



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEŞ-BOLYAI



# THEOLOGIA CATHOLICA

---

1/2010

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”**  
**THEOLOGIA CATHOLICA**  
**1**

---

**Biroul editorial:** str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264–599579

---

**SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT**

- 3 Ernst Christoph SUTTNER**  
Ein Umsturz in der Ekklesiologie des 18. Jahrhunderts, der Lateiner und Griechen zu zwei Konfessionen machte, welche sich gegenseitig des Irrtums im Glauben beschuldigen und sich seither „Katholiken” bzw. „Orthodoxe” nennen • *An overthrow in the ecclesiology of the 18th century, which made the Latins and Greeks to two different confessions which accused each other of error in faith and named themselves „Catholics” and „Orthodox” respectively*
- 19 Andreea MĂRZA**  
Cartea în scrisorile lui Enea Silvio Piccolomini și Marsilio Ficino • *Le livre dans les lettres de Enea Silvio Piccolomini et Marsilio Ficino*
- 31 Eraldo CACCHIONE, S.J.**  
The Catholic Theology of Education of Orestes A. Brownson • *La teologia cattolica dell'educazione di Orestes Brownson*
- 65 Alfred DARMANIN, S.J.**  
Leadership in Organizations and Christian Faith • *Le leadership dans les organisations et la foi chrétienne*
- 71 Alexis DIMCEV**  
Omul, creatură a lui Dumnezeu, între etica teonomă și o lume secularizată • *L'homme, créature de Dieu, entre l'éthique théonome et un monde sécularisé*
- 99 Cristian BIRU**  
La contemplation, finalité ultime de la personne humaine • *Contemplation, the final goal of human person*
- 117 Scurte referințe despre autori**
- 121 Prescurtări bibliografice/ Abbreviations / Abkürzungen**



**EIN UMSTURZ IN DER EKKLESIOLOGIE DES  
18. JAHRHUNDERTS, DER LATEINER UND GRIECHEN ZU  
ZWEI KONFESSIONEN MACHTE, WELCHE SICH GEGENSEITIG  
DES IRRTUMS IM GLAUBEN BESCHULDIGEN UND SICH  
SEITHER „KATHOLIKEN“ BZW. „ORTHODOXE“ NENNEN**

**Ernst Christoph SUTTNER**

**ABSTRACT:** An upheaval in the ecclesiology of the 18th century, which turned the Latins and Greeks into two different confessions accusing each other of error in faith and naming themselves „Catholics“ and „Orthodox“ respectively. At the council of Ferrara – Florence (1438–9), the Western and Eastern Churches, although formally separated, mutually respected their ecclesiastic dignity, and accepted that the unity of the Church can exist through diversity of tradition. This perspective has changed in time, especially after the council of Trient (1545–63). By clarifying its dogma towards the Protestant theology, Catholicism conceived ecclesiastic unity as uniformity and considered – in strong opposition with the Florentine opinion – any community outside the Roman obedience as heretic or suspect of heresy. In the same period, the Greek Church under Ottoman rule reached a period of stability, after the difficulties of the time of Kyrillos Lukaris (1572–1638) and due to the decline of the Empire. It was the moment when she could revise her theology and the result was the conception that the Orthodox Church is the only keeper of the unaltered treasure of the Revelation. Those two positions are best reflected in two documents of the period: the 1729 decree of the Congregation for the Propagation of the Faith and the synodal decision of the Constantinopolitan Patriarchy of 1755. These documents are based on the ecclesiology of the respective Churches and deny both the ecclesiality of the other and the capability of validly administrating the Sacraments. From these points of view, the possibility for each of the two great Christian Churches to assure the salvation of their members seems to be obliterated. Some of these difficulties are still to be overcome.

**KEYWORDS:** Church unity, Council of Florence, Council of Trient, Catholic ecclesiology, Orthodox ecclesiology, recognition of Sacraments.

Beim Florentinum hielten die Konzilsväter der Lateiner und der Griechen noch über die Scheidelinie des Schismas hinweg Ausschau nach theologischen Sichtweisen, die, vom Heiligen Geist getragen, „den jeweils anderen“ Einsichten in gewisse Aspekte der heiligen Wahrheit erlaubten, die ihrer eigenen Kirche nicht oder nur annähernd

gewährt worden waren.<sup>1</sup> Folglich hielten sie das, was auf der anderen Seite unter Führung durch Gottes Geist herangewachsen war, für genau so wertvoll und heilig wie die Einsichten, die ihre eigene Kirche hatte erlangen dürfen. Obwohl es seit Jahrhunderten vielerlei wechselseitige Anfeindungen und Anschuldigungen betreffs Irrtums im Glauben gegeben hatte, bekannten sich die Konzilsväter zu der Einsicht, dass die Fülle der heiligen Wahrheit das überragt, was in ihrer eigenen Tradition hatte erfasst werden dürfen. Wie die frühe Kirche anerkannten auch sie, dass Gottes Geist es erlaubt, von verschiedenen Kulturen her auf das göttliche Geheimnis zu blicken,<sup>2</sup> und den gegenteiligen Tendenzen zu Trotz ging ihnen auf, dass es den Kirchen nicht obliegen kann, die Einsichten der Einzelkirchen aneinander zu messen; dass es unerhört wäre, alles Fremde nur deswegen zu verwerfen, weil es fremd ist; dass die Gesamtkirche vielmehr die Einsichten der einzelnen Kirchen zusammentragen und daraus sozusagen eine Erkenntnissumme erstreben soll. Doch leider trugen sie die Einsicht, zu der sie bei langen Gesprächen in der Konzilsaula gefunden hatten, nicht klar genug in ihre Heimatkirchen zurück. Deren geistliches Leben wurde davon nicht hinreichend geprägt, als dass es auch dort zur Rezeption der Erkenntnis des Konzils hätte kommen können. Vielmehr blieb man in ihnen verschlossen für die Einsicht, dass Einheit in der heiligen Wahrheit keine Einheitlichkeit erfordert; dass vielmehr auch bei Kircheneinheit eine gewisse Vielfalt beim Lehren erlaubt bleibt. Im Lauf der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte eskalierte schließlich der Mangel an Bereitschaft, Vielfalt gelten zu lassen, mehr und mehr, und im 18. Jahrhundert war es so weit, dass eine jede Seite meinte, das Maß der Rechtgläubigkeit bei sich selber suchen zu dürfen und die anderen, eben deswegen, weil sie anders waren, als irrgläubig abqualifizieren zu dürfen. Lateiner und Griechen, die seit langem schon zueinander im Schisma standen, aber sich gegenseitig immer noch als Kirche anerkannten, begannen jetzt, die Kirchlichkeit der anderen Seite in Zweifel zu ziehen. Sie verstehen sich seither als zwei klar voneinander abgehobene Konfessionen, nennen sich „Katholiken“ bzw. „Orthodoxe“, und als solche beanspruchen sie seither, alleine die Kirche Christi zu sein; der anderen Seite bestreiten sie sogar, zum Dienst am Heil der Seelen bevollmächtigt zu sein.

<sup>1</sup> Genau so handelte wieder das 2. Vatikanische Konzil. Es stellte in: *Unitatis redintegratio* 14, fest: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten“. Auch bezeichnete es das Konzil in Art. 17 für segensreich, dass von der Kirche „bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet wurden“, und es legte dar, „dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden“, so dass „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als einer Gegensätzlichkeit“ zu sprechen ist.

<sup>2</sup> Eine recht knappe Übersicht zur Verschiedenheit in der alten Kirche und zu deren Minderung mit Beginn des Mittelalters findet sich bei N. Rappert (Hrsg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg: Augustinus-Verlag 2003, 106–112.

Bei den Lateinern bildete sich dies Schritt für Schritt heraus, als sie von Freude – vielleicht sogar von wenig christlichem Stolz – erfüllt feststellen konnten, dass sich ihre Kirche dank dem Tridentinum der Gefährdungen durch Renaissance und Reformation hatte erwehren können. In wachsender Dankbarkeit für die Führung durch den Heiligen Geist, die ihrer Kirche gewährt ist, verloren sie in der Folgezeit die gebührende Hochachtung vor den Gaben, die derselbe Heilige Geist außerhalb der römischen Kirche verteilte. Über die schrittweise Vereinheitlichung des kirchlichen Lebens der lateinischen Christenheit nach dem Tridentinum schreibt Hubert Jedin: „... *eine* Bibel, die Vulgata, *eine* Liturgie, die römische, *ein* Gesetzbuch garantierten [von nun an] die Einheit, ja schufen eine weit größere Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens, als sie je in der vortridentinischen Kirche bestanden hatte“.<sup>3</sup> Dankbar für die Führung, die der eigenen Kirche vom Heiligen Geist verliehen war, vergaß man die Offenheit der alten Kirche für andere Sichtweisen und schränkte sich ein auf die der eigenen Gemeinschaft gewährte Einsicht in die Mysterien des Evangeliums. Insbesondere seit Anbruch des 18. Jahrhunderts versteiften sich die Lateiner auf die Überzeugung, dass alle, die vom Heiligen Geist geleitet werden, in den entscheidenden Dingen jene kirchliche Praxis, jene Frömmigkeit und jene theologischen Lehrmeinungen aufzuweisen hätten, die in ihrer Kirche vertreten wurden; im Besonderen ging es ihnen dabei darum, dass dem Führungsanspruch des römischen Pontifex die von ihnen für erforderlich gehaltene Obödienz als dem sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden erwiesen werde. Was anders war als das, was ihre lateinische Kirche lehrte und tat, galt ihnen als irrgläubig oder stand bei ihnen zumindest im Verdacht, es zu sein. Denn um jener heiß ersehnten Einheitlichkeit willen, die sie nunmehr für eine Vorbedingung der Kircheneinheit hielten, wollten sie nur mehr ihre eigene Sichtweise zulassen, und ihre eigenen Frömmigkeitswege hielten sie für allgemein gültig. In Christen hingegen, die anders über das Glaubenserbe redeten und ein anderes Kirchenleben pflegten als sie selber, sahen sie nur mehr „Häretiker und Schismatiker“. Wenn immer andere in Fragen des heiligen Glaubens etwas anderes sagten oder taten als sie selber, meinten sie, dies geschähe deswegen, weil der auf Seiten der Lateiner erkannten Wahrheit von ihnen nicht zugestimmt werde. Denn sie verwechselten ihre herkömmlichen katechetischen Formeln mit dem heiligen Glauben, und sie meinten, nur nach Bekehrung der Andersdenkenden zu der ihnen vertrauten Theologie und Kirchenordnung könne es Glaubens- und Kircheneinheit geben.

In der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, als die Glanzzeit des osmanischen Reiches vorbei war, konnten in ihm die Griechen ihre Position stärken. Dabei bildete sich eine neue Elite heraus: die so genannten Phanarioten (= eine Geldadelsschicht, die sich aus vielen Volksstämmen griechischen Glaubens rekrutierte). Sie war um den Patriarchen von Konstantinopel gruppiert<sup>4</sup> und bediente sich der (neu-)griechischen Umgangssprache. Wichtige von ihren Vertretern übernahmen – ohne zum Islam konvertiert zu haben –

<sup>3</sup> Das Zitat ist entnommen aus Jedins Beitrag: Persönlichkeiten und Werk der Reformpäpste von Pius V. bis Clemens VIII, in dem von ihm herausgegebenen *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. IV, Freiburg: Herder Verlag 1985, 522 ff.

<sup>4</sup> Dieser hatte seinen Sitz im Konstantinopeler Stadtteil Phanar; daher der Name „Phanarioten“ für die neue Elite.

sogar politische Verantwortlichkeiten im osmanischen Staat. Um die neue Position zu festigen, mussten die Phanarioten auf einen gehobenen kulturellen Standard bedacht sein, denn nur ein solcher hielt das Interesse des Sultans an ihnen wach. Unter Protektion durch den Jerusalemer Patriarchen, dessen Patriarchat damals seine wirtschaftliche Basis in Südosteuropa hatte, wurde im letzten Drittel des Jahrhunderts ein neues griechisches Schulwesen geschaffen. In Zusammenhang mit ihm erneuerte der Jerusalemer Patriarch Dositheos nach den Wirren, die es um Kyrill Lukaris und seine Gesinnungsgenossen in der Kirche von Konstantinopel gegeben hatte, die Theologie der griechischen Kirchen. Dabei verschaffte er auch bei den Griechen dem Wunsch auf Einheitlichkeit in der Theologie Geltung.<sup>5</sup> Konfessionelle Enge, wie sie charakteristisch wurde für die nachtridentinische Theologie der Latiner, kennzeichnet ebenso die neue Theologie der Griechen. Insbesondere stellte man von nun an mit aller Deutlichkeit heraus, dass der Herr selber das Haupt der Kirche ist und dass kein Platz bestehe für einen ersten Bischof, der echte Verantwortung trüge<sup>6</sup>; nur noch die Berufung auf die Autorität der sieben ökumenischen Konzilien wollten sie erlauben. Ein Vergleich der Auffassungen Petr Mogilas und des Patriarchen Dositheos von den theologischen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern beleuchtet den Wandel bei den Griechen, der gegen Ende des 17. Jahrhunderts eingetreten war. Noch 1644 hatte Petr Mogila in einem Memorandum nach Rom geschrieben, dass die Unterschiede im kirchlichen Leben zwischen der römischen Kirche und seiner eigenen nichtunierten Kirche keine Differenz im Glauben ausmachen. Im Gegensatz dazu befanden Patriarch Dositheos und seine theologischen Freunde am Ende desselben Jahrhunderts, dass die Unterschiede in den Lehrbüchern der Griechen und der Lateiner sehr wohl Glaubensgegensätze seien.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Lateiner und Griechen kamen in nachtridentinischer Zeit dazu, es schlechterdings für verurteilenswert zu halten, wenn irgendwelche Christen bezüglich der Glaubensbotschaft anders als in der von ihnen selber bevorzugten Art und Weise nachdachten, redeten oder handelten. Die Zeit hatte begonnen, in der man trachtete, das von der alten Kirche eingeräumte und vom Florentinum noch anerkannte Anrecht der geistgeführten Ortskirchen auf selbständiges, den sozio-kulturellen Bedingungen der Gläubigen angemessenes Lehren und auf eigenständiges Ausgestalten des geistlichen Lebens abzuwürgen.

Von den Bemühungen der Lateiner um Unionen mit griechischen Kirchen in Ost- und Südosteuropa (in Polen und in der Donaumonarchie) war die Siebenbürger

<sup>5</sup> Vgl. das Kapitel Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem bei E. Chr. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg: Institut für Ökumenische Studien 2009, 96–110, mit Referenzen zum neuen Bildungswesen der Griechen, zu den wichtigsten Persönlichkeiten unter den frühen Phanarioten, die das Schulwesen unterstützten, und zum Bemühen des Dositheos um Vereinheitlichung der Theologie.

<sup>6</sup> Dass ihre eigenen Patriarchen ebenfalls übergreifende, echte Verantwortung innerhalb der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirche tragen, fiel ihnen in ihrer Polemik nicht einmal auf.

Kirchenunion die letzte, und wie wir sahen, wirkte sich die neue Ekklesiologie durch Kardinal Kollonitz bei ihr bereits entscheidend aus. Die weiteren Unionsbemühungen der Lateiner des 18. Jahrhunderts bezogen sich hauptsächlich auf den Vorderen Orient, auf das Reich der Osmanen. Neben der theologischen Enge, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts bei Lateinern und Griechen erreicht wurde, wirkte sich darum auf diese auch die religionspolitische Rechtsordnung des osmanischen Reichs aus. Dieses Reich war ein islamischer Staat, und in ihm war der Koran (samt seiner Interpretation) das Gesetz schlechthin.<sup>7</sup> Das geistliche wie das weltliche Leben war dort durch die religiöse Ordnung geregelt. Wer als gläubiger Moslem dem islamischen Recht unterstand, gehörte zum Staatsvolk der Osmanen, war Vollbürger und somit „Türke“. Halbbürger oder Schutzbefohlener konnte sein, wer kein gläubiger Moslem, aber dennoch nicht gesetzlos war, weil er den heiligen Schriften der Juden oder der Christen zustimmte. Er musste seiner jeweiligen Glaubensgemeinschaft angehören, die eine Volksgruppe mit weitgehender Autonomie – fast möchte man sagen: einen Staat im Staate – darstellte, und er musste unter der Jurisdiktion seiner Religionsführer stehen. Denn diesen oblag es, neben ihren geistlichen Aufgaben auch alle zivilrechtlichen Belange der Volksgruppe zu verwalten und die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Künftige Stellungnahmen der Congregatio de Propaganda Fide zu Unionsfragen waren unter den neuen Umständen wesentlich durch die Verhältnisse im Osmanenreich beeinflusst, und weil man an der Kongregation auf Einheitlichkeit bedacht war, wurde das, was ihr für den Nahen Osten gut schien, von ihr alsbald auch für angemessen in Ost- und Südosteuropa gehalten; die Verfügungen ließen sich auch dort recht bald durchsetzen, denn in Polen und in der Donaumonarchie waren es die unierten Kirchen inzwischen gewohnt, von den Nuntiatoren in Warschau bzw. in Wien „helfenden Rat“ zu bekommen. Sie übernahmen die neuen Verfahrensweisen alsbald.

W. de Vries skizziert die Situation, vor der die Missionare aus Rom in Nahen Osten im 18. Jahrhundert standen, folgendermaßen<sup>8</sup>: „Die Gemeinschaften (der Griechen, Jakobiten, Nestorianer, Armenier und Kopten) waren vom türkischen Staat als „Nationen“ (Millet) anerkannt. Sie hatten das Recht der freien Ausübung ihres Kults in ihren Kirchen. Den kirchlichen Autoritäten standen weitgehende Vollmachten auch im bürgerlichen Bereich zu, insbesondere, was Ehe- und Familienrecht anging. Nur wer von einem Geistlichen dieser Nationen getauft war, hatte das Recht, als Christ zu leben. Nur die vor ihnen geschlossenen Ehen wurden vom Staat als gültig betrachtet. Die Türken waren in keiner Weise gewillt, neben den anerkannten christlichen „Nationen“ noch

<sup>7</sup> Vgl. die Ausführungen zur religionspolitischen Rechtsordnung in den Staaten Ost- und Südosteuropas im 16.–18. Jahrhundert bei E. Chr. Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa*, Fribourg: Academic Press 2007, 17 ff.

<sup>8</sup> W. de Vries, Das Problem der „*communicatio in sacris cum dissidentibus*“ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert), *Ostkirchliche Studien* 6, 1957, 81–106, Zitat auf S. 81. Für das Zustandekommen der in diesem Beitrag besprochenen neuen Vorschriften vgl. auch W. de Vries, Eine Denkschrift zur Frage der *communicatio in sacris cum dissidentibus* aus dem Jahre 1721, *Ostkirchliche Studien* 7, 1958, 253–266, sowie den einschlägigen Abschnitt bei: ders., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i. B.: Alber Verlag 1963, 374–392.



andere, etwa neue katholische zuzulassen.<sup>9</sup> Es war im türkischen Reich sehr schwer, die Erlaubnis zum Bau neuer Kirchen zu bekommen. [...] Alle diese Umstände erklären, dass (dort) von Anfang an das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit den Nichtkatholiken auftauchen musste. Die Missionare hatten keine eigenen Kirchen. Konnten sie in denen der Nichtkatholiken predigen und Gottesdienste halten?<sup>10</sup> Konnten sie die nichtkatholischen Christen, die darum baten, beicht hören? Und wenn es ihnen gelang, einige von ihnen zum formellen Übertritt zur katholischen Kirche zu bewegen,<sup>11</sup> was sollte dann mit diesen geschehen? Für eine neue Kommunität neben den bestehenden nichtkatholischen war von den Türken die Anerkennung nicht zu erreichen. Sollte man die Konvertiten im Rahmen der getrennten Gemeinschaften lassen und ihnen erlauben, in den Kirchen der Andersgläubigen die Sakramente zu empfangen?“

Trotz der Wichtigkeit, die in diesem Zusammenhang den bürgerlichen Problemen zukommt, meine man nicht, dass es den Missionaren oder den „schismatischen Hierarchen“ nur um bürgerliche Fragen gegangen wäre. Denn beide Seiten waren im 18. Jahrhundert bereits der Meinung verfallen, dass sich nur jene Christen auf dem Weg zum Heil befänden, die ihrer jeweiligen Kirche – sei es der lateinischen, sei es der griechischen – angehörten. Die Lateiner hielten dafür, dass die Griechen die heiligen Sakramente nicht legitim verwalten dürften, weil sie dem Papst die auf lateinischer Seite für notwendig erachtete Gefolgschaft verweigerten, und die Griechen waren zu der Überzeugung gekommen, dass in den Gotteshäusern derer, die neben den sieben ökumenischen Konzilien auch noch eine päpstliche Autorität anerkennen, überhaupt keine heiligen Sakramente gefeiert werden könnten.

<sup>9</sup> Wer uniert sein wollte, hatte dies im 18. Jahrhundert durch eine klare Absage an die „Häretiker und Schismatiker“ unter Beweis zu stellen. Im osmanischen Staat wäre es darum notwendig gewesen, neue „*katholische Nationen*“ (neue Millets) zuzulassen, damit Rechtssicherheit für die Konvertiten im bürgerlichen Bereich hätte geschaffen werden können. Solange für sie keine Zustimmung des Sultans zu eigenen Millets erlangt war, wären die Konvertiten in bürgerlicher Hinsicht weiterhin jener „schismatischen“ Obrigkeit zugeordnet geblieben, der sie sich geistlich durch Konversion hatten entziehen wollen. Den Hierarchen wäre die Möglichkeit zur Druckausübung auf sie offen gestanden. Angesichts der von den Römern neuerdings vertretenen Auffassung, nur jene Christen, die dem Papst zugehören, befänden auf dem rechten Weg zum Heil, spielte die Glaubens- und Heilsgefahr, die für Unierte erwuchs, wenn sich „schismatische“ Hierarchen ihrer bürgerlichen Kompetenzen bedienten, um sie wieder zur früheren Herde zurück zu führen, eine bedeutende Rolle in den nachfolgenden Darlegungen bezüglich einer *communicatio in divinis* von Katholiken mit Häretikern und Schismatikern.

<sup>10</sup> De Vries untersuchte nur die Verhältnisse im Nahen Osten und griff nicht zurück auf das, was wir bezüglich früherer Vorgänge in Europa besprachen. Dort wären klare Antworten auf diese Frage zu erheben gewesen – freilich Antworten, mit denen sich die Congregatio de Propaganda Fide im 18. Jahrhundert nicht mehr identifizierte.

<sup>11</sup> In der Zeit, in der im osmanischen Reich hochgestellte Hierarchen eine Union *pro foro interno* eingehen konnten, war niemand zu einem formellen Übertritt aufgefordert worden, wenn ihm die Missionare geistlich beistanden, denn solches verhinderte die damals noch gänzlich ungebrochene islamische Staatsordnung entschieden. Als die Glanzzeit des Osmanenreichs jedoch vorüber war, konnten neuerdings die abendländischen Missionare erstreben, was früher undenkbar war, und sie taten es wirklich.

Der heftige Zusammenstoß beider Auffassungen um die Jahrhundertmitte kann sozusagen durch eine Siebenbürger „Momentaufnahme“ verdeutlicht werden. Ein serbischer Mönch namens Visarion Sarai aus der Kirche von Karlowitz brachte dort den Widerstand gegen die Siebenbürger Kirchenunion zu besonderem Aufflammen, als er im März und April 1744 durch Siebenbürgen zog und predigte:

„Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden.“<sup>12</sup>

Die ekklesiologische Entgegnung von Seiten der unierten Theologie erfolgte schnell. 1746 verfasste Gherontie Cotore eine Erläuterung der in Florenz untersuchten theologischen Themen<sup>13</sup> und stellte drei Fragen ans Ende seiner Schrift:

- „Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter [= wie Bischof Atanasie Anghel und seine Protopopen, welche die Union eingingen]?“
- „Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?“
- „Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?“<sup>14</sup>

Nach der Meinung Visarions, der empört war, weil die unierten Priester über die sieben Konzilien hinaus eine weitere Autorität, nämlich den Papst, anerkannten (nach griechischem Urteil also dem heiligen Erbe der Kirche „etwas beimischten“) haben diese Priester keine Vollmacht mehr zum Dienst am Heil der Menschen, und wer zu ihnen steht, wird Visarion zufolge verdammt werden. Gherontie Cotore spricht seinerseits jenen Bischöfen und Priestern, die nicht auf die nämliche Art wie die Väter der unierten Rumänen eine Union mit dem Papst eingegangen waren (denen also jene „angemessene Obödienz gegenüber dem Papst“ abgeht, die man seinerzeit auf katholischer Seite für richtig hielt), die Sendung zum Heildienst ab. Eine Umkehr der jeweils „anderen“, ihre echte Bekehrung, gilt beiden als Voraussetzung dafür, dass die Geistlichen der anderen Seite wieder den Heildienst von Bischöfen und Priestern der Kirche Christi verrichten dürfen.

<sup>12</sup> Zitiert nach Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, hrsg. von I. Tîmbuș, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2006, 286.

<sup>13</sup> Erste im Druck erschienene Ausgabe von Cotores Arbeit: Gh. Cotore, *Despre Articulusurile ceale de price*, hrsg. von Laura Stanciu, Alba Iulia: Universitatea 1 Decembrie 1918 2000.

<sup>14</sup> Cotore, *Despre Articulusurile*, 85–90. Aus Cotores Antworten auf die Fragen spricht die nämliche Besorgtheit um die Heilchancen für die vom Papst getrennten Christen, wie sie hinsichtlich der Katholiken in den Predigten Visarions ausgedrückt war.

Aus den Lateinern und den Griechen, von denen das Florentinum aussagte, dass sie Söhne der einen, heiligen Mutter Kirche mit einer zu Unrecht bestehenden Mauer zwischen sich sind, waren somit im 18. Jahrhundert „Katholiken“ und „Orthodoxe“ geworden, die meinen, dass der Klerus und das Kirchenvolk auf der jeweils anderen Seite nach Gottes heiligem Willen und um ihres Seelenheils willen zu einer wirklichen Konversion verpflichtet seien. Eine Zeit brach an, in der seeleneifrige Kleriker und Gläubige beider Seiten sich im Gewissen verpflichtet sahen, um Übertritte zu werben. Leider wurde es üblich, auch diese Übertritte Unionen zu nennen, obgleich zwischen ihnen und den Unionen der vorangegangenen Jahrhunderte ein riesengroßer Unterschied besteht.<sup>15</sup>

Jene ekklesiologische Auffassung, von der Visarion Sarai und Gherontie Cotore geleitet waren, wurde im 18. Jahrhundert auf beiden Seiten sogar zur offiziellen Position. Denn 1729 erließ die Congregatio de Propaganda Fide ein Dekret, das mit einer im Licht des altkirchlichen Verhaltens und der Lehre des Florentinums (wie übrigens auch im Vergleich mit dem Ökumenismuskonkordat des 2. Vatikanischen Konzils) geradezu grotesken Begründung jegliche Gebets- . Gottesdienst – oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen Anhängern des Papstes und den vom Papst getrennten Christen für künftigen Zeiten<sup>16</sup> strikt untersagen wollte, und 1755 antworteten darauf die griechischen Patriarchen mit kompromissloser Verwerfung der lateinischen Kirche.

Das Dekret von 1729 lautet:<sup>17</sup>

„Da bezüglich der *communicatio in divinis* von Katholiken mit Häretikern und Schismatikern dieser hl. Kongregation oft und lange Zeit von den Missionaren und Prälaten im Osten verschiedene *casus*<sup>18</sup> vorgelegt wurden unter (Hinweis auf) verschiedenen Umständen von Nutzen, von Notwendigkeit, von Gefahren, von Beunruhigung und auch von drohender Verfolgung der Gläubigen, und da von dieser hl. Kongregation

<sup>15</sup> Auf diese Weise wurde das Wort „*Union*“ auch zur Bezeichnung für den von der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im Dokument von Balamand verurteilten „*Uniatismus*“; vgl. E. Chr. Suttner, Wo und wann in der Unionsgeschichte kam es zu dem von der orthodox-katholischen Dialogkommission verurteilten Uniatismus? *Studia UBB. Theologia Catholica* 48, 2003, 63–74, 75–88 (rumänisch und deutsch).

<sup>16</sup> Dem Dekret verblieb allerdings eine Gültigkeit von nur zwei Jahrhunderten, denn das 2. Vatikanische Konzil verfügte in *Unitatis redintegratio*, 15: „Da nun die Kirchen (der orientalischen Christen) trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.“

<sup>17</sup> Das Dekret findet sich bei Mansi XLVI, 99–104.

<sup>18</sup> In der ehemaligen Unterrichtssprache der lateinischen theologischen Schulen nannte man es „Lösung eines *casus*“, wenn eine Frage aus der seelsorgerlichen Praxis zur Untersuchung anstand. Es war dann erforderlich, sowohl die moraltheologischen Grundsätze als auch die konkreten Umstände im Leben der betroffenen Gläubigen zu bedenken.

konsequent und einheitlich geantwortet wurde, solches sei nicht erlaubt,<sup>19</sup> fasste man die Hoffnung, die Missionare im Osten würden hinreichend leicht einsehen, dass zwar spekulativ einige casus erdacht werden könnten, in denen es erlaubt wäre, eine gewisse *communicatio in divinis* zuzulassen, in der Praxis aber, nach Betrachtung aller Umstände der Sachlage, solche casus, in denen diese *communicatio* erlaubt wäre, nur sehr schwierig zu finden wären,<sup>20</sup> und dass es moralisch auch unmöglich wäre, eine andere allgemeine, jeder Personengruppe, jeder Region und jeder Zeit angepasste Regelung vorzuschreiben<sup>21</sup> als jene, die auf wiederholte Anfragen der Missionare im Osten von dieser hl. Kongregation in der Instruktion des Jahres 1719 erlassen wurde.<sup>22</sup>

Diese stützt sich durchaus auf den Grundsatz der Lehre, *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern habe im Regelfall in der Praxis als unerlaubt zu gelten, sei es wegen der Gefahr eines Verlustes des katholischen Glaubens,<sup>23</sup> wegen der Gefahr einer Teilnahme am häretischen oder schismatischen Ritus,<sup>24</sup> oder wegen der Gefahr und der Gelegenheit eines Ärgernisses.<sup>25</sup> Da diese Umstände in der Praxis regelmäßig mit

<sup>19</sup> Dass die hl. Kongregation konsequent und einheitlich immer so geantwortet habe, ist – wenn man bedenkt, dass diese Kongregation dem Missionar Ligarides auch dann ein Gehalt zahlte, als er zunächst in der Kathedrale des Ökumenischen Patriarchen amtierte und später Domprediger in Târgoviște war – zwar ein Ausdruck für den Wunsch, dass es immer so gewesen sei, jedoch keine Feststellung der Tatsache, dass es wirklich so war. (Für Informationen über Ligarides vgl. Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen*, 60–63).

<sup>20</sup> Das Ende der Glanzzeit des Osmanenreichs, das den Missionaren früher nicht gekannte Handlungsmöglichkeiten einräumte, hatte – wie W. de Vries in seinen Beiträgen herausstellt – bei ihnen zu großen Unterschieden im seelsorgerlichen Verhalten geführt, weil die einen fortsetzten, was dort bis ins 17. Jahrhundert die Regel war, andere aber strenger vorgehen wollten, um die neuen Möglichkeiten zu nutzen.

<sup>21</sup> Das Verhalten der Missionare war keineswegs in allen Missionsgebieten einheitlich gewesen, weil sie sich jeweils den lokalen Umständen anzupassen strebten, die im osmanischen Reich sehr unterschiedlich gewesen waren. Doch jetzt, in der Zeit des römischen Verlangens auf Einheitlichkeit, hält es die römische Kongregation für angebracht, eine allgemeine, jeder Personengruppe, jeder Region und jeder Zeit angepasste Regelung zu suchen.

<sup>22</sup> Je mehr die Meinungsverschiedenheiten unter den Missionaren eskalierten, umso öfters kam es vor, dass einige von ihnen die römische Missionszentrale um Weisung baten. Eine Reihe entsprechender Schreiben ist erhalten; von ihnen hielt man auf der Kongregationssitzung, die 1729 unser Dokument erstellte, ein Instruktion des Jahres 1719 für besonders wichtig.

<sup>23</sup> Gemeint ist die Sorge, Konvertiten zur Union könnten wieder in die Kirche ihrer Herkunft hineinwachsen und den Glauben der Katholiken wieder verlieren, war der Unterschied zwischen Lateinern und Griechen von der Congregatio de Propaganda Fide damals doch als Glaubensgegensatz interpretiert.

<sup>24</sup> Wie groß diese Gefahr damals nach Meinung der römischen Behörde sei, ist weiter unter ausführlich aufgezeigt: dass nämlich bei den Andersgläubigen kaum ein Ritus bestehe, der nicht von einem Irrtum im Glauben befleckt sei; dass deren Gotteshäuser dem Gedenken an Schismatiker geweiht seien und in ihnen deren Ikonen und Reliquien verehrt würden; dass man schließlich dort schismatische und häretische Patriarchen und Bischöfe commemoriere und 'Prediger des katholischen Glaubens' nenne.

<sup>25</sup> Auch das Skandalum (Ärgernis), das nach Meinung der Kongregation durch *communicatio in divinis* verursacht werde, wird unten benannt: Nichtunierte könnten durch die Teilnahme von Katholiken an ihren Gottesdiensten in der Annahme bestätigt werden, dass sie sich in ihrer „schismatischen oder häretischen“ Gemeinschaft auf dem Weg zum Heil befänden. Heil befänden.

der *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern verbunden sind, ist sie schlechthin nach Naturrecht und göttlichem Recht verboten, bei dem weder eine Möglichkeit zur Dispens besteht noch die Nachsicht zur Vergebung<sup>26</sup>, so dass durchaus kein Platz bleibt, neue Zweifelsfälle zu erfinden und vorzulegen. Daher ist in dieser Instruktion ausdrücklich vorgeschrieben: «Die Missionare werden zu instruieren sein, eindeutig Abstand nehmen zu müssen von (allen) Aktionen, die für eine falsche Sekte Zeugnis geben könnten, von der *communicatio* in einem häretischen und schismatischen Ritus, von der Gefahr des Glaubensverlustes und von der Gelegenheit eines Ärgernisses.»

In der genannten Instruktion wurden die Worte angefügt: «Falls auch bei steter Aufrechterhaltung, Bewahrung und Beachtung dieser Vorschriften über diese hinaus irgend ein schwerer Zweifel auftritt, möge man die gelehrten Theologen und die Missionare mit langer Erfahrung in der Region befragen.»<sup>27</sup> Diese Worte legten einige gegen die Intentionen dieser hl. Kongregation aus und maßten sich das Recht an, alle *casus* zu regeln und auch schriftlich allgemeine, in einer so komplexen Materie gefährliche Regelungen weiterzugeben, auf Grund derer die einschlägigen Überlegungen und Ratschläge der Missionare hintertrieben wurden und keineswegs einheitliche Meinungen die schon so oft entschiedene Frage mehr und mehr verwirrten, nicht ohne Schaden für die Gewissen und nicht ohne Ärgernis und Anstoß für die Gutgesinnten. Deshalb hielt es diese hl. Kongregation für nützlich, die erwähnte Instruktion wiederum einzuschärfen und den einzelnen Missionaren ausdrücklich vorzuschreiben, sich den darin vorgelegten Regelungen in jeder Weise anzupassen und sie zu befolgen.

Es soll also den einzelne Prälaten, Missionaren und Seelenführern am Herzen liegen, die Gläubigen zu belehren und zu ermuntern, die Gefahren zu vermeiden, von denen regelmäßig alle oder einzelne bei der *communicatio in divinis* mit östlichen Häretikern und Schismatikern auftreten, die, wenn sie auch bisher meistens Substanz und Wert der Sakramente bewahren,<sup>28</sup> doch nicht zulassen, dass die Katholiken die Zeichen von Missbilligung und Absonderung, die sie schulden, zum Ausdruck bringen.<sup>29</sup> Daraus ergibt sich, dass jene äußere Übereinstimmung in demselben Kult und die Ehrfurcht gegenüber falschen Dienern der Liturgie<sup>30</sup> einen Katholiken, sei er im Glauben auch noch so fest

<sup>26</sup> Die scholastische Moralthologie bestritt der Kirche die Vollmacht bezüglich dessen, was durch Naturrecht oder durch göttliches Recht verboten sei, irgend etwas zu verfügen.

<sup>27</sup> Die Verordnung von 1719 wollte die alte Vorgangsweise, zur Lösung anstehender *casus* gelehrte Theologen und Missionare mit langer Erfahrung in der Region zu befragen, nicht völlig verdrängen. Doch ergab sich, dass dies zu weiteren hitzigen Diskussionen führte, und vor allem musste die Kongregation feststellen, dass sich die befragten Theologen und erfahrenen Missionare keineswegs immer im Sinn der ihr erwünschten Meinung aussprachen.

<sup>28</sup> Anders als die griechischen Patriarchen, deren Beschluss anschließend besprochen werden soll, bestritt die Congregatio de Propaganda Fide nicht, dass die andere Seite wirkliche Sakramente feierte. Doch sie hielt es für unangemessen, dass Katholiken an deren wahren Sakramenten Anteil nähmen.

<sup>29</sup> Die Kongregation meinte, dass Katholiken, die bei jenen Feiern zugegen wären, zumindest Zeichen von Missbilligung setzen müssten. Dies zu tun, werde ihnen jedoch von den „Häretikern und Schismatikern“ nicht erlaubt.

<sup>30</sup> Trotz der Gültigkeit der von ihnen vollzogenen Sakramente werden die Geistlichen der „Häretiker und Schismatiker“ insgesamt „falsche Diener der Liturgie“ genannt.

gegründet und voller Abscheu gegenüber den häretischen und schismatischen Riten, von denen ihr Kult befallen ist, dennoch nicht von der Gefahr des Ärgernisses befreien kann.

Das wird auch dadurch umso mehr bestätigt, als bei den Andersgläubigen kaum irgendein Ritus besteht, der nicht von irgendeinem Irrtum im Glauben befleckt ist: denn ihre Kirchen sind entweder dem Gedenken an Schismatiker geweiht, die sie wie Heilige verehren, oder sie haben Ikonen oder verehren Reliquien oder feiern die Feste derer, die im Schisma gestorben, allgemein als Heilige angesehen werden, oder man kommemoriert lebende schismatische und häretische Patriarchen und Bischöfe, die als «Prediger des katholischen Glaubens» empfohlen werden. Deshalb können Katholiken, die zur Feier des Ritus, des Gebetes und des Kultes kommen, vom Vorwurf verkehrter Anteilnahme oder zumindest verderblichen Anstoßes nicht freigesprochen werden. Auch der Vorwand rein körperlicher Anwesenheit entschuldigt sie nicht.<sup>31</sup> Allein durch den Tatbestand wird dies ausgeschlossen, denn jene, die den Funktionen von Häretikern und Schismatikern beiwohnen, machen hinreichend deutlich, dass sie mit ihnen übereinstimmen in Einheit des Gebetes, der Häresie und des Schismas.

Das zeigt sich offen auch an dem, was die Orientalen selbst täglich mit ihren Augen sehen, mit ihren Ohren hören und mit dem Mund bekennen, dass natürlich kein im Schisma gefestigter Sektierer herankommt, teilnimmt oder eintritt in die Kirchen der Katholiken, sei es zum Hören der Messe, sei es zum Empfang der Sakramente, zweifellos deshalb, weil sie die Versammlung der Gläubigen frevelhaft als verkehrte Gemeinschaft bezeichnen und den Verkehr (mit ihnen) für verderblich und unerlaubt und den Ritus für verdammenswert halten.<sup>32</sup> Wenn sie aber sehen, dass Katholiken zu ihren Kirchen kommen, bei ihren Riten zugegen sind und an ihren Sakramenten teilnehmen, wird man dann nicht glauben oder zumindest befürchten müssen, dass sie auf Grund dieser Tatsache in ihrem Irrtum noch bestärkt würden und auch aus diesem Beispiel die Überzeugung gewännen, auf dem rechten Wege zum Heil zu wandeln? Daraus folgt, dass die Gefahr eines verderblichen Anstoßes für die Schismatiker und Häretiker nur sehr schwer vermieden werden kann, und daher der Katholik in seinem Gewissen nicht sicher ist, wenn er mit ihnen in *divinis* kommuniziert.

Dies ist vollinhaltlich den Gläubigen zu vermitteln, und deshalb erlegt diese hl. Kongregation allen Prälaten, Missionaren und den einzelnen Seelenführern im Osten ernstlich auf,<sup>33</sup> einmütig in diesem Sinn zu sprechen und in dieser Auffassung zu verbleiben und nicht das Gegenteil zu lehren, weder als Ratschlag noch als Dispens: sie sollten in dieser Sache die Gläubigen vielmehr ermahnen, sich von der *communicatio in divinis* mit Häretikern und

---

<sup>31</sup> Der Kommentator erinnert sich, bald nach dem Zweiten Weltkrieg im Religionsunterricht selbst noch gehört zu haben, dass ein Katholik, wenn es aus familiären oder bürgerlichen Verpflichtungen unvermeidbar ist, zum Beispiel an der kirchlichen Beerdigung eines Protestanten teilzunehmen, dies nur unter der Bedingung geschehen dürfe, dass die Anwesenheit als rein körperliche, nicht als geistliche Anteilnahme verstanden würde.

<sup>32</sup> Allein schon das damalige Fehlen von Bereitschaft zu Gegenseitigkeit auf orthodoxer Seite schloss nach Auffassung der Kongregation die *communicatio in divinis* von Katholiken mit ihnen aus.

<sup>33</sup> Die Kongregation hatte sich in früheren Schreiben auf das Erteilen von Ratschlägen beschränkt; diesmal erteilte sie eine klare Weisung.

Schismatikern vollständig fernzuhalten, und, wenn sie von dieser Regel einmal abgewichen seien, sie ermahnen und belehren, dies als Sünde im Sakrament der Buße zu bekennen,<sup>34</sup> um Verzeihung von Gott zu erlangen und in Hinkunft vorsichtiger zu verfahren.

Beim Hören der Beichte sollen Missionare und Seelenführer die Umstände des casus, die eine mehr oder weniger schwere Schuld der Beichtenden bewirken, sorgfältig erforschen und sie ihnen vor Augen führen, immer darauf bedacht, dass sie deren Gewissen nicht nachlässig, sondern mit geeigneten Beweisen und Mahnungen eher ängstlicher und vorsichtiger werden lassen, damit sie nicht durch *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern ihre Seelen in die Gefahr des Heilsverlustes führen.

Es ist freilich üblich,<sup>35</sup> sich auf die Verfolgung zu berufen, der die Katholiken von Seiten der Schismatiker und Häretiker ausgesetzt sind, wenn sie sich von ihren Kirchen und geistlichen Funktionen fernhalten. Doch mögen die Missionare und Seelenführer ihnen zu der Einsicht verhelfen, dass ihre Furcht meistens grundlos ist,<sup>36</sup> es vielmehr dringend notwendig ist, der Verfolgung nicht nachzugeben, weil die Verfolgung gleichwertig ist einer Prüfung der Echtheit des Glaubens, und dies sollen sie aufzeigen sowohl am Beispiel vieler höchst tapferer und im katholischen Glauben Gefestigter, die Bedrängnissen dieser Art keineswegs nachgeben, als auch am Prinzip der vorgenannten Lehre, das sogar von der östlichen Kirche angenommen wird,<sup>37</sup> schließlich an der Würde des katholischen Namens, die keineswegs erlaubt, dass sie sich den Feinden der Seelen, des Glaubens und der Union, die sie mit der römischen Kirche bekennen, unterwerfen und preisgeben: sie sollten vielmehr beachten, dass diese Art und Weise, die Gläubigen zu beunruhigen, nur darauf ziele, dass sie die Andersgläubigen als Diener der wahren Riten, des wahren Glaubens, der wahren Kirche anerkennt und die Katholiken durch diese Tatsache leicht zu Verrätern am Glauben oder zumindest zu Billigern von Irrtümern machten; mögen sie auch ständig wiederholen, sie forderten die Gemeinschaft mit ihnen nur im Interesse der Bewahrung des Ritus und der Mildtätigkeit.<sup>38</sup> Wenn freilich all diese Dinge ernstlich und nachdrücklich in wiederholten Mahnungen dem Sinn der Gläubigen eingeprägt sein werden, ist zu hoffen, sie würden von sich aus von Tag zu Tag bereitwilliger und

<sup>34</sup> Aufgrund der neuen Ekklesiologie wird zur Sünde erklärt, was vor wenigen Jahrzehnten noch verbreitete Praxis war.

<sup>35</sup> Die Gründe, die aufgrund der Verhältnisse im osmanischen Reich für die *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern vorgebracht wurden, werden im Folgenden als unzureichend qualifiziert.

<sup>36</sup> Die osmanische Staatsmacht war 1729 in der Tat bereits soweit geschwächt, dass sie nicht mehr überall durchsetzen konnte, was sie im vorangegangenen Jahrhundert noch zu tun vermochte.

<sup>37</sup> Zur damaligen Zeit konnte von der orthodoxen Kirche gesagt werden, es gebe für sie prinzipiell keine *communicatio in divinis* über die Konfessionengrenze hinweg, denn im 18. Jahrhundert wünschte, wie eben dargelegt wurde, anders als in früherer Zeit de facto niemand mehr, sie zu pflegen.

<sup>38</sup> Der orthodoxe Klerus lebte von „milden Gaben“, die ihm bei den Amtshandlungen gegeben wurden, und wegen bestimmter Präzedenzfälle in der Vergangenheit schwebte manchen Missionaren der Gedanke vor, dass dieser Klerus dem Unionswerk gewogen gemacht werden könne, wenn ihm daraus keine finanziellen Einbußen erwüchsen.

eifriger sein im Ertragen von Unrecht, und auch gefestigter und beständiger werden in der Einheit und Gemeinschaft der einen wahren Kirche, die sie bekennen.

Die hl. Kongregation ist überzeugt, dass alle einzelnen Prälaten und Seelenführer im Osten, vor allem aber die Missionare, diese Instruktion als Norm für ihre Praxis betrachten werden ohne weitere Diskussionen über die Angelegenheit; dass sie ihren Streit beenden und ihr in ihrem Handeln und Lehren folgen würden. Wenn aber wider Erwarten anderes eintreten sollte, dann sollen alle, die sich des katholischen Namens rühmen, wissen, dass diese hl. Kongregation gegen Übertreter stärkere Mittel vorbereitet und sie als keineswegs geeignet für Mission und Seelenführung im Osten betrachten wird.<sup>39</sup>

Vinzenz Card. Petra, Präfekt.<sup>40</sup>

In einem Konzilsbeschluss der griechischen Patriarchen von 1755 wurde synodal festgestellt, dass die Taufe der Lateiner (und folglich ebenso die anderen von diesen für Sakramente gehaltenen Feiern, die ohne eine echte Taufe selbstverständlich unmöglich waren) leere Riten seien, die keine sakramentalen Gnadengaben vermitteln. Der Konzilsbeschluss<sup>41</sup> enthält den Passus:

<sup>39</sup> Die Drohung ist unmissverständlich: wer weiterhin für *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern eintritt, soll aus der Mission abberufen werden. Das Dekret wirkte sich mächtig aus auf die weitere Seelsorgspraxis der Katholiken, konnte aber, wie W. de Vries in seinen Beiträgen aufzeigt, sowohl in Rom als auch bei den Missionaren nicht erwirken, dass die *communicatio in divinis* mit Häretikern und Schismatikern im 18. und 19. Jahrhundert als völlig ausgeschlossen gegolten hätte.

<sup>40</sup> „Die heilige Kongregation war zur Überzeugung gekommen, dass es sinnlos sei, in Streitfragen über die *communicatio in sacris* die Gläubigen an Theologen und erfahrene Missionare zu verweisen. Diese gelehrten und erfahrenen Männer stritten ja selbst heillos untereinander. ... So sah man in Rom eben kein anderes Mittel mehr, um aus dem Wirrwarr herauszukommen, als das absolute Verbot. Dadurch ist die Zeitbedingtheit des Dekrets vom Juli 1729 ersichtlich“, urteilt de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 384 f. Das römische Dekret von 1729 war keine dogmatische Entscheidung. Es kam auch nicht vom Papst selber, sondern von einer Behörde der Kurie. Doch es zerschneidet das Tischtuch zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen gründlicher, als dies etwa die Exkommunikationsbullens von 1054 hatten tun können. Denn 1054 waren in einem Augenblick aufwallender Gemüter einzelne Persönlichkeiten angegriffen worden. Weil der Angriff unfair war und es sich um hochgestellte Persönlichkeiten handelte, wurde er bitter empfunden und hat sich im Gedenken der Kirchen schwer ausgewirkt. 1729 stellte sich die römische Kurie in einem Dokument, das nach langem innerkatholischem Streit und in vielen Beratungen gründlich erarbeitet worden war, auf die Seite derer, die die volle Rechtmäßigkeit der Sakramente und damit die wirkliche Kirchlichkeit der griechischen Kirchen bezweifelten. 1054 war es nur um einzelne Personen gegangen; ihnen wurde Unrecht angetan. 1729 ging es hingegen um die Würde der griechischen Kirchen; diese wurde ausdrücklich in Zweifel gezogen.

<sup>41</sup> Die Akten der Synode der Patriarchen in: Mansi XXXVIII, 575–644: *Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium*; der zitierte Passus: Mansi XXXVIII, 619. Turbulente Ereignisse waren in Konstantinopel dem Synodalentscheid vorangegangen; sie sind dargestellt bei T. Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford: Clarendon Press 1964, 70–78.



„Wir,  
 die durch Gottes Erbarmen in der orthodoxen Kirche aufwuchsen,  
 die den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen,  
 die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische  
 Kirche anerkennen,<sup>42</sup>  
 die ihre Sakramente, folglich auch die hl. Taufe annehmen  
 die aber die Sakramente der Häretiker als verkehrt, als der apostolischen Überlie-  
 ferung fremd und als Erfindungen verdorbener Menschen ansehen, wenn sie nicht voll-  
 zogen werden, wie es der Hl. Geist den Aposteln auftrug und wie es die Kirche Christi  
 bis auf den heutigen Tag hält,<sup>43</sup>  
 wir verwerfen diese in gemeinsamem Beschluss,  
 und wir nehmen die Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungeheiligte und  
 Ungetaufte auf...“<sup>44</sup>

Wie die lateinische Kirche durch das Dokument von 1729 erklärten sich 1755 auch die Griechen zur alleinseligmachenden Kirche. Wer getrennt ist von der alleinseligmachenden Kirche, gehört im Sinn des Evangeliums zu den „verlorenen Schafen“, und auf den Klerikern der alleinseligmachenden Kirche liegt die Gewissenspflicht, ihnen als „gute Hirten“ nachzugehen und sie baldigst „heim zu holen“. Darum bedeutete in der Folgezeit „Schismen bereinigen“ dasselbe wie „die verlorenen Schafe herüberholen“, und nicht wenige Kleriker und Gläubige sahen kaum mehr einen Unterschied zwischen dem Missionsauftrag der Kirche bei den Ungetauften und der Verpflichtung, auch Sorge zu tragen um die „Rückkehr der Schismatiker“. Dies führte dazu, dass für eine gewisse Zeit das Vorbereiten und Fördern von Unionen (wie übrigens auch ihre Unterdrückung und der Widerstand gegen sie) nahezu als Konkurrenzkampf zwischen Katholiken und Orthodoxen erschien.

Um der Gewissenspflicht gegenüber jenen „verlorenen Schafen“ nachzukommen, die noch nicht zu Unierten geworden waren, mussten seither die katholischen Missionare

<sup>42</sup> Wie die Congregatio de Propaganda Fide in ihrem Dekret von 1729 sehen auch die Patriarchen nur in ihrer eigenen Gemeinschaft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

<sup>43</sup> Nur die Immersionstaufe galt im 18. Jahrhundert in Konstantinopel als die vom Hl. Geist den Aposteln aufgetragene Form der Taufe; vgl. die entsprechenden Zitate im Beitrag „Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden“ bei: Rappert, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, 249–295. Die Infusionstaufe hingegen, die hundert Jahre früher auch von den Griechen akzeptiert wurde, galt dort damals als der apostolischen Überlieferung fremd und als Erfindung verdorbener Menschen.

<sup>44</sup> Indem die Patriarchen die Katholiken „Ungeheiligte und Ungetaufte“ nennen, haben sie deren sakramentalen Riten für leere Zeremonien erklärt, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln können. Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. In diesem Beschluss wird somit die Kirchlichkeit der Lateiner glatt geleugnet. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.

um Konversionen werben. Eine Periode begann, in der seeleneifrige Missionare nicht mehr glaubten, dass die orthodoxen Christen in ihren Gemeinschaften zum Heil finden würden und meinten, alles daransetzen zu müssen, um ganze Bistümer bzw. Pfarreien der „irrigen Christen“ zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen bzw., wenn sie die „andersgläubigen Gemeinschaften“ nicht als ganze gewinnen konnten, bei den „irrigen Christen“ wenigstens um Einzelkonversionen zu werben. Sie sahen sich nicht mehr in der Lage, die „schismatischen östlichen Gemeinschaften“ als Kirche Christi anzuerkennen und meinten aus pastoraler Liebe überall mit Rom unierte Kirchen ins Leben rufen zu müssen, selbst wenn diese winzig klein blieben. Und weil sie es aus geistlichen Gründen für alle Christen für unerlässlich hielten, dass für sie die Religionsfreiheit bestehe, ungestört als Unierte zu leben, wurde es wegen der religionspolitischen Ordnung im Osmanenreich notwendig, eigene unierte Hierarchien für sie – Gegenhierarchien zu den im Vorderen Orient schon bestehenden Hierarchien – zu errichten.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Für Details zu diesen Vorgängen vgl. den Abschnitt Zielstrebigter Aufbau mit Rom unierter östlicher Kirchengemeinden und Errichtung katholischer Hierarchien in islamischen Herrschaftsgebieten zum Schutz der bürgerlichen Rechte und der Gewissensfreiheit für die Konvertiten bei E. Chr. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1999, 202 ff.



## CARTEA ÎN SCRISORILE LUI ENEA SILVIO PICCOLOMINI ȘI MARSILIO FICINO

Andreea MÂRZA

**RÉSUMÉ:** Le livre dans les lettres de Enea Silvio Piccolomini et Marsilio Ficino. La recherche que nous avons entreprise a comme point de départ le livre imprimé pendant le XV<sup>ème</sup> siècle, c'est-à-dire les incunables. Les deux auteurs qui ont attiré notre attention et qui constituent la raison pour laquelle nous avons entrepris cette recherche sont Enea Silvio Piccolomini et Marsilio Ficino, d'importants représentants de la Renaissance italienne. Leurs préoccupations ont été suivies à partir des lettres préservées dans la Bibliothèque Centrale Universitaire „Lucian Blaga” de Cluj dans deux incunables, celui de Piccolomini datant de 1496, et celui de Ficino de 1497. Les deux ouvrages portent le nom de *Epistolae familiares*, tel qu'il résulte du colophon des volumes.

Cet article porte sur les lettres qui ont comme idée principale „le livre”: demande de livres, acquisition, nouveautés bibliographiques de l'époque etc., tout en laissant de côté d'autres sujets débattus d'ailleurs avec grand intérêt. Remplissant le rôle de la presse précoce et aidant à la propagation des renseignements dans divers endroits du continent, la correspondance entretenue par les deux personnalités avec leurs illustres contemporains (cardinaux, empereurs, érudits ou amis) fait la preuve de leurs préoccupations pour la parole écrite, les volumes, les traductions ou bien les interprétations signés par eux attestant cette évidence.

**MOTS-CLÉ:** Enea Silvio Piccolomini, Marsilio Ficino, livre, lettres, incunable, demande, acquisition, nouveauté, presse, propagation.

Cele două personalități ale Renașterii italiene – Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), cunoscut și prin activitatea sa ca papa Pius al II-lea (1458–1464), și Marsilio Ficino (1433–1499) – despre care urmează să tratăm în studiul de față s-au înscris prin contribuțiile lor științifice în pleiada învățaților umaniști care au îmbogățit literatura, arta, istoria, filozofia, într-un cuvânt știința, prin lucrările lor. Atitudinea lor față de discursul științific european al vremii a fost diferită, atingând, în mare măsură, domenii diferite: Piccolomini a influențat prin activitatea sa scripturistică în special literatura și istoria, pe când Ficino s-a îndreptat spre filozofie atât prin activitatea sa de traducător al operei lui Platon și a altor filozofi antici, cât și prin cea de filozof. Unul din elementele comune în scrisorile celor doi învățați este discuția despre carte.

Contribuția de față dorește să identifice informațiile despre carte în scrisorile celor doi umaniști, pornind de la două incunabile aflate în fondurile de carte veche ale

Bibliotecii „Lucian Blaga” din Cluj; este vorba de Pius, II (papa 1458–1464). *Epistolae familiares*. Nurenbergae, Anthonius Koberger, 1496, kal. Iunii XVI [V. 17]. 4<sup>o</sup> Text: 158 x 105<sup>1</sup> și Ficinus Marsilius Florentinus (1433–1499). *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Nurenbergae, Anthonius Koberger, 1497, II. 24. 4<sup>o</sup> Text: 157 (164) x 103<sup>2</sup>. Nu ne vom opri asupra altor lucrări scrise de cei doi umaniști, ci doar asupra scrisorilor păstrate în cele două incunabule mai sus menționate; vom trata fiecare personalitate în parte, încercând să extragem toate informațiile păstrate în scrisori despre carte și despre modul ei de difuzare în epocă; în final, vom sublinia rolul stilului epistolar în răspândirea lucrărilor așa cum reiese din scrisori.

Enea Silvio Piccolomini (1405–1464) a obținut cea mai înaltă funcție în Biserica catolică în anul 1458 când a fost ales papă<sup>3</sup>. Activitatea științifică a lui Piccolomini, ne referim aici la prima sa creație literară<sup>4</sup>, debutează în spațiul italian unde s-a remarcat prin ușurința de a scrie versuri în stilul lui Propertius. În continuare a abordat diferite genuri literare, ajungând de la un poem erotic (*Nymphilexis*), astăzi pierdut, la lucrări despre conciliul de la Basel (*De gestis Basiliensis concilii, Libellus dialogorum de generalis Concilii auctoritate, De rebus Basileae gestis*), la dialoguri fictive (*Pentalogus de rebus ecclesiae et imperii, Dialogus de somnio quondam*), la o serie de tratate (*De studiis et litteris, De ortu et auctoritate Romani Imperii, De liberorum educatione*); a lăsat în urma sa și o nuvelă (*Historia de Euryalo et Lucretia*) o comedie în versuri (*Chrysis*), o scriere biografică (*De viris aetate sua claris*), scrieri istorico-geografice (*Historia Friderici III imperatoris, Historia Bohemica, Historia rerum ubique gestarum locorum descriptio*), teologico-filozofice (*Epistola ad Machometem II*) sau alte scrieri de mai mici dimensiuni. Piccolomini este cunoscut și prin singura lucrare autobiografică din acea perioadă scrisă de un papă (*Comentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contingerunt [...]*)<sup>5</sup>.

La aceste lucrări se adaugă *Epistolae familiares*, o bogată corespondență cu personalitățile vremii pe care tipograful Anton Koberger a tipărit-o în anul 1496, în oficina

<sup>1</sup> E. Mosora, D. Hanga, *Catalogul incunabulelor Bibliotecii Centrale Universitare Cluj*, Cluj: Ed. Dacia 1979, 74.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>3</sup> Viața și activitatea lui Enea Silvio Piccolomini au fost tratate în Andreea Mărza, *Enea Silvio Piccolomini și Cruciada Târzie*, Cluj: Ed. Mega 2009, 27–72 și nu vom mai reveni asupra acestor aspecte decât dacă acest fapt este necesar și aduce lămuriri la tema tratată aici.

<sup>4</sup> Este vorba de un volum de elegii intitulat *Cinthia* pe care l-a început în anul 1423 pe când se afla încă la studii la Siena, dar pe care l-a continuat și la Basel, unde a ajuns în anul 1432. V. E.S. Piccolomini, *Oeuvres Érotiques Cinthia – Historia de duobus amantibus avec L'ystoire de Eurialus et Lucesse d'Octavien de Saint-Gelais – De remedio amoris*. Présentation et traduction par Frédéric Duval, Turnhout 2003, 12; Andreea Mărza, *Enea Silvio Piccolomini*, 74.

<sup>5</sup> Majoritatea acestor scrieri se găsesc în A.S. Piccolominei Senensis, *qui post adeptum Pontificatum Pius eius nominis Secundus appellatus est, Opera quae extant omnia, nunc demum post corruptissimas editiones summa diligentia castigata & in unum corpus redacta, quorum elenchum versa pagella indicabit. His quoque accessit Gnomologia ex omnibus Sylvij operibus collecta, & Index rerum ac verborum omnium copiosissimus*, Basileae, Ex Officina Henric Petrina, [1571]; ele sunt analizate în Andreea Mărza, *Enea Silvio Piccolomini*, 72–98.

sa din Nürnberg; volumul conține 433 de scrisori, unele fiind scurte tratate trimise în formă epistolară, dintre cele 1263 din scrisorile piccolominiene păstrate<sup>6</sup>; scrisorile din incunabul sunt doar o treime din scrisorile existente. Cele 1263 de scrisori nu au fost tipărite integral, nici măcar în colecția *Fontes Rerum Austriacarum*<sup>7</sup>, care le conține în majoritate.

Există mai multe ediții de incunabile ale scrisorilor lui Piccolomini în bibliotecile europene<sup>8</sup>. *Epistolae-le familiares* din bibliotecile românești aparțin anilor 1481, 1483, 1486, 1496<sup>9</sup>. În acest context ne-am oprit asupra exemplarului din anul 1496 aflat la Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga” din Cluj deoarece este în cea mai bună stare de conservare dintre exemplarele cercetate. Coordonatele incunabulului piccolominiian se deosebesc în anumite privințe de cele date de Elena Mosora și Doina Hanga, editorii *Catalogului incunabilelor*<sup>10</sup>.

Revenind la scrisorile piccolominiene din incunabulul cercetat merită o atenție deosebită *colophon*-ul de la f. 338 r.: *Pii II, pontificicis [sic] maximi, cui ante summum episcopatum, primum quidem imperiale secretario, tandem episcopo, deinde cardinali Senensi, Eneas Silvius nomen erat, familiares Epistolae ad diversos, in quadruplici, vite eius statu transmissae, impensis Anthonii Koberger Nuremberge impressae, finiunt XVI Kalendas Iunii, anno salutis Christiane etc. MCCCCXCVI*<sup>11</sup>. Aici sunt cuprinse toate informațiile importante pentru identificarea lucrării: autor, funcțiile deținute, tipografia, data tipăririi și, cel mai important, felul lucrării, adică *familiares Epistolae ad diversos*.

<sup>6</sup> Studiind manuscrisele și tipăriturile păstrate în bibliotecile europene, doi cercetători, Georg Voigt și Rudolf Wolkan, au reușit să identifice primul 559 de scrisori, iar al doilea restul până la 1263. Rudolf Wolkan a scris un articol despre dificultățile întâmpinate la identificarea scrisorilor piccolominiene; v. R. Wolkan, Die Briefe des Eneas Silvius von seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. Reisebericht, in *Archiv für Österreichische Geschichte*, 93 Bd., zweite Hälfte, Wien 1905, 353–369.

<sup>7</sup> FRA 1909, 61 Bd., FRA 1909, 62 Bd., FRA 1912, 67 Bd., FRA 1918, 68 Bd.

<sup>8</sup> Repertoriile de incunabile amintesc numeroasele ediții începând cu cea din anul 1470/1475 de la Strasburg, care apare doar la Sajó G., Soltész E., *Catalogus incunabulorum quae in bibliothecis publicis Hungariae asservantur*, vol. II, Budapesta 1970, 819–820, continuând cu cea din anul 1476 de la Paris care este menționată de W.A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium Bibliographicum or Collections towards a new edition of that work*, London 1895–1902, 5 sau cu cele din anii 1478, 1481, 1483, 1484, 1486, 1496, 1497 care se găsesc la L. Hain, *Repertorium Bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD*, vol. II, Stuttgartiae et Tubingae 1826, 19–21.

<sup>9</sup> Ele se găsesc la Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia, la Biblioteca Brukenthal din Sibiu, la Biblioteca Națională, la Biblioteca Academiei Române din Cluj – ediția din 1481; la Biblioteca Națională a României – ediția din 1483; la Biblioteca Municipală „Zaharia Boiu” din Sighișoara – ediția din 1486; la Biblioteca Batthyneum din Alba Iulia, Biblioteca Națională, Biblioteca Centrală Universitară din Cluj, din Iași și la Biblioteca Județeană „Teleki-Bolyai” din Târgu-Mureș – ediția din 1496.

<sup>10</sup> Pentru diferențe v. mai multe amănunte în acest sens la Andreea Mârza, *Enea Silvio Piccolomini*, 103–107 și la E. Mosora, D. Hanga, *Catalogul*, 74–75.

<sup>11</sup> Pius al II-lea, *Epistolae familiares*, Nurembergae, Anthonius Koberger 1496, f. 338 r.

Din punct de vedere al conținutului lor, scrisorile ating o largă paletă de informații, pornind de la cele legate de viața și cariera lui Piccolomini, la lucrări trimise în formă epistolară, cereri de cărți, probleme legate de domnia lui Ladislau Postumul sau situația din Europa occidentală, fiind trimise unor importante personalități ale vieții politice și culturale europene: Leonardo Bruni, Poggio Braccioloni, Giuliano Cesarini, Niccolò Amidano, Niccolò Arcimboldi, Johann Eich, Leonardo Benvoli, Nicolaus Cusanus, Giovanni Capestrano, Giovanni Campisio, Filip cel Bun, ducele Burgundiei, Ludovic al XI-lea, regele Franței, Alfons al V-lea, regele Aragonului și al Neapolelui, Bianca și Francesco Sforza, ducii de Milano, Dionisie Széci, cardinal și arhiepiscop de Esztergom etc.

Am considerat că scrisorile cele mai reprezentative care se încadrează în demersul nostru de a evidenția rolul cărții în stilul epistolar al celor doi umaniști, Enea Silvio Piccolomini și Marsilio Ficino, sunt cele care ating un palier esențial în cultura Renașterii: cartea manuscrisă sau tipărită. Rolul cărții a crescut însemnat datorită descoperirii tiparului cu litere mobile în secolul al XV-lea. Sosirea în Italia a învățaților bizantini în timpul conciliului de la Ferrara-Florența și, mai cu seamă, după căderea Constantinopolului (1453) a revigorat și a ridicat nivelul discuțiilor științifice de la curțile mecenaților italieni, spre exemplu curtea de la Neapole a regelui Alfons al V-lea sau cercul de intelectuali de la Florența strânși în jurul lui Cosimo de Medici. Deși cartea manuscrisă a ajuns în timp mai puțin căutată, locul fiindu-i luat de cea tipărită, orice lucrare scrisă, manuscrisă sau tipărită, era dorită cu entuziasm de umaniștii vremii.

Printre cele 433 de scrisori ale lui Piccolomini incluse de editorul Nicolaus Wyle în ediția din anul 1496 câteva epistole tratează problema cărții, cerându-se fie achiziționarea unor lucrări, fie împrumutul, discutându-se ultimele apariții în domeniu. Destinatarii acestor cereri de cărți sunt răspândiți în întreaga Europă; este vorba de Giovanni Campisio, de praghezul Ján Tušek sau de Heinrich, contele de Lupfen. Toate aceste scrisori – 8 la număr – vorbesc despre lucrări clasice și nu despre noutăți așa cum ne-am fi așteptat. Piccolomini cerea fie traduceri din *Politica* și *Retorica* ale lui Aristotel, fie *Biblia* care se găsea la Praga la un preț redus și avea o calitate superioară celei din restul Europei.

Scrisoarea (nr. 21) pe care i-a trimis-o lui Campisio la 14 octombrie 1443 tratează problema achiziționării *Politicii* lui Aristotel care a fost tradusă de Francesco Aretino. Importanța traducerii lucrării lui Aristotel este subliniată de Piccolomini astfel: „Iar dacă nu pot să o obțin la un preț mai mic decât mi-ai scris, cere să fie adusă și cu aur”<sup>12</sup>. Într-o altă scrisoare (nr. 51) către Campisio îl are din nou în centrul atenției pe Aristotel, fără să fie precizată lucrarea. Având în vedere că aceste două scrisori au fost expediate la distanță de câteva luni, deși nu amintește explicit *Politica* lui Aristotel, este posibil ca Piccolomini să facă referire și în această scrisoare la aceeași lucrare a lui Aristotel; îi cere prietenului său să-i trimită lucrarea fără să-și facă griji în privința banilor<sup>13</sup>. *Politica* lui Aristotel este dezbătută și în scrisoarea (nr. 82) către Campisio, nedată, în care Piccolomini îi cere

<sup>12</sup> *Ibidem*, nr. 21, f. 11v.: *Polliticorum libros ex aretini traductione conversa invenisse te gaudeo, coemereque institui. Et si minori pretio quam scripseris haberi nequeunt, iubet id auri conferre.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, nr. 51, f. 24 r.: [...] *nulla pecuniarum anxietate perturbaturus*; FRA 1909, 61 Bd., p. 296 conține data de 18 februarie 1444.

restul lucrării lui Aristotel, deoarece primele opt cărți ale lucrării le are: „Mi-ar fi de mare folos dacă mi-ai trimite și sfârșitul”<sup>14</sup>. Corespondența dintre cei doi cu privire la *Politica* lui Aristotel este continuată și în scrisoarea (nr. 175) trimisă de Campisio din Roma la 8 aprilie 1444, în care precizează că „Am găsit *Politica* după cum ți-am scris la Siena, dar nu am putut să o cumpăr la Roma [...]. Nu este sigur că acea copie a lucrării de la Roma este noua traducere a lui Aretinus de la Florența”<sup>15</sup>. Includem aici încă o scrisoare din data de 18 februarie 1444, scrisă tot lui Campisio, în care se referă din nou la lucrare a lui Aristotel cu mențiunea că Giovanni Campisio va trebui să o cumpere „[...] după cum am vorbit la Viena”<sup>16</sup>. Corespondența purtată cu Campisio dezbată în mare parte problema achiziționării de lucrări traduse ale învățaților greci. În momentul în care vorbește despre *Retorica* lui Aristotel, Piccolomini (nr. 95) cere explicații învățatului italian cu privire la mențiunea făcută de traducătorul lucrării, Georgios din Trapezunt, care a făcut în traducerea realizată o asociere între Aristotel și Cicero: „Nu știu de ce este amintit în lucrarea lui Aristotel Cicero, care nici nu era născut când a apărut volumul”<sup>17</sup>.

Obiceiul de a achiziționa cărți pe care le cerea de la cunoscuții săi prin intermediul scrisorilor este continuat și în scrisoarea (nr. 90) pe care a trimis-o lui Ján Tušek, locuitor al orașului Praga. Dezbată cu interlocutorul său problema achiziționării *Bibliei* despre care Piccolomini spune că „Voi da opt florini în cazul în care este scrisă pe hârtie. Dacă este pe pergament, prețul va fi dublu, totuși să fie corectă și să merite prețul. Despre celelalte cărți îți voi scrie altcândva”<sup>18</sup>. Cartea a fost plătită lui Prokop Rabenstein, cunoscutul lui Piccolomini, care i-a și adus-o, după cum amintește umanistul în scrisoarea de mulțumire (nr. 85); subliniază importanța existenței unui prieten care se interesează de problema amicului său ca și cum ar fi a sa proprie<sup>19</sup>.

Tot interesul față de cărți l-a împins pe Piccolomini să-i scrie (nr. 125) contelui Heinrich de Lupfen, menționând unele titluri din biblioteca contelui pe care ar dori să le citească: „Căci se află la tine Ovidius cu *Tristele*, *Despre arta iubirii* și *Remediile iubirii*, dar și comicul Terentius și Hieronymus cu scrisorile pe care doresc atât de mult să le citesc”<sup>20</sup>.

Putem afirma fără să greșim că stilul epistolar a fost cel mai răspândit stil literar în jurul secolelor XIV-XVI, jucând un important rol în epocă: cel de presă timpurie. Scrisorile pot fi considerate predecesoarele ziarelor din care cititorii, adică destinatarii, aflau ultimele noutăți din spațiul politic, militar, religios sau literar. Din corespondența piccolominiană am ales doar scrisorile care fac referire în vreun fel sau altul la carte pentru a evidenția încă o dată preocuparea constantă a umanistului pentru literatură. Literatura antică l-a interesat mereu pe Piccolomini care, deși vedea un handicap în fap-

<sup>14</sup> Pius al II-lea, *Epistolae familiares*, nr. 82, f. 47 v.: *Volumen est usquam ad octavum librum completum. Itaque magnum mihi munus erit si finem mihi transmiseris.*

<sup>15</sup> *Ibidem*, nr. 175, f. 163 r.

<sup>16</sup> FRA 1909, 61 Bd., p. 306.

<sup>17</sup> Pius al II-lea, *Epistolae familiares*, nr. 95, f. 56 r.

<sup>18</sup> FRA 1909, 61 Bd., p. 581–582; Pius al II-lea, *Epistolae familiares*, nr. 90, f. 52 r.

<sup>19</sup> *Ibidem*, nr. 85, f. 48 v.–49 r.: *Procopius eques Bohemus cui de Rabestein cognomen est [...] bibliam quam ex te concupivi ad me detulit. [...] Fecisti ut amicum decet. Rem meam quasi tuam curasti.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, nr. 125, f. 97 r.



tul că nu înțelegea suficient de bine limba greacă<sup>21</sup> și i-a citit pe clasicii greci în traduceri, a încercat să-și achiziționeze cele mai bune traduceri în latină așa cum o dovedesc unele lucrări care au aparținut bibliotecii sale<sup>22</sup>.

Spre deosebire de Enea Silvio Piccolomini care nu s-a implicat în domeniul filozofiei prin conținutul scrierilor sale, Marsilio Ficino a excelat în acest domeniu, intrând în contact cu învățații bizantini care i-au readus și au reinterpretat pe filozofii antici la curtea familiei Medici de la Florența. Prin munca sa de traducător și prin interpretarea operei lui Platon și a altor filozofi antici, Ficino poate fi considerat unul dintre cei mai influenți filozofi renascentiști italieni cu bogate cunoștințe de teologie, medicină, muzică, astrologie.

Născut în ținutul toscan la Figline în anul 1433, Marsilio Ficino a ajuns de timpuriu sub protecția lui Cosimo de Medici, care i-a devenit în timp patron, din cauza faptului că tatăl său era medic în slujba mecenatului florentin. A studiat filozofia la Florența sub îndrumarea lui Niccolò di Jacopo Tignosi și o scurtă perioadă medicina la Bologna. A ajuns să învețe greaca la sugestia lui Cosimo de Medici, avându-i ca profesori pe Bartolomeo Platina și pe Ioannes Argyropoulos care a predat limba și literatura greacă la Florența în anul 1459. Academia florentină organizată de Cosimo de Medici în anul 1439 a fost încredințată conducerii lui Ficino pe când acesta era încă tânăr; după moartea sa, Academia și-a continuat activitatea, însă în secolul al XVI-lea și-a pierdut din valoarea imprimată de Ficino acestui așezământ cultural. Discuțiile de la Academie și, mai târziu, cele din vila de la Careggi – Ficino a primit acest sediu abia în anul 1462 – au făcut din împrejurimile Florenței spațiul renașterii neoplatonismului la care au participat cei mai influenți învățați renascentiști<sup>23</sup>.

Activitatea lui Ficino s-a construit în jurul filozofiei lui Platon a cărui operă a tradus-o complet în limba latină, fiind prima traducere făcută din greacă; ea a fost tipărită în anul 1484; l-a studiat și l-a tradus și pe Plotin cu lucrarea sa *Enneadele* (1492) – traducerile din Platon și Plotin au circulat în varianta ficiniană până în secolul al XVIII-lea. Au urmat traduceri din operele lui Iamblichos, Proclus, Porfir, Mercurius Trismegistus, Pseudo-Dionisie etc. Gândirea sa filozofică a exprimat ideea unei descoperiri treptate a lui Dumnezeu, fiind în opoziție față de scolastica și de aristotelismul renascentist.

<sup>21</sup> Urb. Lat. 401, f. 316 r.: [...] *ignoramus enim damno nostro grecas litteras*; este vorba de scrisoarea lui Piccolomini trimisă învățatului Antonio Panormita pe când era episcop de Siena; a primit această funcție la data de 23 septembrie 1450.

<sup>22</sup> *Enea Silvio Piccolomini papa Pio II. Atti del convegno per il quinto centenario della morte e altri scritti raccolti da Domenico Maffei*, Siena 1968, anexa 1, 2, 4, 16.

<sup>23</sup> *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, București 2004, 340; *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, Paris: Letouzey et Ané 1934, 2277–2278. Mai multe informații cu privire la viața și activitatea lui Ioannes Argyropoulos v. în G. Voigt, *Die Wiederbelebung des Klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, vol. 1, Berlin 1893, 367–369. Cunoscut și de Piccolomini, Bartolomeo Platina a făcut parte din colegiul abreviatorilor în timpul pontificatului lui Pius al II-lea, fiind și autorul lucrării *Vite dei papi*. V. bula despre organizarea colegiului abreviatorilor în M. Tangl, *Die päpstliche Kanzleiordnungen von 1200–1500*, Aarlen 1959, 183–188.

A elaborat conceptul unei ierarhii universale a perfecțiunilor prin combinarea a cinci substanțe: Dumnezeu, îngerii, sufletul rațional, calitatea și corpul. Cele mai importante lucrări în afară de traduceri sunt *De religione christiana et fidei pietate*, *De voluptate*, *Theologia platonica de immortalitate animae* (începută în anul 1469), *De divina gratia*, *De amore*, *De vita libri tres* etc.<sup>24</sup> Însă Ficino nu s-a evidențiat în cultura europeană numai prin interpretările și traducerile sale filozofice. Un loc important în activitatea sa literară îl ocupă corespondența purtată cu personalitățile vremii: Cosimo de Medici, Lorenzo de Medici, Giuliano de Medici, cardinalul Bessarion, cardinalul Francesco Piccolomini, Bernardo Bembo, Giovanni Antonio Campano (unul dintre primii biografi ai lui Enea Silvio Piccolomini), Niccolò Michelozzi, Matteo Palmieri, Donato Acciaiuoli, Benedetto Accolti, Bartolomeo Scala zis și Platina, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano, Francesco da Castiglione, Jacopo Bracciolini, Antonio degli Agli, Carlo Marsuppini (fiul cancelarului), Andrea Cambini, Francesco Tedaldi etc.<sup>25</sup>

Colecția de scrisori ocupă un loc important și în opera lui Ficino, fiind niște documente istorice care surprind relațiile sale personale, activitățile literare și educative; cuprind învățături morale și filozofice care se transformă uneori în scurte tratate adresate omenirii în general, dar și fiecărui om în parte. Au fost tipărite pentru prima dată în anul 1495 la Veneția, după care au mai urmat câteva ediții în anul 1497 la Basel, Strasboug și Nürnberg. În demersul nostru ne-am oprit asupra singurului exemplar incunabular existent la Cluj, respectiv cel de la Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga” care deține ediția din anul 1497 tipărită în tipografia lui Anton Koberger de la Nürnberg<sup>26</sup>. În bibliotecile din România mai des întâlnită este ediția din anul 1497 care se găsește într-un exemplar și la Alba Iulia<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Enciclopedia de filosofie*, 340; *Dictionnaire de théologie catholique*, 2277–2280. V. și Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Nurenbergae, Anthonius Koberger 1497, f. 8 v.–9r., scrisoare trimisă lui Angelo Poliziano în care Ficino însiră toate lucrările sale, traduceri sau interpretări. Lucrarea *De vita* a fost trimisă lui Paolo din Florența după cum reiese din Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 202 v.–203 r.: *Mitto ad te libros de vita nostros [...] non tam ut legas haec adminicula vitae quam ut serves*, fiind tipărită deja la 10 aprilie 1490 după cum reiese dintr-o scrisoare v. f. 205 v.–206 r. sau din cea trimisă medicului Mateo Aretino la data de 29 aprilie 1490 din Careggi.

<sup>25</sup> *The letters of Marsilio Ficino*, vol. I, preface by Paul Oskar Kristeller, London: Shephard-Walwyn 1988–1994, 18.

<sup>26</sup> Este interesant de observat în repertoriile de incunabule că această parte a operei lui Ficino nu a fost de prea multe ori editată până în anul 1500. Informații întâlnim la L. Hain, *Repertorium Bibliographicum*, vol. II, nr. 7059–7062\*, la nr. 7062\* găsindu-se ediția de la Nürnberg; v. și V. Sack, *Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung*, Wiesbaden 1985, nr. 1444, V. Dokoupil, *Soupis prvotisků z fondů Universitní knihovny v Brně*, Praha 1970, nr. 467, Sajó G. – Soltész E., *Catalogus incunabulorum*, vol. I, nr. 1326.

<sup>27</sup> P. Kulcsár, *Catalogus incunabulorum Bibliothecae Batthyanae*, Szeged 1965, nr. 218. Biblioteca Bruckenthal din Sibiu deține ediția din anul 1495: „Ficinus Marsilius: Epistulae, Venetia, Matheus Capcasa, 1495, 11. III., 2<sup>o</sup> v. *Catalogul colecției de incunabule de Veturia Jugăreanu*, Sibiu 1969, 75.

*Colophon*-ul lucrării ne spune mai multe despre acest tip de scriere: *Marsilii Ficini Florentini eloquentissimi viri Epistolae familiares per Antonium Koberger impraesae Anno incarnate deitatis MCCCCXCVII. XXIII februarii finiunt foeliciter*<sup>28</sup>; este vorba și în acest caz de „*Epistolae familiares*” ai căror destinatari sunt prietenii săi filozofi sau „co-filozofi”, cum îi numește Ficino în scrisori *comphilosophol conphilosopho* sau utilizează același termen la plural.

Starea de conservare a lucrării este precară; există file deteriorate care se găsesec în majoritate la subsolul incunabulului; conform sigiliului, lucrarea a ajuns în fondurile BCU de la Erdélyi Muzeum și poartă ștampila Erdélyi Nemzeti Muzeum Könyvtára<sup>29</sup>.

*Epistolae*-le sunt împărțite în 12 cărți, nu sunt aranjate cronologic și foarte puține sunt date; titlul dat fiecărei scrisori în parte revine autorului și nu editorului. Ficino a început să-și strângă scrisorile prin anii 1470, iar până în anul 1495, când a apărut prima ediție tipărită, au circulat în multe copii manuscrise. Ca și în cazul lui Piccolomini, printre scrisorile lui Ficino se găsesc mici tratate trimise în formă epistolară prietenilor. Ne vom opri doar asupra acelor scrisori care conțin informații legate de carte, cum ar fi cereri de împrumut al unor lucrări, vești despre ultimele sale traduceri sau alte noutăți în domeniu.

Relația lui Ficino cu Cosimo de Medici a fost specială, fapt evidențiat și de corespondența dintre cei doi. Ficino a considerat familia Medici *genus heroicum*<sup>30</sup>, de care s-a simțit legat toată viața. Întâlnirile de la Academia florentină, mai târziu de la vila din Careggi, s-au axat în jurul filozofiei pe care Ficino a revoluționat-o prin traduceri, interpretările și creațiile sale. Într-una din scrisori, Cosimo de Medici îi cere să se întâlnească și să aducă traducerea lucrării lui Platon pe care Ficino a promis că o va realiza; este vorba de *De summo bono*<sup>31</sup>. Dialogurile lui Platon sunt subiect de discuții și cu Amerigo Benci, de la care Ficino a primit „[...] astăzi dialogurile grecești ale lui Platon al nostru”<sup>32</sup> sau cu juristii Ottone Niccolini, Benedetto d’Arezzo și cu cavalerii Piero de Pazzi și Bernardo

<sup>28</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 243 v.

<sup>29</sup> Alte informații bibliologice: lipsa primelor 8 file + 1 f. liminară albă, tipar negru cu 42 de rânduri pe pagină plină; legătură recentă în carton presat cu cotor de piele pe care se află, într-un chenar roșu titlul „Mars. Ficini Florentini / Epistolae / Ant. Koberger / MCCCCXCVII”; pe fila albă este menționată data la care a fost relegată cartea: 21 septembrie 1923; semnături A – h2, nu este menționat h3, în loc de D2 apare C2, X4 este menționat de două ori, iar X3 lipsește; mai multe tipuri de filigran; există literă-reclamă, lipsesc cuvinte-reclamă tipărite, însemnări de proprietate și note de lector.

<sup>30</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 224 r.

<sup>31</sup> *Ibidem*, f. 1 r.: *Veni ad nos, Marsili, quamprimum. Fer tecum Platonis nostri librum de summo bono. Quem te isthic arbitror iam e graeca lingua in latinam ut promiseras transtulisse.* Acesta este unul dintre primele dialoguri pe care Cosimo de Medici i le-a cerut să le traducă în anul 1463. V. *The letters of Marsilio Ficino*, vol. I, 205.

<sup>32</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 2 r. Amerigo Benci a condus banca familiei Medici, ajungând al doilea cel mai bogat florentin după Medici. Colecționar de manuscrise clasice, a fost membru de seamă al Academiei, patron al artiștilor și învățaților. V. *The letters of Marsilio Ficino*, vol. I, 222.

Giugni<sup>33</sup>. Schimbul de scrisori cu Cosimo de Medici conține informații despre lucrări dedicate mecenatului florentin. Lorenzo, preotul din Pisa, i-a dedicat lui Cosimus o interpretare a *Cântării cântărilor* lui Solomon și, după afirmația lui Ficino, a scris 18 cărți „[...] dacă îmi amintesc bine, numai pentru introducerea la prima carte”<sup>34</sup>.

Cardinalul Bessarion i-a scris lui Ficino la data de 13 septembrie 1469 o scrisoare în care îl anunță pe filozof că i-a trimis lucrarea sa cu privire la apărarea scrisă de cardinal în favoarea lui Platon „[...] nu numai datorită geniului și a entuziasmului excepțional al învățaturii lui Platon, ci și pentru a vedea din ce s-a inspirat”<sup>35</sup>. Discuțiile despre traduceri continuă și cu ceilalți membri ai familiei Medici; de exemplu, cu Lorenzo căruia îi mulțumește pentru ospitalitatea față de Angelo Poliziano care a început să-l traducă pe Homer în latină și ceea ce este remarcabil pentru cineva atât de tânăr, traduce în așa fel încât cine a știut că Homer a fost grec, nu știe care din cele două lucrări este cea originală<sup>36</sup>. Tot lui Lorenzo îi trimite o scrisoare în care îl roagă să-l primească printre poeții de la curte pe avocatul florentin, Bastiano Foresi, care i-a trimis poemul său *De triumpho virtutum contra vitia*<sup>37</sup>.

Cartea a II-a a *Epistolae*-lor conține și două lucrări de sine stătătoare, una dedicată prietenului său Giovanni Cavalcanti – este vorba de *De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate*<sup>38</sup> – cealaltă dedicată lui Lorenzo de Medici: un argument la *Platonica theologia*<sup>39</sup>. Despre *Platonica theologia* vorbește într-o scrisoare (cartea a III-a) către Lorenzo și amintește despre cele trei grade ale contemplării platonice și despre faptul că i-a dedicat lucrarea mecenatului florentin<sup>40</sup>. Discuția cu Paolo din Florența se poartă în jurul lucrării *De providentia Dei*, de fapt al doilea grad de contemplare despre care este vorba în *Platonica Theologia* pe care i-o va trimite atunci când [...] *providit deus me fore missurum*<sup>41</sup>.

Cartea a IV-a conține două discursuri de-ale lui Ficino, *Oratio de laudibus philosophiae*<sup>42</sup> și *Oratio de laudibus medicinae*<sup>43</sup>, alături de prefața și de lucrarea propriu-zisă

<sup>33</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 3 v.: *Persuasistis mihi ut graecas Platonis leges latinas efficerem. Ad idem cohortatus est me etiam magnus Cosmus. Itaque feci iam atque eo libentius.*

<sup>34</sup> *Ibidem*, f. 6 r.

<sup>35</sup> *Ibidem*, f. 7 r.; *The letters of Marsilio Ficino*, vol. I, 51–52.

<sup>36</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 8 r.: *Nutris domi home-ricum illum adolescentem Angelum Politianum qui grecam Homeri personam latinis coloribus exprimat [...] quod mirum est in tam tenera etate ita exprimit ut nisi quis grecum fuisse Homerum noverit dubitaturus sit, duobus uter naturalis sit est uter pictus Homerus.*

<sup>37</sup> *Ibidem*, f. 25 r. Poemul său *Triumphul Virtuții* mai este numit și *Triumphul lui Cosimo de Medici*. V. *The letters of Marsilio Ficino*, vol. I, 225–226.

<sup>38</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 63 r.–69 v.; este un dialog între Dumnezeu și sf. Pavel în care sunt descrise cele trei ceruri și cele șapte căi de a ajunge la ele.

<sup>39</sup> *Ibidem*, f. 69 v.–76 r.

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 90 r.; v. și <http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=inkunabeln/24-3-rhet-1&image=00041> (29 noiembrie 2009).

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 90 r.; *The letters of Marsilio Ficino*, vol. III, preface by Paul Oskar Kristeller, London: Shephard-Walwyn 1988–1994, 96–97.

<sup>42</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 104 r.–105 r.

<sup>43</sup> *Ibidem*, f. 105 r.–106 r.

*De vita Platonis*<sup>44</sup> trimisă lui Francesco Bandini. Preocupările de astronomie ale lui Ficino l-au făcut să împrumute de la Antonio Benivieni o lucrare despre astrologie, probabil *Liber de cometa*, pe care Benivieni i-a dedicat-o lui Giuliano de Medici și pe care i-o înapoiază cu întârziere, concluzionând că nu el este de vină, ci stelele<sup>45</sup>. *Epistolae*-le ne informează într-o scrisoare adresată lui Bernardo Bembo și Antonio Vinciguerra despre remediile care ar trebui folosite pentru a scăpa de ciumă; acest flagel a afectat Florența și o însemnată parte din Italia între anii 1478–1479. Având în vedere evenimentele legate de epidemie, în anul următor Ficino a scris un tratat în italiană, *Consilio contro la pestilenzia*, care s-a reeditat de mai multe ori, sfaturile sale din lucrare fiind utilizate cu succes până la sfârșitul secolului al XVIII-lea<sup>46</sup>. Problema lucrării *De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate* este reluată și în scrisoarea către Girolamo Rossi, căruia îi va trimite originalul în speranța că îl va copia cât mai repede și i-l va restitui<sup>47</sup>.

În comparație cu Piccolomini este cunoscut faptul că Ficino și-a strâns scrisorile încă din timpul vieții. În scrisoarea către Giovanni Francesco Ippoliti, Ficino tratează acest subiect, amintind prima carte din scrisori, dar și existența altor cinci, una fiind o contemplare asupra misterelor platonice, iar celelalte conținând diferite subiecte<sup>48</sup>. Terminarea celor 12 cărți ale *Epistolae*-lor este anunțată cunoscutului său Niccolò Valori: *Cum duodecim epistolarum libros iam absolvissem [...]*<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> *Ibidem*, f. 108 r.–113 r.; lucrarea formează introducerea la traducerea dialogurilor lui Platon de către Ficino și oferă o interesantă paralelă cu propria viață așa cum este ea prezentată de biograful său Giovanni Corsi; la baza vieții lui Platon se află lucrarea lui Diogenes Laertius.

<sup>45</sup> *Ibidem*, f. 134 v.: *Librum stellarum [...] tandem tibi restituo quod serior ad te redit non im me qui properantior esse soleo, sed in stellas ipsas reiice culpam*. Antonio di Paolo Benivieni a fost cel mai important medic florentin din a doua jumătate a secolului al XV-lea care a studiat anatomia patologică. Membru al Academiei lui Ficino a deținut o bogată bibliotecă de medicină, filozofie și astronomie. V. și *The letters of Marsilio Ficino*, vol. IV, preface by Paul Oskar Kristeller, London: Shephard-Walwyn 1988–1994, 162.

<sup>46</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 141 r.; *The letters of Marsilio Ficino*, vol. V, preface by Paul Oskar Kristeller, London: Shephard-Walwyn 1988–1994, 95. Lucrarea este amintită și în Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 199 v.

<sup>47</sup> *Ibidem*, f. 150 r.–150 v.; scrisoarea a fost trimisă la 1 martie 1479 și face referire la lucrarea pe care a dedicat-o prietenului său Giovanni Cavalcanti și care se găsește în cartea a II-a a *Epistolae*-lor.

<sup>48</sup> *Ibidem*, f. 151 v.–152 r.: *Qua scribis te primum aepistolarum nostrarum librum habere. Reliquos cupere. [...] Mitto secundum, qui totum in platoniorum mysteriorum contemplatione versatur. Quattuor quoque vero sequentes perinde ac primus, quem habes brevibus variisque ad modum constant epistolis*. Același subiect este tratat și în scrisorile trimise lui „Martino Uranio Praenyngero” la data de 29 august 1489 (f. 201 r.–201 v.) și lui Francesco Bandini la data de 6 ianuarie 1489 v. f. 197 r. La această dată Bandini se afla la Buda, fiind trimis în anul 1476 la curtea regelui Matia al Ungariei care a încercat să-l aducă chiar pe Ficino la curtea sa, după cum rezultă din scrisori v. f. 201 v.: *Hactenus non putaram eundem hominem posse duobus simul in locis*; v. și *The letters of Marsilio Ficino*, vol. II, preface by Paul Oskar Kristeller, London: Shephard-Walwyn 1988–1994, 23.

<sup>49</sup> Marsilius Ficinus Florentinus, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, f. 203 r.

Platon este subiect de discuții și cu Francesco Bandini pe care îl asigură că i-a trimis lucrarea din Platon și că lucrează la cele 54 de tratate ale lui Plotin, ajungând cu ajutorul lui Dumnezeu la al treizezecelea<sup>50</sup>. O parte din lucrările lui Ficino sunt amintite de Ioannes Pannonius care a citit la Buda scrisoarea pe care Ficino i-a trimis-o lui Bandini; răspunsul lui Ficino la scrisoarea lui Pannonius se află în scrisoarea imediat următoare<sup>51</sup>.

Într-una dintre ultimele scrisori ale *Epistolae*-lor, Marsilio Ficino îi dezvăluie lui Filippo Valori modul în care a luat naștere [...] *liberum primogenitum meum* [...] (prima mea carte) *Institutiones platonicas* (1456, astăzi pierdută), pe vremea când avea 23 de ani și pe care a scris-o la insistența lui Cristoforo Landino. În momentul în care Cosimo de Medici a citit-o, l-a sfătuit să învețe greaca pentru a putea înțelege învățătura platonică, ceea ce l-a ajutat să corecteze unele afirmații din lucrare<sup>52</sup>.

Putem afirma despre scrisorile dezbătute în rândurile de mai sus, de fapt despre toate scrisorile din cele două ediții incunabulare, că au fost scrise de niște *rhetores*; am ajuns la această concluzie citind articolul unui discipol al lui Paul O. Kristeller, Ronald Witt, care discută despre *ars dictaminis* medieval și despre începuturile Umanismului. Ce este de fapt această *ars dictaminis*? O teorie a redactării scrisorilor în proză pentru care au existat încă din secolul al XI-lea manuale datorită cererii crescânde a societății pentru instruire în vederea scrierii unei scrisori. Ofereau toate formulele necesare în scrierea unei scrisori în funcție de ierarhia socială a expeditorului și destinatarului. *Dictatores*, acești profesori ai *ars dictaminis*, făceau apel la vechile manuale de oratorie, cunoscută în acest sens fiind lucrarea lui Cicero, *De inventione*<sup>53</sup>. Pe lângă Cicero, care nu a scris un tratat propriu-zis despre cum se scrie o scrisoare, amintim pe Gaius Iulius Victor sau pe Quintilianus, care se referă în scrierile lor la modul în care trebuie redactată o scrisoare<sup>54</sup>. Adevărații autori de manuale de *ars dictaminis* sunt Alberico da Montecassino, Adalbertus Samaritanus, Hugo da Bologna, Brunetto Latini, după părerea cărora învățarea oratoriei clasice servește ca bază în compunerea scrisorilor<sup>55</sup>. Epistolografia latină a rămas strâns legată și în secolul al XV-lea de învățătura acelor *dictatores* medievali din secolele XII–XIII.

Reprezentanții Renașterii, căreia îi aparțin și cele două personalități asupra cărora s-a concentrat prezentul studiu, acordă o extraordinară atenție literaturii clasice grecești și latine. Schimbul de corespondență al celor doi umaniști în care se discută, se caută

<sup>50</sup> *Ibidem*, f. 181 r.; de văzut și alte scrisori către Bandini cu același subiect la f. 186 v., f. 187 r., cea trimisă lui Bernardo Bembo la f. 187 v. sau lui Antonio Calderini de la f. 189 r.

<sup>51</sup> *Ibidem*, f. 181 r. și f. 181 v.–182 r. Ficino trece în revistă lucrările sale și în scrisoarea către „Martino Uranio Praenyngero”; v. la f. 199 v.–200 r.

<sup>52</sup> *Ibidem*, f. 219 r.–219 v. din data de 5 noiembrie 1491.

<sup>53</sup> R. Witt, Medieval „Ars Dictaminis” and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem, in *Renaissance Quarterly*, vol. 35, nr. 1, 1982, 3–4, 6.

<sup>54</sup> Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, volume terzo (libri IX–XII), Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2001, IX, 4, 19–29. De exemplu Gaius Iulius Victor face în *Ars rhetorica* o distincție între scrisori, pe unele socotindu-le *litterae negotiales*, iar pe altele *litterae familiares*; amănunte vezi în C. Halm, *Rhetores Latini Minores*, Lipsiae: Ed. Teubneri 1863, 447–448.

<sup>55</sup> R. Witt, Medieval „Ars Dictaminis”, 8–16.

opere ale scriitorilor clasici, se încadrează în preocupările erudiților vremii de a descoperi, colecționa, cerceta, eventual chiar transcrie lucrări necunoscute sau puțin cunoscute din antichitate. Atât scrisorile lui Piccolomini, cât și cele ale lui Ficino evidențiază între multe alte probleme discutate un interes susținut al celor doi umaniști față de carte; indiferent că este vorba de cereri de carte, în cazul lui Piccolomini, sau de informații legate de ultimele proiecte la care lucra, în cazul lui Ficino, cei doi au transmis prin intermediul scrisorilor informații importante cu privire la modul în care trebuie să arate cartea care urma să intre în bibliotecă, la stadiul în care se afla o lucrare sau la persoana căreia îi era dedicată o scriere. Dimensiunile reduse și vocabularul neîncărcat permit înțelegerea subtilităților lingvistice în cazul ambilor umaniști. Socotind astăzi scrisorile drept o presă timpurie, importanța lor crește din cauza oferirii prietenilor și cunoscuților unor informații dintre cele mai proaspete, în cazul nostru referitoare la literatură. Prin tipărirea timpurie a scrisorilor s-a subliniat importanța printre umaniști a celor două personalități, mari admiratori ai literaturii clasice. Scrisorile lui Piccolomini au văzut lumina tiparului abia după moartea sa, în schimb cele ale lui Ficino au fost tipărite, și datorită contribuției personale, încă în timpul vieții.

FRA 1909, 61 Bd.: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe aus der Laienzeit (1431–1445)*, I Band, Privat Briefe, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1909 (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXI Bd.).

FRA 1909, 62 Bd.: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe aus der Laienzeit (1431–1445)*, II Band, Amtliche Briefe, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1909. (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXII Bd.).

FRA 1912, 67 Bd.: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe als Priester und als Bischof von Triest (1447–1450)*, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1912. (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXVII Bd.).

FRA 1918, 68 Bd.: *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, III Abteilung, Briefe als Bischof von Siena, I Band, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1918. (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXVIII Bd.).

Urb. Lat. 401: Piccolomini Aeneae Sylvii, postea Pii II Pontificis max., *Epistolae, orationes et commentarii in libros Antonii Beccadelli Panormitae de dictis et factis Alfonsi regis; viro-rum illustrium epistolae aliquot*, saec. XV ex., membran., ff. II. 360. (Fond Biblioteca Apostolica Vaticana).

## THE CATHOLIC THEOLOGY OF EDUCATION OF ORESTES A. BROWNSON

Eraldo CACCHIONE, S. J.

**RIASSUNTO:** La teologia cattolica dell'educazione di Orestes Brownson. Nel precedente articolo si è mostrato per quali ragioni Orestes A. Brownson abbia avuto un ruolo chiave nel dibattito sulla scuola nella nascente società americana del XIX secolo. Questo saggio completa l'esposizione della teoria educativa di Brownson, approfondendola fino a trovarne i fondamenti teologici. Si propone la tesi secondo cui, nel caso di Brownson, si può arrivare a parlare di una sua vera e propria „teologia dell'educazione”. I due principali temi teologici che emergono nella teoria educativa di Brownson sono quello di un'educazione che aiuti la persona a scoprire il fine soprannaturale per cui è stata creata da Dio (pena il non essere per nulla „educazione”), e quello di un'educazione cattolica – che sia cioè capace di trasmettere la dimensione universale o „cattolica” del sapere. Secondo Brownson, così come le realtà oggettive della natura, dell'uomo e della Chiesa costituiscono parti in tensione dialettica di un tutto il cui fondamento si trova nell'atto creatore di Dio, anche il processo di formazione soggettiva e di acquisizione della conoscenza prevede la tensione dialettica tra un'educazione nella dimensione naturale (studi liberali e istruzione scolastica) e un'educazione nella dimensione soprannaturale (educazione religiosa e sacramenti). Solo così si può passare dal concepire l'educazione come mera istruzione ad un'educazione come parte dell'attività della Grazia divina. In questa prospettiva si può vedere come la teologia „sintetica” di Brownson che abbiamo analizzato nel primo articolo di questa serie compenetri fino in fondo anche i suoi scritti sull'educazione e sulla scuola cattolica.

**PAROLE CHIAVE:** Brownson, educazione, scuola, uomo, destino eterno, istruzione, Grazia, cattolicità, scienza, religione, teologia sintetica, studi liberali, naturalismo, soprannaturale.

“All education, to be Catholic, must tend to this end, the union, without absorption of either, or intermixture or confusion of the two natures, of the human and the divine, and therefore of civilization and religion.”

Orestes A. Brownson, „Catholic Schools and Education” (1862)

### 1. Introduction

The goal of this article is to go more deeply into some of the educational issues sketched out in my last article published in this review<sup>1</sup> – the second of a series of three

<sup>1</sup> Cf. E. Cacchione, Orestes a. Brownson's Educational Theory in The Context of 19<sup>th</sup>-Century America, *Studia UBB, Theologia Catholica* LIV, 4, 2009, 40–67.



essays analyzing Orestes A. Brownson's theology and educational theory – in order to show what part of Brownson's educational principles has a theological relevance, and connect these findings to Brownson's theology examined in the first article of the series<sup>2</sup>. More precisely, it is my intention to verify to what extent Brownson's main theological tenets molded his theory of education, up to the point of allowing us to identify Brownson's theology of education as part of his thought. Once I have proved this, I will show the main characteristics of Brownson's theology of education, and I will give it a name to define it: „Catholic” theology of education.

## **2. Theological principles in Brownson's writings on education**

As we have seen in the precedent article of this series, Brownson's writings on education are of an eminently political nature: during the course of his life, Brownson was a prominent figure in the political arena of the mid 19<sup>th</sup> century, and especially in the debate on religion and public education. At the beginning of his career, Brownson advocated education as a fundamental tool in the service of a society of free citizens, in those years in which America was building her free institutions, was trying to get rid of colonial habits of thought, and was defining her identity as a new country. Before the Civil War, Brownson began to write essays about the so-called „school question” or „school controversy”, becoming one of the major voices supporting a system of free public schools, not „tinted” with Protestant or secularist colors, but respectful of religious minorities and freedom of conscience, in harmony with the dictates of the American Constitution. Finally, after the Civil War and in a changed political situation, Brownson defended the full establishment of a Catholic educational system.

However, we must observe that the development of Brownson's educational thought did not follow only the political conversions in his life; rather, it is appropriate to assess the evolution of Brownson's educational theory also by looking comparatively at what happened to his religious tenets. With specific regard to the main educational principles he adopted, in an initial phase of Brownson's life they were instrumental to his social battles for education in the service of citizenship, inspired by his Unitarian faith and his appreciation of some exponents of the Transcendentalist movement. His educational principles began to change as soon as he embraced the Catholic faith: at this point Brownson's theory of education became more and more supportive of his battle for the freedom of the Catholic Church and the improvement of Catholic schools in a free, pluralistic state.

### **2.1. Two main theological themes in Brownson's writings on education**

It seems to me that two principal theological themes cross over into Brownson's writings on education: the first is his theology of the supernatural destiny of man, and the second is Brownson's conception of the „catholicity” of the church. Concerning the first, it is important to remark that, when Brownson asserted that the only true education

---

<sup>2</sup> Cf. E. Cacchione, The Catholic Theology of Orestes A. Brownson in The Context of 19<sup>th</sup>-Century America, *Studia UBB, Theologia Catholica* LIV, 3, 2009, 41–73.

is „religious” – meaning that any form of education that is not based on understanding the supernatural destiny of the human person is no education at all – relied on theological anthropology and theology of Grace. Related to this, it is noteworthy that the same theology of Grace also served, in Brownson’s educational theory, to justify the intrinsic shortcomings of education: Brownson insisted on the fact that God’s providential activity in nature and society operates more through the supernatural means offered by the church – the sacraments – than through religious and pious education. Thus, Brownson’s educational theory that each kind of school-education can certainly do much in its efforts to mold the character of the person, but faces the impossibility of healing a wounded human nature affected by the presence of sin in the world, has an explicit theological foundation.

The second theological theme is rooted in Brownson’s ecclesiology, which insisted on the „organic” and „living” nature of the church. This principle in Brownson’s educational theory was the one who constituted the basis for his „standard of education”. Brownson insisted that education ought to be „catholic” in the same sense in which the church is called „catholic”, that is, universal. „Catholic education” – as well as the Catholic Church – is a whole and cannot be partitioned. „Catholicity” means the whole of the truth (handed on from generation to generation within the Catholic Church and under her supervision) and the whole of a community, „universal” in time and space. Brownson measured the efficacy as well as the shortcomings of his era’s Catholic schools using the aforementioned ecclesiological-theological criterion of „catholicity”. Never was he simply satisfied with the claim that the Catholic Church would deliver the best education just because it was nominally „catholic”. Rather, he assessed the nature, limits and efficacy of „Catholic education” on the basis of its conforming or not to the principle of „catholicity” pointed out in his ecclesiology.

Let us examine more in detail how these two theological themes informed Brownson’s theory of education.

### **a) The supernatural destiny of human beings**

Brownson’s notion of education was strictly tied to that of progress. His idea of progress was at once political, philosophical and theological. We can see the roots of it in Brownson’s love and lifelong dedication to the affirmation of society’s progress,<sup>3</sup> and in his philosophical-theological idea of the progress of human beings toward their final supernatural destiny. Brownson used to say that man lives by communion with his object, and the highest object of communion is God.<sup>4</sup> Communion with God is realized through communion with other people, and achieving such a higher level of communion is the only thing that makes man – individually and socially – progressive: „man can live, and the majority of men do live, with only the first two communions named [with nature and with other men], but he can so live only the life of the human animal,

<sup>3</sup> Cf. *Education and the Republic, The Works of Orestes A. Brownson*, ed. H. F. Brownson, 20 vols., Detroit: H. F. Brownson 1882–1887, vol. 13, 445–461. From now on referred to as *Works*.

<sup>4</sup> Cf. *The Convert, Works 5*, 130–131.

– an unprogressive life, which can never rise to the divine.”<sup>5</sup> Brownson considered education a fundamental means of developing the human faculties of the mind at their best, and directing them toward the achievement of their supernatural destiny. Everyone who had the task of imparting what he called „general education” (education in the highest sense of the word, education of the mind), before beginning to teach, should first of all know what is „our destiny or end as human beings.”<sup>6</sup> The answer to this question could not be just philosophical; it must be religious, because „religion is the solution to man’s soul of the problem of his destiny.”<sup>7</sup> Brownson was deeply convinced that our vision of education dramatically change, based on whether we are persons who do not believe in God, or persons who do believe that man is created in the „image of God, immortal, endowed with a moral nature, made capable of endless growth in knowledge and love, and destined one day to stand higher in the scale of being than the tallest archangel now stands.”<sup>8</sup> Brownson was deeply convinced of the following: if we believe that the present life is like the beginning of an everlasting journey, a period of preparation for an eternal life, and the „faculties, the germs of which make their first appearance here, are to be developed elsewhere, and the destiny begun in time is to find its completion in the fullness of eternity, then for eternal existence, and everlasting growth must we educate our children.”<sup>9</sup>

It was in fact on theological grounds that Brownson thought that nothing could be properly called „education” unless it were thoroughly informed by a religious perspective: „The highest possible culture of our whole nature, intellectual, aesthetic, domestic, and social, does not advance us a single step in the way we should go, or toward true end or the destiny of life. Man being perfectible or progressive only by aid of the supernatural grace of Christ, no education not based on the supernatural principle in which Christianity itself originates can aid us in our life-work, be a good and salutary education, or help us either individually, socially or politically.”<sup>10</sup>

„An education that omits him [Christ] as its central and informing principle, or fails to recognize him as its alpha and omega, its beginning and end, is simply an atheistic education, and can train up the young generation only as pure secularists. [...] an education founded on nature alone, can give nothing above nature, nor do any thing to strengthen or perfect it; for nature without God, or severed from God, is simply nothing. [...] Such an education is repugnant to the principles and conditions of life, and can give nothing better than «death in life».”<sup>11</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>6</sup> Education of the People, *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume IV: The Transcendentalist Years, 1838–1839*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2003, 393. Cf. also E. J. Power, Brownson’s Theory of Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 3, 1951, 155.

<sup>7</sup> Education of the People, 394.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Education and the Republic, 447.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 448.

These claims must not let us think that Brownson was content with a kind of education that nominally called itself „religious”, or even „catholic”. He was well aware that there were many students of parochial schools who had very few good habits and virtues. The substance of instruction imparted was the only important thing for him, and he evaluated it on theological parameters.<sup>12</sup> He marked out a fundamental distinction between simple „instruction” and „graced instruction”, in order to assess the value of a system of education: „Grace must accompany instruction, or instruction even in the faith will not suffice for virtue.”<sup>13</sup>

What did Brownson mean with this dense expression? He was convinced that Grace is the only thing that makes man progressive, and even though Grace operates through the church and sacramental life, education in school can be a „handmaid” of the church in its salvific activity, if it is oriented to the attainment of our supernatural destiny and informed by a religious perspective. Domestic discipline in the family and education in school should cooperate to bring humanity toward the actualization of its supernatural end, toward which it must progress through the supernatural aid of sacraments and the church.

However, education can only show the supernatural end to attain: it cannot give in itself the essential supernatural means to assure its achievement. Brownson reached this conclusion too, on the basis of theological principles. He considered Christian life to have a human-divine dimension: we live our life as Christians between the natural and the supernatural order. It is this very fact that defines both the power and the limits of education. Education should train the human spiritual mind as fully as possible in all that pertains to the natural order (literature, science, poetry, languages etc), as well as prepare the mind to understand our destiny in the supernatural order (religious education). However, education is a means in the domain of the natural order, and therefore it faces its fundamental shortcoming, consisting in the fact that our nature is „morally wounded” – that is, wounded in a supernatural dimension – and education alone cannot overcome this impairment, because only Grace can. The action of God’s grace is supernatural, and is effected by the means offered as aid to Christian life by the church: the sacraments. Sacraments in fact heal our wounded nature and mold the character of the person at a deeper level than education does: at the level of the supernatural.<sup>14</sup> On the contrary, education – even the best religious education – avails itself only of „human” means:<sup>15</sup> „every man in his fallen state is naturally a heathen, and the paganism which at any time or in any country obtains is nothing more or less than the natural expression of what every one of us without grace is in himself. By whatever cause faith is weakened, and men are led to neglect the means of grace, heathenism is promoted. [...] The education [in the Middle Ages] was Christian because society was Christian, and only in a weaker sense was society Christian because education was Christian. After

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 452–453.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 452.

<sup>14</sup> Cf. Paganism in Education, *Works* 10, 562–563.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 555–556.

the rupture, society, which in fact never was and never will be thoroughly Christian, but only relatively so, became heathen in its principles and theories, and education, though it remained Christian in school, became to some extent pagan out of school, and unable to resist the pagan tendencies of society.”<sup>16</sup> „The ravages of sin cannot be repaired, or the fermentation of concupiscence and the outbreaks of passion prevented, by any education that can be devised. Education has not to do with a ideal or merely passive subject. No child is in the hands of the educator as clay in the hands of the potter. The educator has to deal with a living subject, endowed with a special nature and free will of its own. [...] We do not look upon education, not even Catholic education, as alone sufficient to protect faith and insure the practice of virtue, or as really of so much importance as the men of our age, in the plenitude of their Pelagian heresy, would persuade us.”<sup>17</sup>

From the quoted passages we can evince that Brownson grounded both his appraisal of education and his awareness of its limitations not on the basis of sociological or political observations, nor on philosophical grounds alone, but on his theology of Christian life in the grace of God. The „theological core” of Brownson’s assessment of the efficacy and limits of education was in fact his certainty that the grace of God was the only unconditionally effective means to help human beings attain their supernatural end, and that Grace operates within and through the church.

This belief was – as we have already said – at the heart of his conversion from a worldview based on the conception of human divinization and social palingenesis on natural bases, to one based on a Catholic understanding of human sinfulness and the supernatural aid of God’s grace for Christian life. In the years before his conversion, in fact, Brownson had already expressed his conviction that school is „powerful to preserve, but impotent to originate.”<sup>18</sup> But at the time he wrote such ideas, Brownson’s perspective was that first comes politics – which shapes habits and promotes individual and collective progress – and then comes schooling which, with a sort of „delegated” power, has the task of transmitting the cultural inheritance of a given society. After his conversion, in Brownson’s mind what was initially a political principle became a theological one: education could not change an essential trait of our nature because of the positive lack of the moral capacity to attain the good. Neither could society alone, but only with the aid of supernatural Grace through the sacraments. Brownson believed that the sacraments gave the soul new life, a thing which education could not do: „Far from us to underrate the importance of Christian education; we admit its utility; its necessity; but we hold that by it alone we cannot remove the plague-spot from modern society, because it is constantly counteracted by the ideas, the habits, the manners, the tone, the sentiments of the age.”<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, 560–561.

<sup>17</sup> *Schools and Education, Works* 10, 573.

<sup>18</sup> *Christian Politics, Works* 12, 332.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 334.

„Education itself has no reforming or progressive power. Its office is conservative, and it serves chiefly to perpetuate, and to perpetuate the errors as well as the truths and virtues, of the generation that educates. This law is as effective in a Catholic as in a non-Catholic community. In Catholic schools, as in non-Catholic schools, without other influences than education itself can exert, may fall below, but can hardly rise above the average faith and virtue of the Catholic community to which they belong.

Hence we cannot expect Catholic schools and colleges themselves to correct the defects even in Catholic education.”<sup>20</sup>

These theological conceptions of Brownson also explain why when, during the latest stage of his educational theory Brownson attacked the features of the state system of public schools that politicians were trying to establish in America, he repeatedly affirmed his support for public free education for the people, and simultaneously his critique of the devised system: the educational public system that was being designed, in fact, was not deficient with regard to the goal of delivering free education to all the children of the land, or with regard to the mere fact that the state was to give „secular” education. Rather, and related to a theological argument, its principal limitation was that the state wanted to render compulsory secular education alone, forgetting the fundamental need for religious education for the people: only religious education was the education people really deserved. Brownson appreciated secular education, but considered it as no-education without religious education.

The grounds on which Brownson assessed the goodness both of secular education and religious education lay, again, in the aforementioned theological principle he never ceased to repeat: that every kind of education was limited in its scope of molding the virtues and habits of the person. For this reason, secular education in the liberal studies – even though it remained the best possible education when religious education could not be pursued – had the same limitation as religious education, and it was even more limited inasmuch as it alone could not become a handmaid of the church.

Even Brownson’s condemnation of a purely secular educational system, then, was not an expression of dislike for secular education in itself, but was based on the charge that purely secular education would turn out to be detrimental to American society as it was the implementation of an underlying „secular ideology” that deliberately sought to exclude religious education. In one of his last writings, „Education and the Republic” (1874), Brownson made this point in a more theological fashion: „The public schools are not the sources of the moral corruption becoming almost universal in American society; they are at most only the exponents of the false principles and ideas that generate it. They are impotent to check it, because impotent to infuse any principle of moral or social life. The education given has no power to restrain the evil passions or propensities of men, and leaves them to the unrestrained workings of their fallen nature.”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Education and the Republic, 459.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 449.

We can see, from what we have so far analyzed, that Brownson's thought was very coherent from theological foundations to practical educational applications: on theological grounds, he contended that it was the level of moral and religious growth of the society that determined the kind of education given, not the education that determined the moral and civil habits of future society. At the level of political consequences, the conclusion that Brownson drew was not less „theological” than the premises: „The order of Creation is set forth and secured in religion, the Catholic religion, embodied since the Incarnation in the Catholic Church, of which the successor of Peter in the see of Rome is the visible head. It is only through this church that God is or can be glorified, or safety for men or nations be secured.

Obviously, then, it is only a thorough Catholic education, such as only the church can give, rendered efficient by her sacraments, that can secure the eternal salvation of the soul, or sustain the republic. If grace supposes nature, nature needs grace, and is impotent without it. The natural is for the supernatural, and not for itself, and therefore never suffices for itself. Reason is insufficient for reason, and if not supplemented by revelation, is a blind guide, may lead us into difficulties, but is impotent to extricate us from them; for it was never intended to operate without the supernatural revelation, of which the church is the only depositary.”<sup>22</sup>

#### **b) The „catholic” nature of the church and Catholic education**

As we have said, and as we can see from the previous quotation, Brownson assumed as a foundational principle of education not only his theology of Grace, but also his ecclesiology. It is therefore important to observe in better detail how deeply Brownson's notion of the „catholic” nature of the church informed his writings on Catholic education. This will also help us to focus more closely on the characteristics Brownson attributed to education in general.

Brownson gave to the term „catholicity” the following definition: „the idea in its plenitude.”<sup>23</sup> This cryptic definition entails that the „idea in its plenitude” cannot be separated or fragmented: in this respect it is universal, that is, „catholic”. It is one truth, one in time and one in space. Such is the nature of the church, „the whole truth living and individuated in both the divine and human orders in their dialectical union.”<sup>24</sup> Thus, Brownson interpreted the term „catholic” as „living” and „dynamically actualizing the one universal truth”.

With regard to its foundational ecclesiology, Brownson synthesized his standard of education with the following words: „Catholic education must recognize the catholicity of truth under all its aspects, and tend to actualize it in all the relations of life, in religion and civilization. Its tendency is to aid the church in the fulfillment of her mission, which is the continuous evolution and actualization of the idea, or the life, of the Word made flesh, in the life of humanity, or completion in mankind of the incarna-

<sup>22</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>23</sup> Catholic schools and Education, *Works* 12, 499.

<sup>24</sup> *Ibid.*

tion completed in the individual man assumed by the Word." [...] All education, to be Catholic, must tend to this end, the union, without absorption of either, or intermixture or confusion of the two natures, of the human and the divine, and therefore of civilization and religion..."<sup>25</sup>

Brownson proposed his standard as a sort of „analogy” of the Chalcedonian Christological creed.<sup>26</sup> He took as *medium analogatum* the proportion divine/religion: human/civilization. But what is important to note here is that such a standard was grounded in the nature of the Catholic church, as Brownson presented it in his ecclesiology: human and divine; progressively actualizing, in humankind, the union of the two orders already realized in Christ. Catholic education, according to Brownson’s intuition, ought to be „catholic” in the same way as the church’s nature was „catholic”: it was precisely this „catholic” nature that would enable education to help human nature to progress toward its supernatural destiny, even though our nature is wounded by original sin. To deny the „catholicity” of education would be to „deny the Catholicity of the Word, and forget or deny that humanity, in the natural order, even though suffering from the fall, is living the life of the creative Word. The ideal of humanity which she is realizing in her progress, is true, an element itself of Catholic truth, and, though indistinguishable, yet inseparable from the ideal the church is herself realizing in her divine-human life.”<sup>27</sup>

Understood within such an ecclesiological perspective, Brownson’s standard of „catholic” education is clarified. In this framework, we can appreciate in all its theological depth the following proposition about Catholic education: „[I]t must be dialectic, and tend to harmonize all opposites, the creature with the Creator, the natural with the Supernatural, and the individual with the race, social duties with religious duties, order with liberty, authority with freedom, the immutability of dogma, that is, of the myster-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>26</sup> The so called „formula of faith” in Chalcedon (451 A.D.) recites: „So, following the saintly fathers, we all with one voice teach the confession of one and the same Son, our Lord Jesus Christ: the same perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly man, of a rational soul and a body; consubstantial with the Father as regards his divinity, and the same consubstantial with us as regards his humanity; like us in all respects except for sin; begotten before the ages from the Father as regards his divinity, and in the last days the same for us and for our salvation from Mary, the virgin God-bearer as regards his humanity; one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, acknowledged in two natures which undergo no confusion, no change, no division, no separation; at no point was the difference between the natures taken away through the union, but rather the property of both natures is preserved and comes together into a single person and a single subsistent being; he is not parted or divided into two persons, but is one and the same only-begotten Son, God, Word, Lord Jesus Christ, just as the prophets taught from the beginning about him, and as the Lord Jesus Christ himself instructed us, and as the creed of the fathers handed it down to us.” Cf. Denzinger-Heinrich, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, no. 148. Latin version is available online at <http://www.catho.org/9.php?d=bxm#bbx> (accessed September 28, 2008).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 508.



ies, with the progress of intelligence, conservatism with reform; for such is the aim of the Church itself, and such the mission given her by the Word made flesh, whose spouse she is."<sup>28</sup>

The terms involved, and the phraseology that Brownson used, are endowed with many theological aspects: one Christological, one on the issue of Grace, one dogmatic, one on political moral theology, and ultimately an ecclesiological one. But what emerges without the possibility of doubt is that the foundation of Brownson's standard of education is theological. Edward J. Power, in commenting on the demands of Brownson's standard, said that no one appointed to work in a Catholic school would perceive this standard as a „practical” standard to deal with; neither bishops, nor school principals or religious orders who run schools.<sup>29</sup> I suggest that this is so because, rather than being practical, the essence of such a standard is theological, and more specifically ecclesiological: the standard of education that Brownson presented in his essays was nothing but the supernatural destiny that the church, in its „catholic” nature, „should aim to realize, and be constantly and, as far as human frailty admits, actually realizing. Such is the character of what we term Catholic education.”<sup>30</sup>

Moving the focus to the practical applications of Brownson's ecclesiology with regard to the situation of the Catholic schools of his age, we observe that Brownson's theological reflection on the political struggle of Catholic schools in America was at the heart of his most fundamental remark that „catholic education” was not necessarily the education presently taught in Catholic schools, but a theological-ecclesiological standard to which every educational institution should conform in order to impart real „education” and not mere „instruction”.<sup>31</sup> More specifically, Brownson was convinced that the biggest lack in the Catholic schools of his time was a theological lack, rather than an educational or practical lack, in the mindset of the educators and managers of these schools. They failed to „recognize human progress, and thus fail to recognize the continuous and successive evolution of the idea in the life of humanity.”<sup>32</sup> With this expression, Brownson repeated – by relating it to his educational theory – a theological point he had made in a previous essay where he offered a synthetic overview of the situation in the Catholic world in the midst of 19<sup>th</sup> century. His point was that the theological method endorsed by mainline leaders of the Catholic Church, in their way of presenting the Catholic doctrine, was too fixed on the past, as if all that was necessary for the present world were the mere repetition of articles of faith expounded upon by the great intellectuals of a past era. As we have seen, Brownson charged that such was the method adopted in his contemporary Catholic world, and that it was not able to come to grips with the issues, problems, and objections to faith raised in the present era by non-believing good

<sup>28</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>29</sup> Cf. E. J. Power, *Religion and the Public Schools in 19<sup>th</sup> Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson*, New York and Mahwah, NJ: Paulist Press 1996, 130.

<sup>30</sup> Catholic Schools and Education, 500.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 501.

<sup>32</sup> *Ibid.*

intellectuals and, in general, by the spirit of the age.<sup>33</sup> This problem had consequences also on the educational method used in Catholic schools.

In Brownson's speculation, theology and educational theory should meet in order to face the burning problems of the age. If on the surface it was for a practical goal that Brownson stressed his high standard of Catholic education, the deep reasons of his arguments had theological foundations: an education that failed to prepare active citizens, brilliant minds, and good Christians in service of their society, would cease to be a „catholic” education, not only because it would prepare persons at a lower level than that of the broader social standard of the sciences or the humanities, but mainly because it „breaks the continuity of life either of the church or of humanity; and therefore is essentially a schismatic and heterodox education.”<sup>34</sup>

To recapitulate, the theological foundation of Brownson's educational theory lies in the fact that good education should match the principles of the dialectical union of humanity and divinity; such principles are at the basis of faith in the church as the living body of Christ and in the incarnation of the divine Word made flesh. The church, according to Brownson, „presupposes humanity,” and humanity „cannot attain to its end, or realize its destiny without the church.”<sup>35</sup> Attributing an opposition of will between God and humanity would imply, according to Brownson, neglecting the reality of Christ and of the church itself. In such a perspective, it appears even more clearly why Brownson's definition of „catholicity” of education was so closely related to his idea of the „catholicity” of the church: „Catholicity must be taught as a whole, in its unity and in its integrity, or it is not taught at all. It must everywhere be all or nothing. It is not a simple theory or truth or a collection of doctrines; it is an organism, a living body, living and operating from its own central life, and is necessarily one and indivisible, and cannot have anything in common with any other body. To exclude from the schools all that is distinctive or peculiar in Catholicity, is simply to exclude Catholicity itself, and to make the schools either purely Protestant or purely secular, and therefore hostile to our religion, such as we cannot in conscience support.”<sup>36</sup>

He expressed the same concept in different words: „The only support for private or public virtue is religion, is in training the people in those principles which religion alone introduces and sustains; and the only religion is Christianity, the Christian religion, inseparable alike from Christ, the incarnate Word, and the Catholic Church.”<sup>37</sup>

This last quotation synthesizes and encompasses the theological groundings of Brownson's educational theory: his view of education was Christianity-centered. Christianity, at once, was centered in a „strong” Christology of the Incarnated

<sup>33</sup> Cf. Catholic Polemics, *Works* 20, 120–130.

<sup>34</sup> Catholic Schools and Education, 502.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 505.

<sup>36</sup> The School Question, *Works* 13, 244–245.

<sup>37</sup> Education and the Republic, 451.

Word, human and divine (“Chalcedonian” Christology), and in a „strong” ecclesiology of the Catholic Church. This was the mature fruit of Brownson’s long journey in the faith.

In conclusion, we can say that Brownson’s ecclesiology shaped his theory of education from the roots. Such a radical theological foundation of education also appears in what Brownson affirmed with regard to the difference between the goals of state and religious education: „[T]he state, having no religious or spiritual function, can give only secular education, and secular education is not enough for the state’s own protection or its promotion of the public good. Purely secular education or education divorced from religion, endangers the safety of the state and the peace and security of the community, instead of protecting and assuring them. It is not in the power of the state to give the education it needs for its own sake, or for the sake of secular society. The fact is, though statesmen, and especially politicians, are slow to learn it, and even slower to acknowledge it, the states, or secular society, does not and cannot suffice for itself, and is unable to discharge its own proper functions without the cooperation and the aid of the spiritual society. Purely secular education creates no civic virtues, and instead of fitting unfits the people for the prompt and faithful discharge of their civic duties, as we may see in young America, and indeed in the present active and ruling generation of the American people.

[...] The Church herself, even if she had full control of the education of all the children in the land, with ample funds at her command, could not secure anything better, if, as the state, she educated for secular end alone. The virtues needed for the protection of the state and the advancement of the public or common good, are and can be secured only by educating or training the children and youth of a nation not for this life as an end, but for the life to come. [...] This follows necessarily from the fact that man is created with a spiritual nature and for an immortal destiny.”<sup>38</sup>

A final reflection comes out of the previous quote: from what we read, it emerges that in Brownson’s theological-political view, his appreciation of the constitutionally protected separation of state and church education was also based on ecclesiological grounds, that is, on the autonomy and mutual influence of the spiritual and natural orders. The spiritual order, supreme and promoted in its manifestation by the Catholic church, would assure the virtues and the habits that help to reach the goals of the temporal order as well. The church can aid the state in reaching the state’s own goals of citizenship and civilization, and in particular, by its own nature and structure, it can offer a good service to the state by educating the children to understand and attain their supernatural end, the only way in which civic virtues as well would naturally originate: „all education, as all life, should be religious, and all education divorced from religion is an evil, not a good, and is sure in the run to be ruinous to the secular order; but as a part of religious education, and included in it, secular education has its place, and even its necessity. Man is not all soul, nor all body, but the union of soul and body; and therefore

---

<sup>38</sup> Unification and Education, *Works* 13, 296–297.

his education should include their union, not their separation – for the separation of soul and body is the death of the body – both spiritual and secular education.”<sup>39</sup>

### 3. Grasping the theological foundations of Brownson’s theory of education in order to understand its practical goals

The series of theological arguments in support of Brownson’s theory of education I have brought together are clear evidence that the main motives inspiring Brownson’s political essays on education were of a theological nature and, most of all, were very consistent with the points he made in the numerous theological writings he published along the course of his life. In a certain sense, if we really want to penetrate the „spirit” of Brownson’s intellectual work, we must say that every essay of Brownson was animated by theological reasons.

If we do not understand this, we risk confusion as we attempt to elucidate Brownson’s complex personality. Such perplexity is visible even in some affirmations made by most respected commentators on Brownson’s theory of education, who expressed a sense of uncertainty about Brownson’s intentions. In his last work on Brownson’s influence on public schools in 19<sup>th</sup>-century America, Edward J. Power, commenting on the distance between Brownson’s standard of catholic education and the average standard of the schools of his era, suggests that Brownson was stubborn and fixated on an idea that was purely theoretical. I would rather say that Brownson was a visionary, and his vision was in fact a theological one. To exemplify what I mean by this, I invite the reader to notice that the main critique Brownson made to the Catholic schools of his time<sup>40</sup> was based on the fact that their curricula did not understand and teach the dogmas of the church as an evolving whole but, instead, imparted dogmas as separate from one another, thus neglecting the unity and vital dynamism of Catholic faith. Brownson’s argument was profoundly theological, but of a kind of theology that we will find much later, for example in the *Dei Verbum*,<sup>41</sup> or in the *Lumen Gentium*,<sup>42</sup> that is, in expositions of the Catholic faith that became common doctrine of the church about one century after Brownson’s death.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 298. Very interestingly, these concepts were received and fully endorsed in the first important official document of the Catholic Church on education of 20<sup>th</sup> century, written by Pius XI in 1929; cf. *Divini Illius Magistri*. Encyclical of Pope Pius XI on Christian Education, December 31, 1929, especially nos. 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 28; 54; 95 and 96, [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_31121929\\_divini-illius-magistri\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_en.html) