie, l'inclination innée à la conservation de l'être embrasse tous les états de manière que la pierre s'oppose au processus de destruction, la plante recherche la pluie pour grandir, alors que l'animal et l'être humain se protègent contre toute atteinte à leur vie. Dans la deuxième classe, la génération et les soins portés aux enfants sont spécifiques aux animaux et aux êtres humains. La différence est que chez les personnes, ces types d'inclinations sont régents par la raison. En ce qui concerne le troisième groupe, il se rapporte exclusivement à la nature humaine. Il s'agit par exemple de l'inclination à vivre en société ou à rechercher la vérité.

Selon le professeur Serge-Thomas Bonino o.p., dans la nature humaine, ces trois dynamismes s'articulent autour de la personne comme totalité spirituelle ordonnée à la fin ultime¹⁰, capable à ce titre de les unifier ; autour également de chaque inclination, dont le caractère irréductible est de faire le « projet global de la personne »¹¹.

Si Maritain intègre la pensée thomasiennne, conciliant l'élément charnel et spirituel de la nature humaine, sa démarche est cependant différente, car elle réévalue l'origine et la connaissance des inclinations naturelles sur la base des

⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-IIae, q. 94, a. 2, cité par Maritain dans *La loi naturelle*, OC XVI, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1999, p. 711 [traduction] : « En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre (...). En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartient à la loi naturelle ce que 'la nature enseigne à tous les animaux', par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société ».

¹⁰ S.-T. BONINO, « Introduction à la recherche d'une éthique universelle », in *À la recherche d'une éthique universelle*, Académie d'éducation et d'études sociales, Paris, François-Xavier de Guibert (coll. « Histoire essentielle »), 2012, p. 20 : « D'une part, je ne suis pas un agrégat ou une juxtaposition d'inclinations naturelles diverses et autonomes mais un tout substantiel et personnel. J'ai vocation à m'unifier par l'orientation consentie vers une fin dernière qui hiérarchise les biens partiels manifestés par les diverses tendances naturelles ».

¹¹ *Ibid.* : « D'autre part, dans ce tout organique, chaque partie garde une signification propre et irréductible qui doit être prise en compte par la raison dans l'élaboration du projet global de personne ».

premiers principes. Vérités indémonstrables, les premiers principes constituent la condition de toute science¹² en imposant à l'intelligence leur immédiate nécessité objective, étant donné que « sa propre activité a mis en acte ultime d'intelligibilité leur immédiate nécessité objective »¹³. Dans l'ordre philosophique spéculatif, le philosophe français admet une connaissance rationnelle des inclinations naturelles, ainsi que leur déduction logique « comme des conclusions des premiers principes »¹⁴. Dans l'ordre pratique, au contraire, la connaissance n'est pas rationnelle, mais par mode de connaturalité, en sorte que l'appréhension de ces inclinations s'est révélée progressivement dans l'histoire personnelle de l'homme et dans la société humaine, « depuis les principes les plus communs jusqu'aux principes de plus en plus spécifiques »¹⁵.

Que nous apprennent les inclinations naturelles ? Elles nous immergent dans la strate ontologique de la personne, ainsi que dans le dynamisme complexe des instincts, tendances, dispositions ou aspirations. Par ailleurs, elles constituent le terrain naturel sur lequel sont greffés la raison, l'amour ou la liberté, alors qu'au niveau éthique elles édifient « la voie normale, la voie naturelle, et la seule voie, de la connaissance naturelle, - non pas philosophique, mais préphilosophique, - des valeurs morales »¹⁶. Les inclinations naturelles humaines requièrent d'être gouvernées par la raison, mais en dernier recours elles se manifestent et se légitiment dans la Raison incréée : « La Raison incréée, la Raison du principe de la nature est la seule raison en jeu, non seulement dans l'établissement de la loi naturelle (du fait même qu'elle crée la nature humaine), mais en faisant connaître, par les inclinations de cette nature, que la raison humaine écoute quand elle connaît la loi naturelle »¹⁷.

¹² Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, OC IV, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1983, p. 359.

¹³ *Ibid.*, *Réflexions sur l'intelligence*, OC III, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1984, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, *La loi naturelle*, OC XVI, *op. cit.*, p. 712. Quels sont les principes de la raison spéculative ? Conformément à l'enseignement de saint Thomas (cf. *Somme théologique*, I-IIae, q. 94, a. 2), Maritain relève : le principe d'identité (« chaque être est ce qu'il est », *Sept leçons sur l'être*, OC V, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1982, p. 623), le principe de non-contradiction (c'est la forme logique du principe d'identité, cf. *ibid.* p. 622), le principe de la raison d'être (« tout ce qui est, dans la mesure où il est, a sa raison d'être », *ibid.*, p. 630), le principe de finalité (« tout agent agit en vue d'une fin », *ibid.*, p. 636), le principe de causalité (« tout être contingent a une cause », *ibid.*, p. 667).

¹⁵ *Ibid.*, *L'Homme et l'État*, OC IX, *op. cit.*, p. 587. Comme saint Thomas (cf. *Somme théologique*, I-IIae, q. 94, a. 2), Maritain énonce la valeur essentielle du premier principe pratique auquel se rattache les droits et les devoirs de la personne (J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, OC IX, *op. cit.*, p. 593) : « faire le bien et éviter le mal ».

¹⁶ *Ibid.*, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, *op. cit.*, p. 800.

¹⁷ *Ibid.*, « De la connaissance par connaturalité », OC IX, *op. cit.*, p. 997.

Quant à notre vocation, il s'agit d'éveiller et libérer les inclinations naturelles et les aspirations profondes de la personne : « Il s'agit de libérer les sources vitales préconscientes de l'activité de l'esprit. (...) dans l'éducation de l'esprit nous devrions déplacer le point de l'application de nos efforts, et le faire passer de ce qui est pression (...) à ce qui éveille et libère les aspirations de la nature spirituelle en nous »¹⁸.

2. Les aspirations transnaturelles de la personne

Dans la pensée de Jacques Maritain, les aspirations transnaturelles interpellent à la fois les ordres naturel et surnaturel. Pouvant être appréhendées distinctement, elles sont cependant indissociables quant au rôle qu'elles jouent dans la vocation divine d'ordre naturel et surnaturel de la personne. À ce sujet, deux ouvrages de Maritain retiennent particulièrement notre attention : *De Bergson à Thomas d'Aquin*, ainsi que les *Principes d'une politique humaniste*, dont nous citons l'extrait suivant :

« Les aspirations de la personnalité sont de deux sortes. D'une part, elles proviennent de la personne humaine comme humaine, ou comme constituée à tel degré spécifique ; disons qu'elles sont alors connaturelles à l'homme et spécifiquement humaines. D'autre part, elles proviennent de la personne humaine en tant que personne, ou comme participant à cette perfection transcendante qu'est la personnalité, et qui se réalise en Dieu infiniment mieux qu'en nous ; disons qu'elles sont alors transnaturelles et métaphysiques »¹⁹.

Attaché à l'hylémorphisme aristotélicien, Maritain discerne initialement une série d'aspirations procédant de l'individualité matérielle, appelées connaturelles. Elles se rapportent au monde physique auquel la personne est déterminée par le bien, la raison et la liberté. Au fond, estime Maritain, toute l'histoire humaine consiste dans l'acquisition de la liberté proportionnée à notre nature et aux conditions d'ici-bas²⁰. Mais cette liberté est vouée à l'échec en raison de la nature matérielle qui inflige à la personne un handicap telle que « nul animal ne naît plus dépourvu et moins libre que l'homme »²¹.

¹⁸ *Ibid.*, *Pour une philosophie de l'éducation*, OC VII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1988, p. 817.

¹⁹ *Ibid.*, *Principes d'une politique humaniste*, OC VIII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1989, p. 190-191.

²⁰ *Cf. ibid.*, p. 190-191.

²¹ *Ibid.*, p. 191.

La seconde série des aspirations évoque le plan surnaturel, en vertu même de leur caractère spirituel. Elles sont insérées dans la personnalité, que Maritain qualifie de perfection transcendantale, dans la mesure où elles impliquent les facultés spirituelles et la relation avec le Créateur²². En fait, elles aspirent à rejoindre la pure liberté de filiation divine, à conquérir cette liberté²³, mais c'est un mouvement inefficace imposé par le statut même de créature. À ce stade, les aspirations transnaturelles expérimentent une double défaite : par la condition de créature et par l'individualité matérielle. Maritain entrevoit cependant une solution : la défaite due au fardeau matériel peut être surpassée par la liberté de nature sociale, et l'échec impliqué par le statut de créature pourrait être réparé par la liberté spirituelle²⁴.

Y a-t-il des aspirations engageant directement à la fois les ordres naturel et transnaturel ? En accord avec une parfaite liberté, certaines aspirations caractérisent la personne à l'image de l'immortalité. Certifiée par l'intelligence ouverte à l'absolu, l'immortalité s'oppose à la destruction du soi et au non-sens que représente la mort²⁵. Dans la mesure où cette aspiration d'immortalité se rapporte à l'axe spirituel de l'homme, Maritain conclut qu'elle ne peut pas être contrariée. Mais, lorsqu'elle se rapporte à l'axe matériel, cette aspiration est lésée, car elle est destinée à subir un échec²⁶. Quoi qu'il en soit, la question nous laisse sans voix : « En ce qui concerne la suprême aspiration de la personne à l'immortalité, à l'immortalité de l'homme, la raison humaine s'arrête, garde le silence, et rêve »²⁷.

Toutes les aspirations transnaturelles de la personne se définissent par rapport à un terme unique et absolu. Maritain montre que la personne aspire aux degrés les plus élevés de la perfection, sans y parvenir à cause des limitations naturelles²⁸. Finalement, observe-t-il, ces aspirations « c'est en Dieu seul qu'elles

²² Cf. *ibid.*, *Les degrés du savoir*, OC IV, *op. cit.*, p. 683.

²³ L'expression « la conquête de la liberté » désigne, dans la doctrine de Maritain, cet accomplissement ultime de la personne. Ce thème que nous allons approfondir ultérieurement est exposé principalement dans son ouvrage *Principes d'une politique humaniste* (chapitre premier).

²⁴ *Ibid.*, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, *op. cit.*, p. 86 : « Nous pouvons dire que la forme sociale du dynamisme de la liberté a pour objet de réparer la défaite infligée par le fardeau de la nature matérielle aux aspirations de la personne, et que la forme spirituelle du même dynamisme a pour objet de réparer la défaite infligée à ces aspirations par la condition de créature en face de la transcendance de Dieu ».

²⁵ Sur le caractère incompréhensible et le non-sens de la mort (*ibid.*, p. 54) : « La mort, la destruction de Soi, n'est pas tant pour le Soi humain une chose effroyable qu'une chose incompréhensible, impossible, une violence, une offense, un scandale. N'être pas est un non-sens pour l'homme ».

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 55.

²⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁸ L'argumentation précise (*ibid.*, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, *op. cit.*, p. 106) : « Que cette aspiration selon laquelle l'inférieur, à tous les degrés ontologiques, cherche à se joindre au supérieur, est en définitive une aspiration transnaturelle à rejoindre la condition divine et increée ». Le philosophe illustre cette réflexion à travers la notion de liberté (*ibid.*, p. 104) : « La personne, considérée dans la

trouvent leur accomplissement »²⁹. Cependant, un tel dénouement providentiel peut sembler peu convaincant aux yeux de certains. Maritain évoque notamment la négation de Dieu (l'athéisme)³⁰, et la négation de la personne manifestée sous les régimes totalitaires³¹. Alors que l'on ne peut pas appliquer un jugement moral sur l'athéisme, à l'exception de ses formes extrêmes qui transgressent directement les droits élémentaires de la personne, il en va tout autrement avec les doctrines totalitaires³². En se remémorant le fléau nazi et son racisme, Maritain est profondément attristé par la négation de l'homme et de ses aspirations transnaturelles, lors de ce qu'il appelle « l'épopée de la Mort et de la Destruction »³³. Sans doute, le totalitarisme constitue la forme extrême de négation des aspirations transnaturelles de la personne.

Les aspirations vers Dieu sont une réalité que rien ne peut effacer. C'est une erreur de vouloir méconnaître ce qui constitue le fondement ontologique de tous les êtres et explique leur dynamisme finalisant³⁴. En dernier recours, elles sont justifiées par la logique de l'amour et se présentent comme des implications de l'amour naturel de Dieu par-dessus tout, pour rejoindre la condition divine de l'aimé : « S'ils aiment tous Dieu plus qu'eux-mêmes, n'est-ce pas pour le joindre et entrer, si possible, dans la condition de l'aimé ? »³⁵. Ainsi, l'amour naturel de Dieu légitime le désir naturel du bonheur et ultimement, inscrit dans notre nature, le désir de voir Dieu.

pure ligne des aspirations transcendantales ou transnaturelles de personne, demande ainsi à passer à des degrés de plus en plus élevés de liberté, de spontanéité ou d'indépendance, mais ces aspirations sont des aspirations au surhumain, qui, lorsqu'elles se réfractent dans la zone des sentiments, nous tourmentent sans nous satisfaire ».

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰ Cet aspect est mis principalement en valeur dans l'ouvrage *La signification de l'athéisme contemporain*.

³¹ Cf. *Principes d'une politique humaniste*, OC VIII, *op. cit.*, p. 200-201.

³² Au sujet du terme *totalitaire*, on peut recourir à une acception émise par Maritain dans son célèbre ouvrage *L'Humanisme intégral* (OC VI, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1984, p. 445 [n° 5]) : « On peut appeler 'totalitaire' toute conception dans laquelle la communauté politique, - soit l'État au sens strict du mot, soit la collectivité organisée, - revendique pour elle l'homme tout entier, ou bien pour le former, ou bien pour être la fin de toutes les activités, ou bien pour constituer l'essence de sa personnalité et de sa dignité ».

³³ *Ibid.*, *Principes d'une politique humaniste*, OC VIII, *op. cit.*, p. 201. Maritain opère une interprétation historique de la fausse déification de l'homme en se rapportant à l'athéisme et, pour finir, particulièrement au totalitarisme nazi (*ibid.*) : « Prenant la forme de la négation et dérision de l'homme, elle s'affirma mieux encore par l'épopée de la Mort et de la Destruction et par le paganisme pervers du racisme, qui transforme la religion en idolâtrie de 'l'âme du peuple' - d'un peuple égaré, surhomme et fléau. Avec le racisme nazi l'aspiration radicale de la personne à la liberté (...) est niée et détestée, la déification de l'homme n'est plus demandée qu'à la force et à l'ivresse de dominer, à ces formes abjectes de l'orgueil dont les plus barbares idoles offraient l'image, avec leur soif cruelle jamais assouvie ».

³⁴ Cf. *ibid.*, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, *op. cit.*, p. 107.

³⁵ *Ibid.*

3. Le désir naturel de voir Dieu

Appréciée comme l'essence de l'homme par Spinoza³⁶, ou comme passion relevant du concupiscible par saint Thomas d'Aquin³⁷, Maritain se penche lui aussi sur la question du désir, et particulièrement du désir naturel de voir Dieu. Son enseignement à ce sujet se découpe en deux périodes très inégales : d'une part, l'intervalle qui comprend tous ses ouvrages avant *Approches sans entraves*, et d'autre part, précisément cet ouvrage posthume, publié en 1973, année de la mort du philosophe.

Une première annotation sur le désir naturel de voir Dieu est retrouvée dans son livre *Antimoderne*. Ici, le philosophe s'aventure prudemment : en estimant la valeur de la capacité naturelle de l'intelligence ouverte à l'infini, et en évoquant l'enseignement de saint Thomas à ce sujet (cf. ST, Ia, q. 12, a. 12 ; I-IIae, q. 3, a. 8), Maritain conclut au conditionnement par la grâce qui « seule nous donne et l'idée et le désir »³⁸. Autrement dit, le désir naturel de voir Dieu dépend exclusivement de la grâce, ce qui atteste à ce stade un décalage infranchissable entre l'ordre naturel et surnaturel.

Deux ans plus tard, Maritain réitère cette position lors de la controverse avec Maurice Blondel sur le statut d'intelligence³⁹. À nouveau, la foi figure comme

³⁶ SPINOZA, *Éthique*, III, 'Définition des affects', n° 1, 2^{ème} édition, introduction, traduction, notes et commentaires, index de R. Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), juin 1993, p. 206 : « Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à accomplir une action ». En outre, le désir avec la joie et la tristesse, sont des passions primitives, desquelles découlent toutes les autres passions, cf. *ibid.*, *Éthique*, III, Prop. 11, *op. cit.*, p. 166-167. En revanche, ce désir ne détient pas, d'office, de terme ultime à l'égard de Dieu, car celui qui dispense ce privilège est *l'amour intellectuel de Dieu* (cf. *ibid.*, *Éthique*, V, Prop. 32, 33, *op. cit.*, p. 313-314).

³⁷ Il s'agit de la deuxième passion du concupiscible comme l'atteste le mouvement vers le bien (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-IIae, q. 25, a. 4), qui « *incipit in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe* » [traduction] (« commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir »).

³⁸ J. MARITAIN, *Antimoderne*, OC II, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1987, p. 977.

³⁹ En somme, la critique de Maritain, comme il l'indique lui-même (*Réflexions sur l'intelligence*, OC III, *op. cit.*, p. 95), est centrée autour du texte blondélien, *Le Procès de l'intelligence* (1922) : « Je considérerai exclusivement l'étude qu'il a publiée lui-même en 1921 dans *La Nouvelle Journée*, et qui constitue le dernier chapitre du recueil intitulé 'Le procès de l'intelligence' ». Le nerf de la controverse entre les deux philosophes est structuré par deux aspects (P. GONTHIER, « Maurice Blondel et Jacques Maritain », in *Jacques Maritain et ses contemporains* », sous la direction de B. Hubert et Y. Floucat, Paris, Desclée, 1991, p. 228-229) : « - l'articulation de deux modes de connaissance, appelée l'une notionnelle, l'autre réelle par Blondel, conceptuelle ou rationnelle et par inclination ou par connaturalité par Maritain ». Comment Blondel définit-il les deux sortes de connaissance ? BLONDEL M., « Le procès de l'intelligence », in *Le procès de l'intelligence*, sous la direction de P. Archambault, Paris, Bloud & Gay, 1922, p. 273 : « La connaissance notionnelle [qui] se limite au figuratif, au parlé, *terminatur ad enuntiabilia* (Somme théolo-

une lumière dans la promotion de ce désir ultime de la personne, conditionnel et inefficace. À l'opposé, le philosophe fait mention d'un désir inconditionnel et efficace : la connaissance rationnelle de Dieu qui, dans l'ordre créé, constitue une sorte de béatitude naturelle, non saturante. Maritain explicite : « De désir de nature efficace et inconditionnel, il n'en est qu'un pour l'intelligence créée : connaître Dieu d'une connaissance parfaite selon le mode naturellement accessible à cette intelligence, c'est-à-dire, pour nous, selon le mode rationnel, donc, en restant infiniment au-dessous de la claire vue de Dieu »⁴⁰.

Dans la phase suivante, l'auteur des *Degrés du savoir* désigne ce désir naturel comme désir élicite. Il argumente ce postulat à travers l'équation désir naturel de voir Dieu et désir naturel de connaître Dieu en lui-même. Distincts formellement dans leur spécification, ces deux types de désirs s'identifient sur le terrain conditionnel et surnaturel de la foi. Néanmoins, le philosophe concède une certaine spontanéité naturelle déterminée par une connaissance préreflexive : « Connaître la Cause première en elle-même est un désir élicite dérivant de la nature de l'intelligence, élicite mais tout spontané, indélébé, instinctif, et provoqué par une connaissance de premier jet qui précède toute réflexion sur les moyens de réalisation d'un tel désir »⁴¹. Le désir élicite spontané constitue une évolution dans la doctrine maritainienne.

Les ouvrages ultérieurs de Maritain confortent cette conception. Dans les *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, l'auteur rappelle le caractère élicite de ce désir⁴². À strictement parler et sur le pur plan de la philosophie, on peut convenir de l'existence d'un désir de voir Dieu : « Le désir de voir Dieu, pour le philosophe, et au pur plan de la nature, n'est qu'un des désirs qui existent en nous, et qui peuvent rester insatisfaits »⁴³. Par contre, dans le statut de fin ultime, ce désir surnaturel est enraciné dans la foi⁴⁴, et à ce titre il revient à la théologie d'en justifier les modalités de concrétisation.

Dans l'étape suivante, le philosophe français apporte une nuance substantielle, mais pas encore décisive ; il admet la possibilité d'une connaissance de Dieu à la fois inscrite dans la raison et supérieure, moyennant un don transnaturel. Le point de départ se situe dans l'ordre naturel : « Ainsi le désir naturel de voir cette Cause première dont l'existence nous est montrée par les approches naturelles de Dieu est-il dans la raison la marque de la possibilité – par un don qui transcende

gique, II-IIae, q. 1, a. 2) ; elle nous disperse dans la poussière des choses ; mais il y a une connaissance en acte, fût-elle encore enveloppée des obscurités de la foi, qui pénètre jusqu'aux réalités mêmes, *non terminatur ad enuntiabilia, sed ad rem* ».

⁴⁰ J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, OC III, *op. cit.*, p. 152.

⁴¹ *Ibid.*, *Les degrés du savoir*, OC IV, *op. cit.*, p. 773.

⁴² *Cf. ibid.*, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, *op. cit.*, p. 844.

⁴³ *Ibid.*, p. 846.

⁴⁴ *Cf. ibid.*, p. 849.

tout l'ordre de la nature, et où Dieu communique ce qui n'est qu'à lui - d'une connaissance de Dieu supérieure à la raison, qui n'est pas due à la raison, mais à laquelle elle aspire »⁴⁵. En commentant la pensée de saint Thomas, l'auteur d'*Approches de Dieu* considère que le désir naturel de voir Dieu outrepassé l'ordre naturel sans pour autant s'inscrire dans l'ordre surnaturel⁴⁶.

Même dans son dernier livre philosophique publié de son vivant, *Le paysan de la Garonne*, Maritain se cantonne sur le même terrain : le désir naturel de Dieu est conditionné dans l'intellect par l'intervention surnaturelle de Dieu. D'une manière nette, le philosophe français soutient encore que le désir naturel de Dieu est une question éminemment théologique, comme le démontre cette annotation : « Il y a un autre cas, classique en théologie, de désir de nature dont l'accomplissement ne peut être que surnaturel, c'est celui du désir de voir l'essence divine »⁴⁷. Maritain admet ce désir sur le plan philosophique, mais avec une connotation élicite.

A contrario, dans son dernier ouvrage, *Approches sans entraves*, à la manière des *Rétractations* de saint Augustin, Maritain reconsidère sa position et reconnaît l'existence d'un désir naturel de Dieu inscrit dans la nature humaine. En commentant un texte de saint Thomas auquel il se réfère⁴⁸, le philosophe français conclut que le désir naturel de voir Dieu constitue la fin ultime de toute nature spirituelle. Pour consolider cette thèse, il identifie ce désir à l'appétit naturel, autrement dit, à une inclination naturelle caractéristique de toute personne humaine : « La fin de toute substance intellectuelle quelle qu'elle soit, même infime est de voir Dieu, *intelegere Deum* dit saint Thomas au chapitre 25 ; en sorte que l'homme a un désir ou appétit naturel de la vision de Dieu »⁴⁹.

⁴⁵ *Ibid.*, *Approches de Dieu*, OC X, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁶ Le philosophe remarque (*ibid.*, p. 90 [note 3]) : « Ainsi l'argumentation de saint Thomas en cette question 12, a. 1, de la Prima Pars [Un intellect créé peut-il voir l'essence divine ?], établit rationnellement la possibilité, je ne dis pas de l'ordre surnaturel tel que la foi nous le fait connaître, et selon qu'il implique la notion spécifiquement chrétienne de la grâce, mais d'un ordre supérieur à la nature dont la notion reste encore indéterminée, sinon en ceci que par la générosité divine l'homme y peut être rendu capable de connaître Dieu dans son essence ».

⁴⁷ *Ibid.*, *Le paysan de la Garonne*, OC XII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1992, p. 1017.

⁴⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 25 : « *Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae* » [traduction] (« S'unir à Dieu par l'intelligence est la fin de toute substance spirituelle »). Dans ce chapitre relativement bref, saint Thomas énonce 22 fois, d'une manière explicite, l'idée que la connaissance humaine désire naturellement Dieu, sa fin dernière. Certes, la concrétisation de ce désir ne peut advenir au plan naturel, mais le Docteur Angélique justifie le désir naturel de voir Dieu en mettant en relief deux autres principes : le désir naturel de connaître le Bien suprême et le désir naturel de connaître la Cause première des choses.

⁴⁹ J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, OC XIII, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1992, p. 582. Pour approfondir la doctrine thomasienne du désir naturel de voir Dieu consulter J. LAPORTA, « La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin », in *Revue philosophique de Louvain*, n° 55, Paris, Vrin, 1965.

En effet, Maritain reformule sa disposition doctrinale en opérant une conversion en faveur du désir naturel de voir Dieu, comme le confirme notamment ce passage :

« C'est là, je le note en passant, un désir de nature qui ne fait qu'un avec l'être même de l'intellect, même un tel homme qui manquerait à connaître de loin par la raison, ainsi qu'il le peut et le doit, Dieu comme Cause de l'être. Et ce désir de nature se double d'un désir élicite de grâce en celui qui, par la foi, connaît Dieu comme Sauveur et comme Ami »⁵⁰.

Deux aspects doivent principalement être mentionnés. Maritain accrédite l'enracinement de ce désir dans la nature humaine. En ce sens, il récuse la prétention d'établir une relation directe entre le désir naturel de voir Dieu et la connaissance de Dieu, ce qui présuppose que la non-connaissance de Dieu n'éradique en rien le désir naturel de la vision divine. Le second aspect implique un transfert sur l'éligibilité. Dans l'ordre naturel en tant que fin ultime, le désir de voir Dieu n'est plus sujet à délibérer, car cette délibération s'applique seulement dans l'ordre surnaturel de la foi. Plus exactement, le désir naturel de voir Dieu « se double d'un désir élicite de grâce en celui qui, par la foi, connaît Dieu comme Sauveur et comme Ami ».

On peut se demander si la conversion doctrinale opérée par Maritain à la fin de sa vie n'a pas été influencée par la pensée du théologien Henri de Lubac. Il semblerait hasardeux d'admettre cette hypothèse dans la mesure où l'on trouve, dans l'ensemble de l'œuvre de Maritain, une seule référence au *Surnaturel* (1946), ouvrage du théologien jésuite⁵¹. Le thème est celui de la peccabilité de l'ange, plus exactement, il s'agit de savoir si « l'ange, supposé dans l'état de nature pure, aurait pu pécher ? »⁵². Question redoutable, sachant que la plupart des commentateurs thomistes tenaient pour l'impeccabilité naturelle de l'ange⁵³. Sans avoir l'intention

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Il s'agit de l'article « Le péché de l'ange », OC X, *op. cit.*, p 1001-1002. Similairement, Henri de Lubac cite une seule fois le philosophe français dans son fameux ouvrage (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946, p. 259-260).

⁵² J. MARITAIN, « Le péché de l'ange », OC X, *op. cit.*, p. 998. La thèse de Maritain sur la peccabilité naturelle de l'ange ne se résume pas à cet article. Elle est déjà formulée bien auparavant : « Du savoir moral [1936] », OC VI, *op. cit.*, p. 947-949 ; *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, *op. cit.*, p. 135-137 etc.

⁵³ L'impeccabilité de l'ange était une thèse classique soutenue par la plupart des commentateurs thomistes avant même Jean de saint Thomas. Lors d'un colloque organisé par la *Revue thomiste* en 2001 : « Surnaturel, une controverse au cœur du thomisme », René Mougel accrédite cette perspective (« La position de Jacques Maritain à l'égard de Surnaturel : Le péché de l'ange ou l'esprit et liberté », in *Cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain. Correspondance et rencontres*, préface par le cardinal P. Barbarin, texte établi, annoté et présenté par J.-M. Garrigues o.p. et R. Mougel, Paris, Cerf [coll. « Œuvres complètes »,

de rouvrir le débat, on peut noter que les réflexions de Maritain et d'Henri de Lubac se rejoignent pour admettre la peccabilité naturelle de l'ange⁵⁴.

L'affirmation de la peccabilité de l'ange comporte des incidences directes sur la doctrine du désir naturel de voir Dieu. En admettant la peccabilité naturelle de l'ange, Maritain et Lubac envisagent le surnaturel dans une relation indissociable avec la nature humaine. En outre, la conciliation entre les deux ordres peut être aperçue à travers l'expression, *aspirations transnaturelles* qui signifie le désir d'un terme surnaturel appréhendé par la nature humaine. Certes, l'enseignement sur les aspirations transnaturelles avait déjà été formulé avant *Le péché de l'ange*, mais l'accent de cette doctrine a été modifié. En effet, dans *De l'Église du Christ* (1970), Maritain s'interroge sur le lieu où l'on peut localiser un élément d'Église absolu et nécessaire : « À mon avis, dans l'homme lui-même tel qu'il vient au monde. (...), c'est chaque personne qui le porte en elle, selon que par nature elle aspire à connaître la Cause de l'être »⁵⁵.

Pour le démontrer, il donne l'exemple du premier acte de liberté, lorsqu'un enfant est conduit à choisir pour la première fois à l'égard de sa destinée⁵⁶.

n° L], 2012, p. 89) : « On sait que, autour de Jean de saint Thomas, mais déjà avant lui, la plupart des commentateurs thomistes en étaient venus à penser que l'ange, au plan de sa seule nature, serait incapable de pécher, et que le péché des anges ne serait possible qu'au regard de l'ordre surnaturel de la grâce ». En ce qui concerne l'enseignement de saint Thomas, on peut indiquer : *Somme théologique*, Ia, q. 62-63. Le Docteur Angélique établit que toutes les créatures sont peccamineuses sauf si Dieu accorde le soutien de la grâce, à laquelle les anges sont affiliés dès la création (cf. *Somme théologique*, Ia, q. 62, a. 3-4). Quant à la faute de l'ange, il n'a pas pu pécher dès le premier instant, mais uniquement à partir du second qui portait sur la béatitude éternelle (cf. *Somme théologique*, Ia, q. 63, a. 5-6). En effet, saint Thomas affirme distinctement que l'intellect de l'ange est toujours dans la vérité dans l'ordre naturel (*Somme théologique*, Ia, q. 58, a. 5, sol. 1), en sorte que « *nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium* » [traduction] (« l'ignorance chez les anges ne porte pas sur ce qu'ils peuvent connaître naturellement mais sur les choses surnaturelles »).

⁵⁴ La référence maritainienne à l'enseignement d'Henri de Lubac est sans équivoque. Le philosophe de Meudon s'affilie totalement à la pensée du théologien (« Le péché de l'ange », OC X, *op. cit.*, p. 1001-1002) : « Il n'est point nécessaire d'être d'accord avec toutes les thèses soutenues par le R. P. De Lubac dans son livre *Surnaturel* (...), pour reconnaître la justesse de ce qu'il écrit ». Dans son livre *Surnaturel* (Paris, Aubier, 1946, p. 228), Henri de Lubac formule son argument en prétextant que l'ange est élevable à la béatitude et par conséquent susceptible de péché : « Le lecteur se demande comment se concilie l'intransigeance du principe affiché d'abord avec l'énormité de l'exception ainsi formulée. Nos théologiens trouvent les mots qu'il faut pour le rassurer, leur subtilité fait merveille. Considéré, disent-ils, selon sa finalité naturelle, l'ange est un être impeccable, sans doute ; mais ce n'est pas à dire qu'il le soit *absolute, simpliciter et ab intrinseco*. Il y a en lui, latente, une *potentia ad peccandum*. Si celle-ci n'entre pas en action, c'est tout simplement que l'occasion extérieure lui manque. Il pourrait en effet pécher, si d'aventure il était élevé à l'ordre surnaturel. Or, il y est élevable : Cela suffit ... ».

⁵⁵ J. MARITAIN, *De l'Église du Christ*, OC XIII, *op. cit.*, p. 218.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, *Raison et raisons*, OC IX, *op. cit.*, p. 324.

L'enseignement sur les aspirations transnaturelles est encore distinct du désir naturel de voir Dieu, mais l'insistance du philosophe sur l'affinité intrinsèque entre le naturel et le surnaturel⁵⁷, confirme l'influence de l'enseignement lubacien dans l'élaboration de la doctrine maritainienne sur le désir naturel de voir Dieu⁵⁸.

Enfin, il faut mentionner que le chemin de l'accomplissement de ce désir est de l'ordre de l'amour. En effet, « c'est pour l'amour du bien Subsistant par soi qu'est désiré l'absolu bonheur »⁵⁹, ou la béatitude qui consiste dans la vision de Dieu. Au stade naturel, le désir de voir Dieu et l'amour de Dieu sont distincts, mais dans la béatitude ces registres s'identifient, car c'est l'état de la « parfaite saturation de toutes les aspirations de l'âme dans l'amour de Dieu possédé »⁶⁰. Certes, cet amour de Dieu possédé est devancé par l'amour naturel de Dieu correspondant à un *bonheur en mouvement*, mais configuré à la béatitude.

Conclusion

Au terme de cette analyse, nous pouvons conclure à la subordination naturelle de la personne à Dieu en vertu de ses facultés spirituelles. C'est ce qui nous enseigne les inclinations naturelles régentées par la raison, mais davantage encore les aspirations transnaturelles qui témoignent d'une vocation surnaturelle inscrite dans le cœur de l'homme.

Quant au désir naturel de voir Dieu, l'enseignement de Maritain connaît deux étapes. D'abord, et durant presque toute sa carrière, le philosophe considère qu'au plan naturel ce désir est élicite, inefficace et conditionné par la foi. Mais dans son dernier ouvrage, *Approches sans entraves*, Maritain intègre ce désir

⁵⁷ René Mougel discerne plusieurs implications de la doctrine du surnaturel dans l'œuvre de Maritain (cf. « La position de Jacques Maritain à l'égard de Surnaturel : Le péché de l'ange ou l'esprit et liberté », in *Cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain. Correspondance et rencontres, op. cit.*, p. 101-114) : le désir naturel de voir Dieu, la nature et la grâce, la béatitude, la dialectique immanente du premier acte de liberté, l'expérience mystique naturelle et l'Église.

⁵⁸ Maritain et Lubac témoignent jusqu'à la mort d'une amitié sincère, ainsi que d'un accord doctrinal dans les grands principes comme l'attestent les 17 lettres de leur correspondance étalées entre 1937 et 1972 (cf. *Cardinal Henri de Lubac - Jacques Maritain. Correspondance et rencontres, op. cit.*, p. 43-80). On pourrait compléter ce sujet en se rapportant à une étude du frère Michel Garrigues o.p. qui constitue d'ailleurs l'introduction de ce volume paru en 2012 aux éditions Cerf : « Introduction. Jacques Maritain et Henri de Lubac » in *Cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain. Correspondance et rencontres, op. cit.*, p. 13-41.

⁵⁹ J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, OC XI, publié par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg / Saint-Paul, 1991, p. 374.

⁶⁰ *Ibid.*

dans la nature humaine à titre de fin ultime, indépendamment de la connaissance de Dieu. Dans l'aboutissement de cette dernière formule, on peut trouver l'influence de saint Thomas d'Aquin et d'Henri de Lubac, dont la principale conséquence est un rapprochement intrinsèque entre l'ordre naturel et surnaturel. En outre, ce désir naturel implique une connaissance par inclination à l'égard du Bien suprême, de même qu'il se situe dans la logique de l'amour naturel de Dieu par-dessus tout. Intrinsèque à la nature humaine, le désir naturel de voir Dieu confirme, en définitive, le dynamisme intérieur de la personne vers la Cause première de toutes choses.

La profondeur de cette perspective mériterait une attention plus importante dans la philosophie moderne et les sciences humaines. A ce titre, l'enseignement maritainien est une invitation à reconsidérer la personne dans le cadre des sciences humaines ou dans la philosophie personnaliste.

BIBLIOGRAPHIE

- BONINO, S.-T., « Introduction à la recherche d'une éthique universelle », in *À la recherche d'une éthique universelle, Académie d'éducation et d'études sociales*, Paris, François-Xavier de Guibert (coll. « Histoire essentielle »), 2012, p. 11- 35.
- FREUD S., *Métapsychologie. L'Inconscient*, Paris, Gallimard, 1968.
- GARRIGUES J.-M., « Introduction. Jacques Maritain et Henri de Lubac », in *Cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain. Correspondance et rencontres*, préface par le cardinal P. Barbarin, texte établi, annoté et présenté par J.-M. Garrigues et R. Mougel, Paris, Cerf (coll. « Œuvres complètes », n° L), 2012, p. 13-41.
- GONTHIER P., « Maurice Blondel et Jacques Maritain », in *Jacques Maritain et ses contemporains*, sous la direction de B. Hubert et Y. Floucat, Paris, Desclée, 1991, p. 199-232.
- LAPORTA J., « La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin », in *Revue philosophie de Louvain*, n° 55, Paris, Vrin, 1965.
- LUBAC H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946.
- MARITAIN J. et R., *Œuvres Complètes*, édition publiée par le *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Fribourg : Éditions Universitaires, Paris : Éditions Saint-Paul, 1982-1999.
- *Sept leçons sur l'être*, OC V, 1982 ;
 - *Les degrés du savoir*, OC IV, 1983 ;
 - *Réflexions sur l'intelligence*, OC III, 1984 ;
 - *L'Humanisme intégral* OC VI, 1984 ;
 - *Approches de Dieu*, OC X, 1985 ;
 - *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, OC X, 1985 ;
 - « Le péché de l'ange », OC X, 1985 ;
 - *Antimoderne*, OC II, 1987 ;

- *Pour une philosophie de l'éducation*, OC VII, 1988 ;
- *De Bergson à Thomas d'Aquin*, OC VIII, 1988 ;
- *Principes d'une politique humaniste*, OC VIII, 1989 ;
- *Raison et raisons*, OC IX, 1990 ;
- *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC IX, 1990 ;
- *L'Homme et l'État*, OC IX, 1990 ;
- « De la connaissance par connaturalité », OC IX, 1990 ;
- *La Philosophie morale*, OC XI, 1991 ;
- *Le paysan de la Garonne*, OC XII, 1992 ;
- *Approches sans entraves*, OC XIII, 1992 ;
- *La loi naturelle*, OC XVI, 1999.

MOUGEL R., (« La position de Jacques Maritain à l'égard de Surnaturel : Le péché de l'ange ou l'esprit et liberté », in *Cardinal Henri de Lubac et Jacques Maritain. Correspondance et rencontres*, préface par le cardinal P. Barbarin, texte établi, annoté et présenté par J.-M. Garrigues o.p. et R. Mougel, Paris, Cerf [coll. « Œuvres complètes », n° L], 2012, p. 85-114.

NICOLAS M.-J., « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », in *Revue thomiste*, n° 74 (1974), p. 533-590.

THOMAS D'AQUIN, - *Somme théologique*, 4 tomes, sous la coordination d'A. Raulin, traduction par A.-M. Roguet, introduction et vocabulaire par M.-J. Nicolas, Paris, Cerf, 1984 ;

- *Somme contre les Gentils*, III, 25, présentation par J.-A. Weisheipl, traduction par R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau, Paris, Cerf, 1993.

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA SECULARIZARE ȘI ANTICLERICALISM III ROMANUL ROȘU ȘI NEGRU DE STENDHAL

OVIDIU HOREA POP*

ABSTRACT. *Considerations Regarding Secularisation and Anticlericalism III – Stendhal’s Novel The Red and The Black.* Stendhal’s novel *The Red and the Black* was published at the end of Restoration, as the French call the period after the Congress in Wien and the fall of the last Bourbon (1815-1830). The book represents a portrait of the time, and in the following pages we will try to outline the anticlerical character and elements presented in the novel; Stendhal is not anticlerical per se, he just detaches himself from the Church and regards it with contempt. Stendhal’s books were read by millions of readers and they contributed to the spread of a common idea about the Church: a hypocrite Church, a Church that confuses politics with religion, citizens that use the Church in order to get to powerful positions, to assets and pleasures.

Keywords: *anticlericalism, secularization, French Restoration, Stendhal, The Red and the Black*

REZUMAT. *Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism III – romanul Roșu și negru de Stendhal.* Romanul *Roșu și negru* al lui a apărut la sfârșitul Restaurației cum este denumită în Franța, perioada de după Congresul de la Viena și căderea ultimului Bourbon (1815-1830). Cartea reprezintă o frescă a perioadei, iar în paginile următoare încercăm să schițăm caracterul și elementele anticlericale prezentate în roman, Stendhal nu este un anticlerical propriu-zis, ci doar se situează la distanță de Biserică și o privește cu dispreț. Cărțile lui Stendhal au fost citite în să de milioane de cititori și au contribuit la răspândirea unei idei comune despre Biserică: o Biserică ipocrită, o Biserică care confundă politica și religia, cetățeni care se folosesc de Biserică pentru a ajunge la putere, la bogății și la plăceri.

Cuvinte-cheie: *anticlericalism, secularizare, Restaurație, Stendhal, Roșu și negru*

* Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. Email: popovidiu2002@yahoo.it.

1. Considerații generale asupra perioadei aflate în studiu

La înfrângerea lui Napoleon, aliații l-au adus pe tronul Franței pe Ludovic al XVIII-lea din dinastia Bourbon, proclamat rege cu mai mulți ani înainte, și s-a încercat o revenire la situația de dinainte de 1789, conform principiilor stabilite la Viena de către Sfânta Alianță. Această tentativă s-a demonstrat falimentară, eșecul fiind evident chiar și în domeniul religios. Odată cu urcarea pe tronul Franței, Ludovic al XVIII-lea a început tratative cu Scaunul Apostolic pentru refacerea situației ecleziastice de dinainte de Revoluția Franceză. Rodul acestor tratative s-a materializat în *Concordatul* din 17 iunie 1817, care-l abroga pe cel din 1801 semnat de generalul Bonaparte în calitate de Prim Consul. Juriștii Consiliului de Stat au declarat necesar votul Camerei pentru a da valoare legală *Concordatului*. În fața opoziției catolicilor și a liberalilor, care deplângeau amestecul pontifical în politica internă a Franței, ministrul Lainé decide să renunțe la proiectul de lege. Astfel, în Franța bourbonică, s-a păstrat situația ecleziastică din timpul lui Napoleon. Totuși, au fost operate aproape tacit și mici schimbări, cum ar fi înmulțirea episcopilor, ajungându-se la 80 dintre care 14 arhiepiscopii; s-au organizat Seminariile, s-a mărit onorarul preoților și au fost recunoscute legal ordine religioase.

Situația aceasta paradoxală își avea originea în nostalgia provocată de *Sanctiunea Pragmatică* din Bourges din 4 iulie 1438, când deciziile adunării clerului au fost promulgate drept legi de stat și s-au constituit drept fundament al *galicanismului*. Din această perioadă s-a afirmat în Franța ideea de Biserică națională și Biserică de stat, prin măsuri care să apere Franța de amestecul Scaunului Apostolic. În acest spirit a fost semnat *Concordatul* din 1516¹. Mai târziu, în epoca revoluționară, Biserica franceză n-a fost în măsură să reacționeze la timp în fața inițiativelor provenite din partea revoluționarilor. Ne gândim în primul rând la *Constituția Civilă a Clerului*, aprobată la 12 iulie 1790, considerată în contrast cu *Concordatul* din 1516, deoarece rupea legătura necesară cu Papa. Pius al VI-lea a intervenit printr-o luare de poziție în consistoriul din 29 martie 1790, condamnând lucrările Adunării. Intervenția Papei nu a impresionat opinia publică, declarațiile lui nu provocau emoții în Franța tocmai datorită *galicanismului*. Papa s-a pronunțat împotriva *Constituției Civile* la 9 iulie 1790 și i-a cerut și regelui să nu aprobe *Constituția Civilă*. Scrisoarea Papei, datată în 10 iulie a ajuns la Paris în 23 iulie, însă prea târziu, deoarece cu o zi înainte Ludovic al XVI-lea semnase *Constituția Civilă*. Episcopatul francez era galican și nu era favorabil Scaunului Apostolic, prin urmare, ultima instanță a Bisericii nu era Papa, ci Conciliul ecumenic.

¹ Despre galicanism: Martina, G., *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, pp. 186-201.

S-a cerut și s-a impus jurământul pe *Constituția Civilă* în 27 noiembrie 1790. Regele a jurat la 26 decembrie și apoi s-a cerut să fie susținută cu toate forțele constituția aprobată de Adunarea națională și acceptată de rege. La jurământ, din 160 de episcopi au jurat șapte. După refuzul jurământului s-a verificat fenomenul fugii. Revoluționarii erau siguri că preoții simpli vor ceda, deoarece fuseseră de partea revoluției, acum însă erau fără episcopi și fără nicio indicație explicită de la Roma².

Evenimentele și situația din Paris s-au precipitat, iar în urma campaniei militare din Italia, care favoriza afirmarea generalului Bonaparte, devenit omul forte în urma loviturii de Stat din 10 noiembrie 1799, dar mai ales după victoria de la Marengo din 14 iunie 1800, Primul Consul insistă să se organizeze tratative în vederea reconcilierii religioase. *Concordatul* i-ar fi permis lui Bonaparte de a se servi de Biserică ca să-și consolideze propriul regim; pe de altă parte, Biserica chiar permițând concesiile necesare, pentru a ajunge la tratatul dorit trebuia să-și păstreze independența spiritualului în fața amestecului temporalului.

Acordul, convenție între Pius al VII-lea și guvernul francez cuprindea un preambul și șaptesprezece articole. Ceea ce ne interesează este art. 3 care afirmă: *Titularii episcopiiilor își vor da demisiile; în caz de refuz, Papa va prevedea substituirea lor. Primul Consul va numi episcopii, cărora Sfântul Părinte le va acorda instituția canonică, episcopii vor numi parohii cu acordul guvernului (art. 4, 5, 10) iar episcopii și parohii vor jura fidelitate guvernului (art. 6, 7)*. Prestigiul Bisericii și al papalității a crescut deoarece revoluția, care dorea să se emancipeze față de Roma și să regleze viața Bisericii după bunul său plac, a trebuit să accepte că nu putea s-o facă fără Papă. Erau condamnați nu numai jurații ci și cei ce aparțineau *Vechiului Regim*, deoarece *Concordatul* consacra primatul de jurisdicție al Papei, contestat de către galicani. Astfel, nu numai că se recunoștea Papei dreptul de instituire a episcopilor ci și pe acela de a-i depune cu o decizie fără precedent³.

Toate aceste măsuri au drept reacție atacuri violente din partea dușmanilor tronului și altarului: ziare, pamflete, cântece. Episcopii nu pot să se bucore de starea episcopiiilor lor și se plâng de situația trăită: slăbirea disciplinei ecleziastice, scăderea numărului vocațiilor, parohii fără păstor, influența cărților și a publicațiilor dubioase, tineri care își pierd credința din cauza atmosferei nesănătoase din licee, colegii și școli. Dacă aristocrația se apropie de credință, burghezia rămâne volteriană, iar lumea satului rămâne fidelă practicilor religioase, însă mai mult din tradiție și din obișnuință decât din convingere profundă. Protecția politică a guvernelor regale se va demonstra impotentă în lupta pentru recâștigarea sufletelor și uneori va compromite lucrarea misionară a unor apostoli autentici. Legând clerul

² Mezzadri, L., *La Chiesa e la rivoluzione francese*, pp. 57-90.

³ *Ibidem*, pp. 157-158.

de politica contrarevoluționară, *Restaurația* va provoca o violentă opoziție anticlericală, clerul fiind cel care va plăti oalele sparte. În ciuda aparențelor și a iluziei, Biserica franceză se găsește într-o situație critică.

Despre nobilimea emigrată, reveniți cu Ludovic al XVIII-lea, s-a spus că nimic n-a uitat și nimic n-a învățat. În realitate, concepțiile politice și religioase ale aristocrației s-au modificat mult. Nenorocirile suferite, contactele cu mediile străine, ura față de revoluție, considerată produsul iluminismului, au readus la catolicism nobilimea care înainte de 1789 era libertină, sceptică și pătrunsă de filosofia luminilor. Nivelul de creștinărie la acea dată a putut fi constatat de cardinalul Pacca (1756-1844), nunțiu apostolic la Koeln, cu ocazia vizitei sale la Koblenz, când în toată armata lui Condé, n-a putut conta pe mai mult de zece nobili care să se supună obligațiilor pascale. Acum convertirile se succed rapid, iar cea mai răsunătoare este cea a contelui d'Artois (viitorul Carol al X-lea), care cu obișnuita lipsă de măsură trece de la o extremă la alta și multiplică demonstrațiile unei evlavii pe care persoanele cu bun simț le-ar fi preferat mai discrete. În realitate, nu în cazul tuturor întoarcerea la evlavie reprezintă un sentiment religios sincer: avem de-a face cu interese de clasă și interese politice.

Emigranții s-au convins de faptul că, cauza lor era una cu cauza religiei și la fel cu cea a monarhiei, astfel încât abandonând-o pe prima și opunându-se celei de-a doua au contribuit la ruina Bisericii și a tronului, în definitiv făcându-și sieși daune. Încercările comune și persecuțiile suferite i-au apropiat pe unii de alții. Efortul lor trebuia să tindă în vederea restaurării autorității acestor două puteri cu respectivele privilegii. Devin în acest fel conservatori și clericali. Acest lucru echivala cu împingerea către partea opusă a burgheziei, beneficiara revoluției și care nu dorea deloc să-și abandoneze pozițiile câștigate.

Fără să atingă nivelul fratelui său în manifestări religioase, deoarece morala sa se inspiră mai mult din Horațiu decât din Evanghelie, convertirea lui Ludovic al XVIII-lea rămâne superficială, iar el un sceptic. Totuși, realismul său politic îl va convinge, că catolicismul rămâne o mare forță socială, iar sprijinul său este indispensabil asigurării stabilității tronului.

În Franța, *Restaurația* n-a dus la o pacificare politică de durată. A fost prea bruscă și prea imediată pentru o generație crescută într-o epocă revoluționară, pătrunsă de ideile lui Voltaire și Rousseau. Acum, în fața nobilimii se plasau nu numai burghezia ci și muncitorimea, nemulțumiți de condițiile lor sociale. Din punct de vedere religios, tendințele galicane n-au fost abandonate. Atunci când regele Carol al X-lea, susținătorul Bisericii, a abolit libertatea presei și a dizolvat Camera, a izbucnit revoluția din iulie 1830. El a fugit în exil și a fost proclamat rege

Ludovic-Filip d'Orleans. Această revoluție a avut, cel puțin la Paris, un caracter anticlerical, pentru ca mai apoi lucrurile să se întoarcă la normalitate.

În Franța se revelează existența a numeroase și radicale contraste politice și sociale în rândul populației. Chiar și din punct de vedere religios exista o ruptură între perioada iluminismului și revoluție. Pe lângă credința înrădăcinată în populație, se răspândește în orașe și sate, și nu numai la burghezia înstărită, ci și la populația simplă, indiferența religioasă, necredința declarată și sentimentul antireligios. O serie de oameni valoroși se ocupă de reabilitarea creștinismului în ochii contemporanilor și încearcă să reconcilieze spiritul religios cu cultura.

2. Situația religioasă în timpul *Restaurației*

În Franța se confruntă două concepții care determină două poziții opuse. Pe de o parte avem punctul de vedere exprimat de Félicité de Lamennais, iar pe de altă parte cel al arhiepiscopului de Paris, Quélen și a nunțiului Lambruschini.

La începutul anului 1829, Félicité de Lamennais (1782-1854) a expus în opera sa *Des progrès de la Révolution et de la lutte contre l'Eglise* punctul său de vedere critic față de tendința exagerării autorității civile, prin care Biserica devenea serva Statului. Desigur, el considera ca principalul vinovat *galicanismul* și menționa că ar trebui înlocuit de un regim de libertate, în măsură să restabilească vechea alianță dintre cele două puteri. Astfel, era condamnată politica guvernului regal și pasivitatea episcopilor numiți de guvern, aleși pentru această misiune întrucât erau utili scopului⁴.

Acest servilism arătat Statului va reliefa rapid consecințe fatale. Arhiepiscopul Parisului a răspuns printr-o scrisoare pastorală condamnând teoriile lui Lamennais, considerate ca orientate să destabilizeze societatea din temelii. El va provoca replica lui Lamennais, care a răspuns prin două scrisori adresate arhiepiscopului și cu un recurs adresat Papei Pius al VIII-lea. Papa s-a abținut să se pronunțe oficial în conflictul dintre Lamennais și Quélen.

Apărător al legitimității și al regimurilor autoritare, prin urmare legat de conservatori, nunțiul Lambruschini era de acord cu politica arhiepiscopului, chiar dacă deplângea *galicanismul*. În rapoartele trimise Sfântului Scaun, informațiile erau condiționate de propriile preferințe și de punctul de vedere personal. El vorbea de crize, definite indispensabile, nutrea speranța în ajutorul divin, care va servi la întărirea puterii regale. Atunci când în 28 iulie 1830, Parisul se răscoală,

⁴ Marina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, p. 134.

nunțiu dădea sigură victoria regelui. Deoarece Biserica a fost înregimentată regimului monarhiei legitime a trebuit să plătească consecințele respectivei alianțe. La revoluția din iulie mulțimea a invadat palatul arhiepiscopal, noviciatul iezuiților, casa misionarilor francezi. Arhiepiscopul a scăpat din pericol cu ajutorul medicului care îl ascundea. Este acuzat că l-a încurajat pe Carol al X-lea. Preoții nu pot să iasă în public în haină preotească fără riscul de a fi agresați. Bisericile sunt ținute închise pe timpul săptămânii și se deschid doar duminica. Episcopii din Reims, Nancy și Besançon fug în exil. Ziarele și pamfletele se dezlănțuie împotriva „oamenilor negri”, iar teatrul prezintă opere cu titluri provocatoare.

Puterea este preluată de burghezia liberală, sceptică și volteriană, anunțându-se reacția antireligioasă. În ochii liberalilor, Biserica apărea dușmana libertății, fiind acuzată de a fi dispusă să se alieze cu aristocrația în vederea restaurării puterii absolute și a *Vechiului Regim*. Ca să se apere, burghezia se așază în fruntea mișcării anticlericale.

Pe de altă parte, Europa este străbătută de febra miraculosului, care acționează ca o ordaie în fața cruzimii revoluționare. *Restaurația* arată atracție către miraculosul abundent, conform nevoilor sale de o teologie a „vizibilului” dar care devine o pradă ușoară pentru volterieni. În Franța, miraculosul trebuie să fie întâi de toate semnul vizibil al politicului. Douăzeci și cinci de ani de stăpânire a răului absolut, răspândit de Revoluție și de Imperiu, n-au triumfat asupra celor o mie opt sute de ani ai monarhiei creștine. De aceea, restabilirea monarhului preacreștin este un semn miraculos. Chateaubriand va lansa și el o expresie celebră: *Tronul sfântului Ludovic fără religia sfântului Ludovic este o ipoteză absurdă*. J. De Maistre în *Considerații despre Franța (1796)* spune: *Trebuie să vedem între cauzele acestei memorabile revoluții un acord ce nu se regăsește deloc în ceea ce se operează prin mijloace ordinare (...) și că ne induce natural și mai ales noi să ne referim la un agent mai mult decât uman, care nu pare explicabil într-un alt mod*. Cartea aceasta exprimă unele reflecții cu privire la Revoluția franceză. Ea se face vinovată de două mari delict: războiul împotriva creștinismului, care constituie și o adevărată trădare a misiunii istorice a Franței și ghilotinarea regelui Ludovic al XVI-lea. Ororiile revoluției constituie pedeapsa divină asupra Franței păcătoase. Prin urmare, supranaturalul rămâne unica explicație a ceea ce rămâne neexplicat⁵.

S-a dorit repararea profanării mormintelor regale prin mutarea relicvelor de la Saint-Denis în bazilica regală la 26 mai 1819 în prezența a 14 arhiepiscopi și episcopi, ceremonie prezidată de cardinalul Perigord. Cu această ocazie este expusă o adevărată teologie politică: *Ca francezii ce acțiuni de grație trebuie să aducem acestor oameni apostolici cărora Franța datorează nu doar convertirea sa, ci*

⁵ Art. *De Maistre Joseph.*, în DTC, col. 1663-1678.

și civilizația sa; nu numai credința sa, ci și existența sa socială; nu numai primii săi păstori, ci primii săi legislatori, primii săi institutori, care fondând între noi creștinismul au pus primele baze ale tronului și au pregătit cu sfatul și exemplele lor regatul patern al regilor noștri creștini... Franța este un regat edificat de episcopi și este atât de bine constituit încât trăiește după patrusprezece secole și n-a putut să se clatine un moment fără să se miște lumea, astfel încât să se poată spune, într-un fel, că se sprijină pe religie, că se bazează pe piatra solidă și că Statul, ca și Biserica, s-a stabilit pe fundamentul apostolilor (*super fundamentum apostolorum* Ef. 2, 20)⁶. Cu alte cuvinte fără un rege preacreștin nu există o Franță „civilizată”. Anticlericalismul trecea drept o specialitate iacobină, apoi liberală, tot de stânga, pentru ca apoi să se descopere și la cei de dreapta, printre contrarevoluționari, foști emigranți nobili sau preoți rezistenți. Sensibilitățile janseniste se ridică vehement împotriva restabilirii iezuiților de către papa Pius al VII-lea în august 1814. Se dezvoltă mitul complotului iezuit împotriva ordinii sociale, la care au contribuit mai mulți autori, fideli principiilor janseniste. Tabaraud, preot rezistent și emigrat în Anglia, scrie lucrarea *Du Pape et des Jésuites* (1814). Evenimentul care face senzație este restabilirea iezuiților după o lungă perioadă de interdicție. Autorul menționează că, iezuiții își arătaseră condescendența față de filosofii care au deschis calea Revoluției și către autorul reînființării lor, acel Papă care a sărăcit Biserica Franței prin *Concordat*. Exasperarea este deplină cu legea sacrilegiului (1825), devenită simbol al triumfului „partidului preot”⁷. Conteles Montlosier (1755-1838), deputat al nobilimii din Alvernia, a pronunțat la 8 ianuarie 1791 o frază memorabilă în contextul discuțiilor despre salarizarea clerului, dar în cazul episcopilor: *Dacă li se ia crucea de aur, vor lua o cruce de lemn: este o cruce de lemn cea care a salvat lumea*. Montlosier s-a orientat împotriva nobilimii pentru a apăra religia în numele unui creștinism rațional. Ținta oferită drept răzbunare a istoriografiei eclesiastice, va pune anticlericalismul ori datorită unui galicanism radical ori datorită inevitabilelor imfamii. El este cel care a transmis istoriei termenul „partidul preot” și datorită lucrărilor sale polemice: *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trone* (1826) sau *Les Jésuites, les Congrégations et le partiprete en 1827*.

Montlosier denunță amestecul preoților, mai ales a iezuiților care încearcă să adune catolicii mai influenți într-o societate secretă (Congregația), ultramontanismul (legături strânse cu autoritățile romane) și impunerea unor practici religioase (postul, ajunul, adorații prelungite) destinate să cadă repede din preferințe odată terminate misiunile. Astăzi se știe că, trebuie făcută distincția între adevăra-

⁶ Migne, LXXIV, col. 694.

⁷ Plongeron, B., *Da Napoleone a Metternich: una modernità in stato di blocco*, în *Storia del Cristianesimo*, vol. 10, pp. 554-638.

ta Congregație și Ordinul Cavalerilor credinței. Congregația a fost fondată în 1801 de un iezuit bătrân și a regrupat tineri aparținând nobilimii și burgheziei ce doreau să se consacre devoțiunii și Sfintei Fecioare. Desființată de Napoleon în 1809, va fi reînființată de un alt iezuit în 1814, se extinde cu filiale în provincie și cuprinde aristocrați, magistrați, armată cu serviciu în favoarea prizonierilor, bolnavilor și a „presei bune”. Credința expusă la compromisuri politice provine de la societatea secretă a Cavalerilor credinței, creată în 1810 din inițiativa contelui Ferdinand de Bertier, integrat bine în mediul congregaționist.

Lucrul cel mai grav îl constituie faptul că, din moment de ieziții sunt prezenți în toate aceste asociații, congregaționistii sunt numiți „ieziți în haină scurtă”, ei coagulează anticlericalismul în toate formele sale. Anticlericalismul de dreapta, orchestrat de Montlosier, se unea cu cel al liberalilor. Mitul „partidul preot” se înrădăcina în populațiile supuse unei campanii de reîncreștinare sub semnul misiunilor diecezane. Misiunile, conform ordinului din 25 septembrie 1816, au fixat destinațiile lor la parohiile rurale fără preot. Adeseori, între 1815-1830, misiunile au fost deviate de la scopul inițial pentru a se ocupa de orașe, mobilizând autoritățile civile și militare la organizarea lor. Reîncreștinarea spectaculoasă a maselor s-a transformat rapid în ritualuri politico-religioase, în baza unei ceremonii neschimbate. Preocuparea de a apăra dimensiunea religioasă a societății se prezenta frecvent drept o tactică discutabilă și greșită din punct de vedere istoric. Promotorii acestor campanii nu concepeau posibilitatea unei alte forme de societate creștină, diferită de cea a *vechiului regim*, idealul creștin putându-se aplica doar într-o singură formă univocă. Cei care repetau maselor adunate în câmpiile franceze cu ocazia misiunilor populare: *Vive la France, vive le roi! Toujours en France les Bourbons et la foi!* nu posedau un sens istoric profund. Se va ajunge la ceremonia de consacrare regală de la Reims și la pedeapsa capitală împotriva sacrilegiului⁸.

Ce presupuneau misiunile? Timp de cinci sau șase săptămâni, misionarii, asistați de confesori, deschid solemn, cu o procesiune la care participă trupele armate, perioada misiunii, care va fi terminată prin ridicarea unei cruci monumentale. Activitățile zilnice prevăd reculegeri, exerciții de pietate, ispășiri, mărturisiri în funcție de ziua prevăzută pentru vârsta, sexul și profesia. Se cereau ceremonii de ispășire, reparare, consacrare și reuniuni pentru arderea cărților păcătoase. Cu excesele sale, campania de reîncreștinare dusă de misiunile interne irită foarte mult datorită triumfalismului unei Franțe catolice, și deplânge un dezacord profund cu epoca sa.

În paralel precum rezultă din diferite izvoare, s-au difuzat între 1815 și 1825, un mare număr de opere ale lui Voltaire și Rousseau. Astfel, în această perioadă, s-au pus în vânzare 1 598 000 de exemplare din operele lui Voltaire, 480 000

⁸ Martina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, p. 109.

de exemplare din operele lui Rousseau și 207 900 de exemplare ale altor scriitori din secolul al XVIII-lea⁹. Vizat în primul rând era tineretul, iar cele mai bune colegii din Paris, precum și universitățile erau dominate de necredința de tip volterian. În acest punct se poate constata câtă dreptate a avut Secretarul de Stat, Consalvi, care afirma că Revoluția, departe de a constitui o paranteză ușor de închis în istorie, a dat impuls unei mișcări ireversibile și prin urmare trebuia renunțat la procesul de reîntoarcere la starea lucrurilor din 1789, deoarece revoluția a făcut în politică ceea ce poporul a făcut, schimbând fața pământului¹⁰.

3. Stendhal, anticlericalismul și *Restaurația*

Romanul *Roșu și Negru* a apărut în 1830¹¹ și a fost ambientat de autor în Burgundia, departamentul Franche-Comté, o regiune situată în estul Franței, la granița cu Elveția. Chiar dacă avem narată o poveste de dragoste, rămânem impresionati, la o lectură mai atentă, de forța și precizia cu care Stendhal descrie perioada *Restaurației*, noi surprinzând aspectele anticlericale.

Cititorul intră în contact cu primul personaj al romanului, încă de la primele pagini, primarul localității Verrières, domnul de Rênal. Este descris ca fiind plin de un aer de mulțumire de sine și de înfumurare amestecată cu un nu știu ce mărginit și nu prea isteț (p. 8). A devenit primar o dată cu *Restaurația* și a început să se rușineze de faptul că este industriaș. Pe de altă parte, familia lui este de origine spaniolă și s-a stabilit în regiune înainte de cucerirea lui Ludovic al XIV-lea.

Notăm de la început cum lumea *Restaurației* este foarte divizată, fiindu-ne prezentați locuitorii împărțiți între liberali și ultraregaliști, cu ocazia împărțirii crengilor rezultate din tăierea castanilor plantați să flancheze promenada publică, aprobată la Paris de către ministrul de interne. Diviziunea acesta se observă și în rândul clerului: preotul Masslon fiind trimis de la Besançon să supravegheze fețele bisericești din împrejurimi (p. 12). Oamenii sunt educați în promovarea unui formalism. Astfel, primarul nu dorește ca numele său să apară în registrul unui librar cu faimă liberală (p. 46), iar abonamentul la o carte cere să fie făcut pe numele unui servitor (p. 47). *Din povestirile subprefectului, al domnului Valenod sau ale altor prieteni ai casei- în legătură cu lucrurile petrecute sub ochii lor, semăna foar-*

⁹ Deja înainte de Revoluția franceză, cartea religioasă nu mai deținea monopolul producției de carte în Franța. Mezzadri, L., *La Chiesa e la rivoluzione francese*, pp. 23-37.

¹⁰ Martina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, p. 104. Comparația cu poporul a făcut-o în scrisoarea către Della Genga, viitorul Leon al XII-lea. Id. P. 150.

¹¹ Stendhal, *Roșu și Negru, cronica anului 1830*, Editura Dacia, 1971.

*te puțin realitatea cu părerile acestora: dacă o faptă oarecare i se părea minunată, tocmai ea era defăimată de cei din jur. (p. 48). În continuarea celor afirmate mai sus se spune că: oamenii se tem să fie destituiți. Lichelele caută sprijin în congregație, iar ipocrizia a progresat grozav, până și în păturile liberale. Pentru oameni singurele plăceri rămase: cititul și agricultura. În viziunea autorului, situația nu este mai bună nici la persoanele din lumea clericală. Și în acest caz, caracteristica dominantă a procesului de formare o constituie formalismul. Astfel, soția primarului, doamna de Rênal, *dacă ar fi primit măcar un dram de cultură, natura-lețea și voiciunea gândirii i-ar fi ieșit la iveală. Dar, în calitatea ei de moștenitoare, fusese crescută la preacuvioasele călugărițe de la Sacré-Coeur, însuflețite de-o ură pătimașă împotriva francezilor, dușmani ai iezuitismului.. Doamna de Rênal avusesse destul bun simț să uite curând, ca pe ceva absurd, tot ce învățase la mănăstire; dar, cum nu pusese nimic în loc, ajunsese să nu mai știe nimic. Lingușirile care i se adresaseră de timpuriu, în calitatea ei de moștenitoare a unei mari averi, și o înclinare statornică spre evlavie pătimașă îi făuriseră un fel de a trăi cu totul lăuntric. Sub aparența unei desăvârșite îngăduințe și a unei depline renunțări de a-și exercita voința, pe care soții din Verrières o dădeau drept pildă soțiilor lor, și care constituia mândria domnului de Rênal, purtarea ei obișnuită era, de fapt, rezultatul celei mai trufașe firi. (p. 42).**

Pe promenada *Drumul Credinței* aflăm de vizita de la Paris a domnului Appert, recomandat de marchizul de la Mole, cel mai bogat om din ținut, preotului paroh. Appert dorește să viziteze închisoarea și Așezământul pentru săraci, administrate gratuit de către primar și de către proprietarii mai de seamă din ținut. Aspect interesant de notat este faptul cum Appert, probabil liberal, era recomandat de un nobil conservator. Vizita i-a nemulțumit pe primar și pe directorul Așezământului pentru săraci, Valenod, deși aceștia făceau politică conservatoare. Concluzionăm că politica conservatoare era divizată, iar în fața provocărilor ulterioare nu se vor prezenta uniți.

În acest context este introdus în scenă Julien Sorel, fiul unui chereștegiu, care a studiat teologia cu preotul său paroh, cu gândul să intre în Seminarul teologic în vederea preoției. El urma să se ocupe de educația celor trei copii ai primarului, mai mult din ambiția primarului de a-l depăși pe Valenod, care nu și-a luat preceptor la copii. Domnul de Rênal dorea să-și facă fiii: pe unul ofițer, pe al doilea magistrat, iar pe cel de al treilea preot. Julien Sorel l-a câștigat de partea sa pe bătrânul preot și paroh local Chélan învățând pe de rost *Noul Testament* în latinește, dându-și seama că de asta depinde soarta lui viitoare (p. 25). De asemenea, știa cartea *Despre Papă* a lui Joseph de Maistre, dar nu credea deloc în niciuna. Comportamentul ipocrit se vede și atunci când se hotărăște să treacă întâi pe la

biserică și apoi să meargă la primar ca să-și ia în primire misiunea. El va înceta brusc să vorbească despre Napoleon și spunea că are de gând să se facă preot, învățând la joagărul tatălui său Biblia în latinește. Bătrânul preot își pierde timpul seara învățându-l teologia, Julien vrând să izbândească în viață cu orice preț, adică să plece din locul natal pe care îl ura. A înțeles că, dacă Napoleon a cucerit lumea cu spada, acum în noua epocă este nevoie de preoți care câștigă fabulos și prin urmare de aici insistența de a se face preot (p. 30). Mai târziu, fiind în slujba marchizului, i se cere să istorisească cinstit toate micile întâmplări din viața lui. Fiindcă i se cerea adevărul, Julien a spus totul, ascunzând doar două lucruri: *admirația lui fanatică pentru un om pe care marchizul nu-l putea suferi și desăvârșita lui lipsă de credință, care nu se prea potrivea unui viitor preot* (p. 288).

La discuțiile din casa primarului, Julien a observat cât de mult se deosebește realitatea de părerile celor prezenți și angrenați în discuții. El a început să născocască cuvintele unei fățarnicii viclene. Cum s-a ajuns ca un om simplu și extrem de limitat din punct de vedere cultural să dobândească succes la doamna Rênal? În primul rând a găsit în locul lingușirilor stăruitoare și mieroase de la mănăstirea iezuită un hohot de râs, un dat din umeri sau o maximă trivială atunci când simțea nevoia să împărtășească cu soțul ei vreun necaz. Ea își închipuia că toți bărbații sunt ca soțul ei: grosolănia și nesimțirea brutală față de tot ce nu aducea bani, ranguri sau decorații și ura oarbă împotriva oricărui fel de judecată care era contrară. Mărinimia, noblețea sufletească, omenia i se părură încetul cu încetul că nu există decât la preotul acesta tânăr. (p. 43) Datorită totalei inculturii, doamna de Rênal îl vedea pe Julien un om de seamă și era convinsă că pentru un om de seamă locul există gata pregătit; monarhia și Biserica au nevoie de el.

Restaurația a dorit să facă un amestec între vechi și nou. Stendhal ne prezintă în paginile romanului vizita regelui la Verrières, iar politica și religia se întrepătrund foarte bine: *manufacturile prosperă, partidul liberal devine milionar, aspiră la putere și va ști să facă din orice o armă împotriva noastră. Să ne gândim deci la interesul regelui, al monarhiei și, mai presus de toate, la interesul sfintei noastre Biserici*. Cu ocazia acestei vizite primarul trebuie să pregătească o mare ceremonie religioasă. Apoi, regele nu dorește să treacă prin Verrières fără să viziteze faimoasele moaște ale sfântului Clement, păstrate în apropiere la Bray-le-Haut. Mănăstirea unde se păstrează moaștele a fost distrusă de revoluție, însă a fost refăcută în perioada *Restaurației*. În capela unde se păstrau moaștele au intrat douăzeci și patru de fete din cele mai alese familii, episcopul, părintele Chélan, Julien și regele. Episcopul a cerut fetelor într-un mic discurs să-i urască pe cei fără de credință și să fie credincioase lui Dumnezeu. Regele a permis ca fetelor ce-l însoțiseră în capelă să poarte o panglică roșie cu următoarele cuvinte brodate: ură celor fără credință, adorație veșnică.

Așezând la loc mobilierul în odaia unde fusese găzduit marchizul La Mole, Julien a găsit o cerere ce-i fusese adresată marchizului pentru obținerea biroului de loterie din Verrières, biroul rămânând vacant în urma îmbolnăvirii titularului. Și din analiza acestei cereri se poate deduce legătura strânsă dintre religie și politică¹². Julien comentează că aceasta ar fi calea de urmat pentru avansări.

În paginile romanului găsim numeroase referințe la Seminar și la formarea preoțească. În al său "Journal" Stendhal scrie: *Je remarque la physionomie basse et quelquefois méchante des prêtres: ceux qui avaient la meilleure avaient l'air stupide*. Directorul Seminarului este preotul Pirard, un jansenist, privit cu simpatie de către autor. *Oamenii de rând, orbiți de patima banului, nu puteau înțelege că numai în sinceritatea lui găsisse părintele Pirard puterea trebuincioasă să lupte șase ani împotriva Mariei Alacoque, împotriva congregației Sacré-Coeur, împotriva iezuiților și a episcopului său* (p. 220). Observăm dezbinarea clerului și sentimentele antiiezuite la clerul jansenist. În perioada *Restaureției*, iezuiții încearcă să organizeze Congregația prin implicarea a numeroase personaje importante. Forța acestei organizații rezultă din faptul că la un moment dat aceasta decide ruina unui tipograf și a tipografiei și reușesc (p. 132). Pirard l-a sfătuit pe Julien să nu intre în nicio asociație sau congregație secretă (p. 183). O atmosferă greoaie apasă asupra clerului lipsit de simpatii iezuite¹³. *După 15 ani de muncă, mă află în pragul plecării mele din casa aceasta, păcatul meu e că le-am acordat seminariștilor libertatea de a-și hotărî ei singuri soarta și că nici nu am ocrotit, nici nu m-am pus în calea asociației aceleia secrete despre care mi-ai povestit la spovedanie* (p. 206). Pirard părăsește dioceza întrucât era tracasat de confrății preoți care îi furau lemnele sau îi otrăveau câinele (p. 213). Biserica este folosită pentru a se îmbogăți: vicarul Frilair a sosit în episcopie cu doisprezece ani în urmă cu un geamantan sărac, iar acum era unul din cei mai bogați proprietari din județ (p. 210).

Preotul Pirard era apreciat mai mult datorită rigorii morale pe care și-o impuse, fiind *sincer, cucernic, neintrigant, devotat îndatoririlor sale* (p. 209). El spu-

¹² Iată textul cererii: „Domnule marchiz, Am avut toată viața principii religioase. Pe vremea asediului din 93, afurisită fie-i amintirea, am fost la Lyon, expus loviturii ghiulelelor. Iau sfânta cuminecătură; mă duc în toate duminicile la slujba de la biserica parohială. Nu am lipsit niciodată de la slujbele de Paști, nici chiar în anul 93, afurisită fie-i amintirea. Bucătăreasa mea – înainte de revoluție aveam slugi – bucătăreasa mea gătește de post vinerea. În plus, mă bucur de stima tuturor și, îndrăznesc să spun, pe merit. La procesiuni merg sub baldachin, alături de părintele-paroh și de domnul primar. La sărbătorile mai deosebite port o lumânare mare, cumpărată din banii mei. Adevărurile pentru toate acestea există la Paris, la Ministerul de Finanțe. Cer domnului marchiz biroul de loterie din, care nu se poate să nu rămână, peste puțin timp, vacant, într-un fel sau altul, titularul fiind foarte bolnav și altminteri votând cu dușmanii la alegeri etc. De Cholin.”

¹³ Nu știți ce tiranie apasă asupra noastră, a bieților provinciali, și mai ales asupra preoților care nu se au bine cu iezuiții (p. 223).

nea seminariștilor: *Vreți să vă bucurați de onorurile lumesci, de toate avantajele sociale, de plăcerea de a le porunci altora, de a vă bate joc de legi și de a nu fi pedepsiți, oricât ați călca în picioare totul? Sau năzuți la mântuirea veșnică?*(p. 219). *Părințele Pirard îl dusesse prin mai multe cercuri de janseniști. Julien fu mirat; în mintea lui, ideea religiei era strâns legată cu a fățarniciei și cu speranța câștigului bănesc. Îi admiră pe oamenii aceștia cucernici și severi care nu se gândeau la pungă* (p. 278). Lucrările de teologie folosite de către parohul său sunt scrise de Bossuet, Arnauld și Fleury, autori galicani sau janseniști.

În Seminarul din Besançon se formau un număr de trei sute douăzeci și unu de seminariști. Pirard îi împarte în felul următor: vreo opt sau zece seminariști trăiau în mireasma sfințeniei și aveau năluciri ca sfânta Tereza sau ca sfântul Francisc. Cei cu năluciri se aflau aproape veșnic la infirmerie; alții o sută uneau credința neclintită cu sânguința neobosită, muncind până la istovire; vreo doi sau trei se distingueau printr-un talent real; restul era alcătuit din ființe grosolane, fii de țărani cărora le plăcea mai mult să-și câștige pâinea rostind câteva cuvinte latinești decât să dea cu sapa (p. 186). În rândurile următoare suntem purtați în atmosfera din interiorul Seminarului, descrisă astfel: *...a fi primul la felurite cursuri de dogmă, de istorie bisericească etc., etc., predate la seminar, nu însemna pentru ei decât un păcat mareț. De la Voltaire încoace, de la guvernământul celor două camere, care nu sunt, în fond, decât neîncredere și cercetare personală și dau spiritului popoarelor prostul obicei de a nu se încrede, Biserica Franței a priceput, se pare, că adevărații ei dușmani sunt cărțile¹⁴. În ochii Bisericii, supunerea inimii e totul. Succesele cuiva la studii, chiar la cele sfinte, i se par suspecte, și pe bună dreptate. Cine-l va împiedica oare, pe omul superior, să treacă de cealaltă parte, ca Sièyes sau Grégoire? Tremurând, Biserica se agață de papă ca de singura ei salvare. Singur papa poate încerca să paralizeze cercetarea personală și, prin cucernicul fast al ceremoniilor de la curtea lui, să impresioneze spiritul plictisit și bolnav al oamenilor de lume* (pp. 186-187). Masa era sărăcăcioasă, hrana livrată seminarului era proastă și în valoare de optzeci și trei de centime. Intrarea în seminar pentru vizită se face pe bani. Ziarul liberal se vinde în Seminar cu treizeci de gologani numărul.

Continuând prezentarea spiritului ce domnea în interiorul seminarului, cititorul este edificat cu privire la preocupările tinerilor, dar mai ales cu privire la

¹⁴ Martina descrie situația clerului și a formării sale. *Programul seminariilor se lărgesc încet, dând spațiu autonom Scripturii și istoriei. Se caută să se formeze păstori bogați de viață interioară și fideli directivelor ierarhiei. Trebuie să adăugăm că progresele la studii nu au fost proporționale cu rapida dezvoltare a culturii, și că din cauza unui complex de factori, s-a accentuat, mai ales către sfârșitul secolului, o anumită limitare în privința formării. Izolarea față de societatea timpului respectiv a fost prețul pe care ierarhia l-a plătit în vederea realizării efortului de promovare intelectuală și morală a clerului, în Martina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, p. 69.*

activitatea formatorilor și influența lor asupra seminariștilor. Personajul principal, Julien Sorel, a trebuit să-și aleagă un duhovnic și l-a ales pe părintele Pirard. Imediat un seminarist, născut la Verrières, ca și el, i-a spus că ar fi dovedit mai multă prudență dacă l-ar fi ales pe Castanède, vicedirectorul seminarului. Observația l-a surprins pe Julien Sorel, deoarece el se credea un fățarnic desăvârșit (p. 185). Care erau preocupările acestor tineri seminariști, în prezentarea lui Stendhal? *Din clipa când își lepădau straietele de aba, ca să fie înveșmântați în sutane, educația li se mărginea la un respect imens și fără margini față de banii lichizi și peșin...fericirea, pentru seminariștii aștia, ca și pentru eroii romanelor lui Voltaire, constă mai ales în a mânca bine (p. 192). Mai departe continuă în același ton: omul fericit e mai întâi de toate cel ce-a mâncat bine și apoi cel ce are o haină bună (p. 193). Seminarul este un lăcaș de pâri și răutăți, unde spionarea și denunțul între colegi este încurajat. Discuțiile dintre seminariști au drept temă cârnații și parohiile bogate, certurile dintre episcopi și prefecți, dintre primari și parohi (p. 197).*

O problemă nouă prezentată de Stendhal, specifică *Restaurației*, se referă la creșterea simpatiei față de papă. Desigur această expunere exagerează, atunci când scrie *că ființa atât de grozavă în ochii lor, ocârmuirea, nu avea putere reală și legitimă decât în virtutea împuternicirii date de reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. – Făceți-vă vrednici de bunătatea Papii, prin sfințenia vieții voastre, prin supunere oarbă, fiți ca un toiag în mâinile lui,... și o să căpătați un loc minunat, de unde veți porunci ca niște stăpâni, fără nici un fel de control, un loc de unde nu veți putea fi clintiți; un loc căruia ocârmuirea îi plătește o treime din ceea ce i se cuvine, iar credincioșii, îndrumați de predicile voastre, celelalte două treimi (p. 196). În această perioadă se naște curentul *ultramontan*, adică de a privi peste munți, cu speranță către Roma. Julien vedea ivindu-se ideea unui al doilea Dumnezeu, dar a unui Dumnezeu mult mai de temut și mult mai puternic decât celălalt; iar acest al doilea Dumnezeu era papa (p. 197).*

Biserica devine mai independentă față de Stat și strânge rândurile în jurul capului său, papa. Fenomenul acesta este unul dintre cele mai importante din viața Bisericii din secolul al XIX-lea. La nașterea și dezvoltarea *ultramontanismului* au contribuit mai mulți factori: *Concordatul* din 1801 cu consecințele sale neașteptate; pierderea caracterului sacru al Statului, care nu mai protejează Biserica, ba chiar vrea să elimine din viața socială influența religiei; activitatea unor scriitori cum ar fi De Maistre și Lamennais, care exaltă prerogativele papalității; tendința unor preoți de a căuta ajutor la papă în fața unor superiori imediați, cum ar fi episcopii¹⁵.

¹⁵ Martina, G., *La Chiesa nell'età del liberalismo*, p. 67.

Să mai insistăm puțin asupra activității Congregației în Franța acelor timpuri. Vicarul episcopiei de Besançon, Frilair, a organizat rețeaua congreghației din episcopie, iar scrisorile trimise la Paris făceau să tremure magistrații, prefectii, ba chiar și generalii din garnizoană (p. 209). Autorul descrie o reuniune nocturnă formată din nobili și cler în pregătire să lupte cu sorți de izbândă împotriva celeilalte tabere existente în Franța. *Trebuie să existe în Franța două tabere, dar două tabere nu numai cu numele, două tabere bine distincte, clar despărțite. Să știm pe cine trebuie să zdrobim. De-o parte ziaristii, alegătorii, opinia publică, într-un cuvânt tineretul și toți cei ce-l admiră* (p. 397). Pentru salvarea tronului, altarului și a nobilimii se consideră necesară alcătuirea unei forțe de cinci sute de oameni devotați. Cu alte cuvinte lupta se dă între *libertatea presei și existența noastră ca gentilomi*. Peste cincizeci de ani nu vor mai exista regi în Europa ci numai președinți de republici. Alături de ei vor pieri și preoții și aristocrații. Se exprimă părerea că, fără ajutorul clerului nu se va putea forma în Franța un partid înarmat. Din acest motiv s-a exprimat necesitatea restituirii bunurilor clerului, mai ales ale pădurilor, expropriate de către revoluție. În sprijinul alcătuirii unui partid înarmat s-a spus că pașii făcuți au fost înfăptuiți de Biserică cu ajutorul mișcărilor de rezistență din părțile apusene ale Franței. Se explică că numai clerul, îndrumat de Roma, știe să vorbească oamenilor de rând. Astfel, cincizeci de mii de preoți repetă aceleași cuvinte indicate de mai marii lor, oamenii vor fi mai mișcați decât toate versurile din lume¹⁶.

Julien este însărcinat să ducă un mesaj secret peste Rin. El poposește la un han lângă Metz. La cină, în tentativa de a-l omorî i s-a dat de băut un vin contrafăcut care să-i provoace sufocarea. Prudent, acesta n-a consumat la masă nimic, astfel că în timpul nopții, a recunoscut personajele care au intrat în cameră încercând să caute scrisori. Unul din cei doi era părintele Castanède, șeful poliției congreghației de pe toată granița de nord și noul director al Seminarului din Besançon.

4. Concluzie

Lectura romanului *Roșu și negru* a scos la lumină foarte multe aspecte vehiculate de anticlericali. În primul rând ne este prezentată o Biserică dușmană a culturii, a științei și a progresului: *pentru Biserică Franței adevărații dușmani sunt cărțile*. Apoi se prezintă tentativa de a recupera dimensiunea creștină a Franței, pe

¹⁶ Aluzie la versurile anticlericale ale lui Béranger (1780-1857), în Bercescu, S., *Istoria Literaturii Franceze*, Ed. Științifică, București 1970, pp. 362-364.

baza unei tradiții mai vechi, folosindu-se misiunile populare, unde se amestecă politica și religia, credința și supunerea față de Bourboni. Clerul alege un stil de viață monden și folosește religia pentru a face carieră.

Cititorului zilelor noastre afirmațiile lui Stendhal pot părea superficiale, deoarece posteritatea a fost martoră la realizările culturale ale Bisericii franceze dintre care amintim doar operele nemuritoare cum ar fi Patrologia Migne sau seria Sources Chrétiennes. Romanul, citit însă de milioane de cititori, a contribuit la răspândirea imaginii Bisericii ca instituție ipocrită, dușmană a științei și culturii.

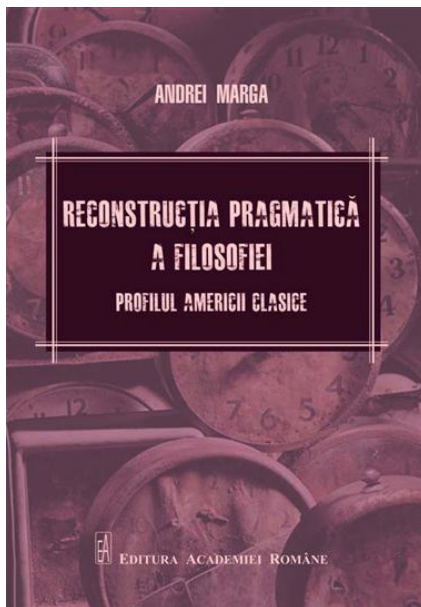
RECENZIE – BOOK REVIEW

Andrei Marga, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei. Profilul Americii clasice*, Editura Academiei Române, 2016

Volumul de față este rezultatul unei cercetări a filosofiei pragmatismului american. După explorarea universului gândirii europene, spiritualitatea iudaică și creștină, China, lucrarea de față ne conduce spre Lumea Nouă, în mod concret spre filosofia clasică americană.

Continental American ne oferă o sinteză originală a tuturor curentelor de gândire europeană, dobândind în cele din urmă originalitatea și nuanța specifică dezvoltării specifice într-un ambient geo-cultural care devine într-adevăr „o lume nouă”. După cum afirmă autorul, deja lectura cărții *The American Mind* (1951) permitea filosofiei europene întâlnirea cu o gândire originală care ajunge la alte soluții pragmatice.

Vorbind despre filosofie contemporană, Andrei Marga afirmă că: *Pragmatismul a făcut din consecințele practice ale propozițiilor și teoriilor în viața oamenilor cheia de boltă a semnificației și a deschis o perspectivă nouă de abordare a cunoașterii, moralei, politicii, societății, lumii* (Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Compania, București, 2014).



Sau, pragmatismul nu a fost o filosofie sumară a descurcării în situații, nu a fost o punere în paranteză a moralei pentru a realiza orice scop, nu a fost o acțiune în detrimentul valorilor, ci cu totul altceva. Acest „cu totul altceva” devine o filosofie propriuzisă, competitivă cu marile curente de gândire ale lumii moderne.

Aflăm astfel că prima contribuție în conturarea filosofiei pragmatice vine prin Woodrow Wilson din încercarea apărării democrației la sfârșitul primului Război Mondial; acesta face o evaluare lucidă și promovează valorile democrației americane, pe care le-a prelungit cu o abordare pragmatică. Al doilea moment important ține de consolidarea constituționalismului în perioada interbelică, în contextul internațional caracterizat de discursuri patriotice sau naționaliste care au atins paroxismul prin dictaturi. O altă etapă din conturarea filosofiei pragmatismului ține de remodelarea societății moderne pe baza programului *New Deal* al lui Franklin D. Roosevelt pentru a se ajunge la reorientarea diplomației

americane de la John Kennedy încoace, în condițiile statutului de supraputere.

După 1989 ne aflăm într-o lume în schimbare accelerată, filosofia pragmatismului fiind puternic marcată de evenimentele politice și de noua geopolitică, de emergența unui alt tip de confruntare în lumea marilor puteri, de internaționalizarea terorismului, de noi confruntări între susținătorii valorilor tradiționale și legiferatorii unui alt tip de umanism, trans-umanism sau chiar al „dezumanizării”.

Andrei Marga, pe baza experienței Americii (conferințe în universități precum Harvard, Princeton, Columbia – New York, Chapel Hill, Riverside, Phoenix-Arizona, Chicago) și a implicării sale în diferite proiecte instituționale, ne oferă o percepere critică a pragmatismului american și un lung șir de studii dedicate unei „reconstrucții practice a filosofiei”, proiect intelectual început la *Woodrow Wilson International Center for Scholars* (Washington D.C.) în anul 1991. Programatic, „reconstrucția practică a filosofiei” este o monografie istorico-filosofică din punctul de vedere al unui pragmatism reflexiv. Astfel ies de sub tipar lucrările *Raționalitate, comunicare, argumentare* (1990) și *Metodologie și argumentare filosofică* (1992). Un alt stagiu în Lumea Nouă, la *National Endowment for Democracy*, din

Washington DC, în 1996, a oferit autorului posibilitatea editării lucrării *Relativismul și consecințele sale* (1998), aprofundarea cercetării cuantificându-se în lucrările *Argumentarea* (2004), și *Întoarcerea la sens și Filosofie pragmatismului reflexiv* (ambele din 2015).

Reconstrucția pragmatică a filosofiei. Profilul Americii clasice încheie reflecțiile dedicate specificului timpului nostru. Este și o expunere a unei construcții filosofice personale, după cum Andrei Marga mărturisește în *Cuvântul înainte* al prezentei lucrări, cu scopul *lămuririi mării probleme a sensului, care condiționează rezolvările ce se pot da în câmpul cunoașterii, al acțiunilor și al valorilor*.

Actualizarea textelor publicate deja cu diferite prilejuri, noile informații oferite cititorului, ne conduce, în lucrarea de față, spre cunoașterea scrierilor de bază ale pragmatismului, dar și spre cunoașterea tendințelor recente din cadrul acestui tip de filosofie, atât din Statele Unite ale Americii, cât și din Europa.

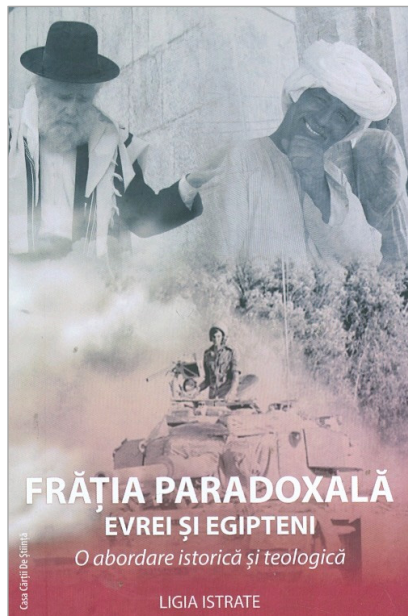
ALEXANDRU BUZALIC

RECENZIE – BOOK REVIEW

Ligia Istrate, *Frăția paradoxală – evrei și egipteni. O abordare istorică și teologică*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2016, 364 p.

După lucrarea de debut, *Nașterea poporului evreu: o promisiune divină*, publicată în 2010, Ligia Istrate revine, păstrând opțiunea tematică, cu un al doilea proiect editorial demn de atenție, cartea *Frăția paradoxală – evrei și egipteni. O abordare istorică și teologică*, apărută anul trecut la editura clujeană Casa Cărții de Știință. Inițial, această carte a fost o teză de doctorat susținută în anul 2013 la Universitatea Babeș-Bolyai, sub coordonarea profesorilor Ladislau Gyemant și Ioan Bolovan. Apariția acestei cărți este binevenită, în istoriografia și în dezbaterile culturale românească de astăzi, în condițiile în care dispunem de relativ puține abordări de această factură.

În structura cărții găsim pentru început o introducere lămuritoare, în care remarcăm, între altele, în cuprinsul celei de a treia secțiuni, efortul autoarei de a explica ideile și mai ales conceptele specifice pentru cercetarea propusă. În continuare, avem două părți mari, împărțite în capitole și subcapitole. Prima parte se referă la *Istoria relației dintre evrei și egipteni din*



Antichitate până în perioada modernă. În această parte a lucrării, autoarea prezintă, la început, considerații istoriografice, apoi pe întinderea a patru capitole, sintetizează două milenii de istorie a relațiilor dintre evrei și egipteni, o retrospectivă istorică organizată după cum urmează: *Între Biblie și istorie, evrei și egipteni în Antichitate* (cap. 2), *Diaspora evreiască din Egiptul antic* (cap. 3), *Perioada arabă. De la Muhammad la mameluci* (cap. 4), *Perioada otomană* (cap. 5). Partea a doua a cărții se intitulează:

Contemporaneitatea ca punct terminus al relației ciclice și ne propune, pe parcursul a patru capitole, aspecte consistente ale istorie contemporane a celor două popoare precum și a relațiilor dintre ele: *Fii Egiptului* (cap. 1), *Qantara Vest* (cap. 2), *Relația Egipt-Israel după dizolvarea comunității evreiești din Egipt* (cap. 3), *Egiptul: cadru de lucru pentru pacea în Orientul mijlociu. Supra-realismul „istoric”* (cap. 4). Lucrarea se încheie cu *Concluzii, Index de cuvinte și Bibliografie*.

Pe întinderea celor 364 de pagini, Ligia Istrate ne oferă o lucrare meritorie, o contribuție cu numeroase „puncte tari”, pe care dorim să le semnalăm în cele ce urmează. În primul rând, această carte umple în gol: oferă o contribuție documentară masivă pe o temă prea puțin frecventată în istoriografia românească. Mai mult decât atât, avem de-a face cu o temă de actualitate dacă ținem seama de evoluțiile din Orientul apropiat și mijlociu, în ultimul deceniu, cel puțin, care au redimensionat atât de substanțial dinamica relațiilor internaționale. În această ordine de idei, meritul autoarei este acela de a fi reușit să sintetizeze o literatură internațională vastă și consistentă, apărută în limba engleză, și să o integreze în țesutul argumentativ al lucrării. Având în vedere această bază informațională bogată pe care se sprijină, cartea poate servi drept compendiu sau manual pe teme de istoria și civilizația Orientului apropiat, atât pentru cititorul avizat cât și, mai ales, pentru publicul larg.

Este de remarcat, în al doilea rând, interpretarea asumată de autoare, maniera echidistantă și echilibrată în care se poziționează când scrie despre subiecte delicate, faptul că pune accent pe elementele comune din istoria și cultura celor două popoare, elemente pe care se pot construi punți, cicatriza răni și depăși traumele cauzate de adversitate și de ură. Nu este deloc lipsit de semnificație acest aspect dacă ținem seama de conținutul mare de controversă și conflictualitate pe care îl are subiectul: comunita-

tea evreiască, trăitoare de milenii în Egipt, fost constrânsă să-l abandoneze, iar raporturile dintre cele două state, Egipt și Israel, au cunoscut pe parcursul secolului XX faze de război deschis. Nu în ultimul rând, în contextul în care o serie de țări, de mică sau mai mare anvergură și greutate în peisajul relațiilor internaționale, s-au implicat în raporturile interstatale din zonă, autoarea prezintă informații privind participarea României comuniste la dinamica relațiilor internaționale din această parte a lumii.

Deși conține o încărcătură evenimentțială și factologică amplă, cartea nu se limitează la acest nivel, autoarea demonstrând că s-a familiarizat, pe lângă aspecte de istoria politică și a relațiilor internaționale, și cu religia și civilizația celor două popoare. Autoarea a dovedit deschidere de orizont și disponibilitate în a chestiona din mai multe perspective tema de cercetare aleasă. Din aceste rațiuni, considerăm că lucrarea își poate găsi utilitatea nu numai printre istorici, ea poate fi deopotrivă de folos teologilor și antropologilor, și nu în ultimul rând jurnaliștilor și diplomaților. În persoana Ligiei Istrate avem de-a face cu un cercetător tânăr, dar pe deplin format sub raportul instrumentarului și al metodologiei de studiu, cu o evoluție care se anunță promițătoare. Sperăm și îi dorim să confirme aceste așteptări!

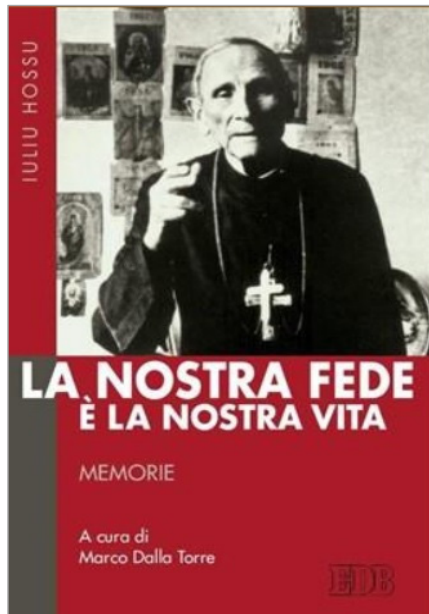
ION CÂRJA

RECENZIE – BOOK REVIEW

Iuliu Hossu, *La nostra fede è la nostra vita. Memorie*, ediție îngrijită de Marco Dalla Torre. Traducere în limba italiană de Giuseppe Munarini, Cristian Florin Sabău și Ioan Mărginean-Cociș. Note la ediția italiană de Giuseppe Munarini, Editura Dehoniane, colecția „Fede e storia”/„Credință și istorie”, 519 p.

Dacă în anul 2003 vedeau lumina tiparului, la editura Viața Creștină din Cluj-Napoca, în îngrijirea părintelui Silvestru Augustin Prunduș, memoriile celui dintâi arhiepiscop catolic român înălțat la demnitatea de cardinal, Iuliu Hossu, intitulate *Credința noastră este viața noastră. Memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*, o lucrare de referință pentru identitatea greco-catolică și deopotrivă pentru dimensiunea mărturisirii celor care au traversat universul concentraționar comunist din România, 13 ani mai târziu, în 2016, la prestigioasa editură Dehoniane din Bologna, înregistrăm apariția celei de a doua ediții, de data aceasta în traducere italiană.

Ediția italiană a acestei cărți este rezultatul unui efort colectiv în care regăsim deopotrivă „truditori” români și italieni, astfel în calitate de îngrijitor de ediție semnează Marco Dalla Torre, de traducere s-au ocupat Giuseppe Munarini, Cristian Florin Sabău și Ioan Mărginean-Cociș, iar aparatul critic a



fost realizat de același Giuseppe Munarini, unul din principali artizani ai acestui proiect intelectual și editorial.

Structura volumului a fost adaptată la contextul editorial care a făcut posibilă apariția lui și la faptul că se adresează unui public de limbă italiană. Cartea se deschide, astfel, cu o prefață semnată de PS Florentin Crihălmeanu, episcop greco-catolic de Cluj-Gherla, cu titlul *Un testament spiritual, o mărturie de credință și un model de urmat: Memoriile*

păstorului nostru, cardinalul Iuliu Hossu. Urmează o secțiune scurtă ce conține informații despre autor, astfel este prezentată succint și sumar biografia episcopului Iuliu Hossu, urmată de scurte considerații biografice despre frații viitorului cardinal, care s-au dovedit solidari cu acesta în asumarea prigoanei și a persecuțiilor inițiate și instrumentate de regimul comunist după 1948. În continuare, avem o *Notă la ediția italiană*, semnată de Marco Dalla Torre, Giuseppe

Munarini și Cristian Florin Sabău – o secțiune deosebit de utilă pentru cititorul italian al volumului, în condițiile în care prezintă date privind redactarea textului memorialistic de către Iuliu Hossu, considerații privind întocmirea traducerii și în final, mulțumiri, o listă lungă de persoane care au colaborat într-un fel sau altul cu îngrijitorii prezentei ediții. Urmează memoriile propriu-zise, cele trei caiete redactate de Iuliu Hossu în timpul „domiciliului obligatoriu”, traduse după ediția românească, repartizate după trei încadrări cronologice: 1947-1950, 1950-1955, 1956-1961. Volumul se încheie cu o secțiune de anexe, două la număr: un prim material intitulat *Cardinalul cu pelerină din piele de oaie*, care reproduce, selectiv, în versiune italiană, un text mai lung al părintelui Prunduș, realizatorii ediției de față redând numai pasajele care se referă la circumstanțele în care a fost numit primul cardinal român. A doua secțiune a anexelor cuprinde o listă lungă de biografii, de dimensiuni variabile, ale principalelor personaje care apar în memoriile rămase de la episcopul-cardinal. Această secțiune este semnată de Giuseppe Munarini și reprezintă rezultatul unei intenții absolut benefice a editorilor, de a face volumul cât mai inteligibil cu putință pentru publicul italian, prin punerea la dispoziție a unor biografii esențializate a persoanelor cu un grad mai mare de recurență și de relevanță din cuprinsul textului memorialistic.

Nu ne-am propus o prezentare pe larg a acestei cărți pentru publicul din România, deoarece acesta are la dispoziție ediția românească a memoriilor rămase de la cardinalul Hossu; dorim, în schimb, să exprimăm câteva gânduri în legătură cu ceea ce este, în mod evident, un eveniment editorial remarcabil, traducerea în limba italiană a însemnărilor memorialistice redactate de una din cele mai

ilustre figuri ale universului concentraționar din România comunistă, primul arhiepiscop român investit în demnitatea de cardinal.

Astfel, trebuie spus mai întâi că publicarea în limba italiană a memoriilor cardinalului Hossu nu este primul demers editorial de acest fel. Introducerea acestor mărturii ale clerului superior greco-catolic, care a traversat calvarul închisorilor comuniste, într-un circuit cultural-lingvistic mai larg, care să le facă accesibile și publicului de limbă italiană a început prin publicarea în limba italiană, în anul 2013, a memoriilor arhiepiscopului de Lugoj Ioan Ploscaru, apărute inițial în limba română, sub forma a două ediții, în anii 1993 și 1994, la editura Signata din Timișoara. Ediția italiană a memoriilor episcopului Ploscaru, intitulată *Catene e terrore. Un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania*, a văzut lumina tiparului la aceeași editură Dehoniane din Bologna, în 2013, în îngrijirea lui Marco Dalla Torre, traducerea din limba română fiind realizată de Mariana Ghergu și Giuseppe Munarini.

Avem de-a face cu un demers absolut lăudabil, prin care unui public occidental, așa cum este și cel din Italia, i se pun la dispoziție, prin intermediul traducerilor, mărturiile ale experiențelor traumatizante din „iarna totalitară” a comunismului românesc. Traducerea acestor elaborate memorialistice rămase de la Ploscaru și Hossu și difuzarea lor în Italia, nu este străină de configurația pe care a căpătat-o Biserica greco-catolică românească după 1990. După reactivarea ei, odată cu prăbușirea totalitarismului în România, Biserica Română Unită a ajuns, alături de Biserica Ortodoxă, să fie și o Biserică a diasporei românești, în noile condiții generate de migrarea forței de muncă din Estul fost comunist spre Occidentul european. În acest fel, au luat naștere parohii greco-catolice românești și

În Italia, ca urmare a stabilirii aici a numeroși credincioși veniți din zona Transilvaniei. În noul context de viață, al diasporei, românii uniți au adus elementele definitorii ale propriei identități ecleziale, între care și experiența închisorilor comuniste. Pentru promovarea acestei experiențe în Italia, la nivelul coreligionarilor de rit latin și nu numai, s-au preocupat în mod deosebit membri ai clerului greco-catolic român care activează în peninsula, precum Vasile Barbolovici, Ioan Mărginean-Cociș, Cristian Florin Sabău, implicați de altfel și în munca de editare a lucrării care face obiectul prezentei recenzii. Au fost alese spre a fi traduse și propuse unui public și unui circuit cultural și spiritual mai larg, de limbă italiană, memorii ale episcopilor martiri, deoarece acestea sunt mărturii reprezentative ale comunității greco-catolice care a traversat gulagul comunist din România.

Pe lângă această componentă confesională, faptul că reprezintă experiența traumatică a unei Biserici interzise în anii regimului comunist, memorialistica greco-catolică ajunsă sub forma traducerilor la publicul italian, conține un mesaj în plus: este o mărturie a „celeilalte Europe”, a unei alterități care a fost Europa orientală aflată în perioada 1948-1989 în spatele „cortinei de fier”, în raport cu modelul cultural-societal de expresie occidentală. Este o mărturie privind adevărata față a comunismului, „socialismul real”, cum a fost el numit cu o expresie încetățenită în istoriografia italiană, o mărturie de natură să genereze luciditate și realism în percepția occidentală a totalitarismelor comuniste din Europa central-răsăriteană a secolului XX.

ION CÂRJA

RECENZIE – BOOK REVIEW

**Alexandru Buzalic, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, ebook 2016.
(ISBN 978-973-595-989-0), 211 p.**

Problemele recente apărute în spațiul european occidental cu privire la migrație și nevoia unui răspuns european la migrația ilegală sunt factori determinanți ce au înlesnit reevaluarea experienței religioase ce stă la baza tuturor culturilor. Domnul Alexandru Buzalic se așază pe acest teren fertil, oferind pe de o parte o analiză complexă a fenomenului religios, căutând pe de altă parte un răspuns adecvat care să satisfacă noile nevoi determinate de migrațiile recente. În prefața semnată de P.S.

Dr. Virgil Bercea găsim o sinteză ce confirmă atât actualitatea temei alese de domnul Buzalic, cât și răspunsul la problemele tratate: „Cultura Europei de azi, supusă uzurii secularizării și desacralizării, are șansa de a-și regăsi spiritul viu, acum anchilozat în materialismul și hedonismul societății de consum” (p.9) iar prin drama refugiaților, „creștinismul european este scos din inerție și este chemat să redevină misionar” (p.9). În concepția autorului, religia nu este doar „actul fondator al culturii” (p.12) ci și un tezaur care poartă „în sine un limbaj universal care trebuie descifrat și promovat într-o conviețuire pașnică”. (14)



Lucrearea domnului Alexandru Buzalic are ca obiect de cercetare evoluția istorică a religiei. O atenție deosebită este dedicată migrației. Hermeneutica este calea metodologică aleasă de autor pentru a reflecta atât raportul dintre migrație și religie cât și procesul de aculturație ce rezultă din acest raport.

Interpretarea fenomenului religios, privit din prisma evoluției istorice, are rolul de a surprinde, pe de o parte „esența” lui *homo religiosus* și, pe de altă parte, „mecanismele și mesajul transistoric” ale omului religios. Temeiul acestei perspective metodologice reiese din următoarele afirmații: „Experiența religioasă a fost principalul factor în construirea unei concepții despre lume (*Weltanschauung*) în care să fie integrate toate cunoștințele obiective despre lume accesibile într-un moment istoric concret și mesajul sacru care dă sens și asigură perenitatea metaistorică necesară continuității spiritului uman dincolo de limitările existenței istorice”. (17) Autorul întărește această perspectivă afirmând că „în lipsa unui *Weltanschauung* care integrează realitatea văzută și nevăzută a lumii se ajunge

la o percepție schizoidă asupra istoriei, culturii și la o alienarea a individului față de liantul spiritual-cultural care reprezintă (simbolic, însă în sens sacramental) întreaga omenire sub aspectul ei transistoric”. (18)

Cu ajutorul analizei pluridisciplinare, domnul Buzalic încearcă să reevalueze sacrul și sensul religios al omului cu scopul de a crea o nouă bază pentru o conviețuire pașnică în Europa „post-seculară”.

Opera se adresează în primul rând specialiștilor în teologie dar oferă și publicului larg noțiuni clare despre fenomenul religios și despre migrație.

În *Începuturile*, capitol care pregătește debutul lui *homo religiosus* (cap.2), autorul face o distincție netă între hominizare ca proces de transformare psihofiziologică a hominizilor și umanizare. „Într-un moment unic din trecutul istoriei naturale s-a petrecut »ceva« care a marcat un salt calitativ și în același timp începutul istoriei omenirii” (p. 29). Umanizarea, continuă autorul „marchează intrarea spiritului în istorie” (p. 29). Umanizarea coincide cu apariția gândirii reflexive și a *percepției sacrului* „trăsături unice și definitorii numai pentru om, care vor genera o viață psihică complexă și un comportament social specific numai omului” (p.26).

În al doilea capitol al cărții, *Migrație și religie*, domnul Buzalic identifică în itinerarul antropogenezei o caracteristică esențială a omului: „omul »este« *homo religiosus* (33). Religia, mai precis experiența sacrului transformă omul într-o ființă capabilă să mărturisească experiența divinului în istorie. Istoric, credința într-o viață de apoi este mărturisită de „grija pentru trupul răposaților”. Acest fenomen atestat istoric, din perspectiva domnului Buzalic, „ne arată că omul este văzut ca un »templu« material care adăpos-

tește temporar un element spiritual metais-toric”. (34) Antropogeneza, relevă autorul, „ajunge la desăvârșire atunci când, pentru prima oară, o entitate biologică care anatomic are toate trăsăturile omului modern devine capabilă de Dumnezeu, citind în materie semnele sacrului, primind un »suflu« spiritual care îl ridică din rândul ființelor vii, pur biologice”. (36) Omul care experimentează sacrul „prin migrație pune bazele unor centre culturale care au evoluat autonom în direcția diversificării formelor de expresie artistică sau religioasă”. (44)

În cel de-al treilea capitol *De la religie la religii*, autorul tratează aceste fenomene. Practica religioasă produce pe de o parte o modificare a comportamentului și pe de altă parte „mutații de ordin psihologic”; mai precis este vorba de legătura omului cu transcendentul. Prin urmare, omul *homo religiosus* „este moștenitorul unui bagaj cultural și spiritual pe care îl poartă cu sine din generație în generație, migrațiile contribuind la dinamismul evoluției spiritului uman”. (48) Religia pe de o parte și migrația pe de altă parte constituie „materia primă” care declanșează evoluția spirituală a omului în istorie. De aici probabil și alegerea titlului lucrării *Migrație și religie*.

În al patrulea capitol, *Migrație și sedentarizare*, autorul face o sinteză a trăsăturilor religiei de la începutul fenomenului uman până la debutul omului istoric. Mărturiile acestui debut se găsesc bine configurate în tradiția iudaică a monoteismului.

În al cincilea capitol, *De la mitologie comparată la teologie*, domnul Buzalic adâncește privirea asupra permanenței sacrului în istorie. Osatura argumentativă a domnului Buzalic se sprijină pe ipoteza cercetătorului Mircea Eliade cu privire la apariția și permanența istorică a faptelor religioase. Mai pre-

cis, este vorba de acea manifestare a sacralului (*hierofania*) ce constituie experiența fundamentală a lui *homo religiosus*. Celebră rămâne distincția eliadiană dintre timpul profan (continuu și liniar) și timpul sacru (care întemeiază și conferă structură lumii) al sărbătorilor și riturilor, distincție ce oferă autorului ocazia de a vorbi de un mesaj transistoric al experienței sacralului ce trece dincolo de învelișul categorial și de repererele cronologice ale faptelor religioase.

În epoca contemporană, permanența sacralului este legitimată de următoarea ipoteză: astăzi, omul areligios perpetuează în mod inconștient și într-o formă degradată practici cu origine și semnificație religioase. Domnul Buzalic propune teologiei fundamentale contemporane modelul antropologic oferit de *homo religiosus*. Astfel, autorul obține o nouă poziție hermeneutică, iar teologia îi oferă o „viziune »din interiorul fenomenului religios« care constituie un remediu împotriva opacității vestigiilor arheologice” (101).

În paginile următoare ale capitolului, domnul Alexandru Buzalic oferă un exemplu de analiză atentă a textelor biblice (*Geneza*, cap. 11.-12.), scoțând în evidență, pe de o parte, trecerea de la istoria străveche a omenirii la perioada istorică și evidențiind, pe de altă parte, binomul *religie-migrație* și procesul de aculturație.

În al șaselea capitol, *Mecanismele aculturației*, după enumerarea mai multor tipuri de aculturație întâlnite de-a lungul istoriei (*forțată, spontană, planificată*), autorul abordează procesul de aculturație din perspectiva misiologică a *inculturației*. Acest termen, *inculturație* (ce nu apare în DEX) a fost definit de Papa Ioan Paul al II-lea în Enciclica *Slavorum Apostoli* și anume ca: *întrupare a Evangheliei în culturile autohtone și în același timp introducerea acestor culturi în viața Bisericii*.

Creștinismul, afirmă domnul Buzalic „are nevoie de a încultura valorile sale în cultura și identitatea europeană de azi și de a ajuta în procesul aculturației populațiilor venite din spații geoculturale diferite, în spiritul dialogului pașnic și al afirmării identităților specifice în esența dinamismului fenomenului uman” (123-124).

În al șaptelea capitol *Pluralism cultural și conviețuire*, domnul Buzalic analizează dintr-o perspectivă proprie secularismul european. Autorul, confruntându-se cu statul civil de tip european secularizat și privind la „realitatea” din interiorul tradiției creștine, pleacă de la convingerea că religia și pastorația pot, pe de o parte să răspundă la problemele aculturației și pe de altă parte să ajute la o integrare „pozitivă” a imigranților în populația gazdă.

Cu privire la *Migrația azi* (cap. 8), autorul pledează pentru o reînțoarcere a religiei în discursul cultural contemporan ca soluție la criza generată de valorile migratoare în spațiul european. După o privire critică asupra rezultatelor secularismului european – de exemplu identitatea formală oferită de administrațiile statelor europene nu este suficientă în salvagardarea unei conviețuiri pașnice, – domnul Buzalic pledează pentru o reinterpretare a fenomenului religios în ansamblu: „Pentru *homo religiosus*, religia și religiozitatea nu generează frământări sociale și crize, ci tocmai denaturarea discursului religios și absența unei religiozități care să ofere unui spațiu cultural acele reperi metaistorice care permit individului o integrare pleneră este cauza »îmbolnăvirii« unei civilizații. În cele din urmă, Dumnezeu este răspunsul”. (p. 156)

În cel de-al nouălea capitol *Migrație și religie-prognoze*, autorul vorbește de o Europă care traversează o nouă fază de tran-

ziție, iar în această nouă fază istorică, creștinismul trebuie să-și fructifice șansa. Creștinismul, continuă autorul, „având un rol important în inculturarea valorilor autohtone și în coagularea viitorului substrat cultural”. (176) Pluralismul religios și cultural cu care se confruntă Europa „este o șansă pentru Biserica creștină de a renaște și a-și împlini misiunea”. (177) „Religia este unica soluție pentru ca omul, *homo religiosus*, să se regăsească pe sine în plenitudinea umanității sale și cel mai important element culturo-genetic care poate configura imaginea unei umanități ajunsă în stadiul deplinei globalizări, o unitate în diversitate”. (177)

În cel de-al zecelea capitol, *Creștinismul și teologia dialogului*, domnul Buzalic propune elaborarea unei „antropologii inte-

grale” care să ofere o înțelegere a omului „ca *homo religiosus* în continuitatea fenomenului religios din perspectiva capacității percepției sacralului”, (185) pentru ca ulterior să devină „o bază a dialogului între toate religiile lumii”. (185)

Lucrarea Domnului Buzalic dovedește o cunoaștere temeinică a temei tratate, iar analiza atentă a fenomenului religios poate deveni o platformă viabilă cu privire la dialogul interreligios.

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA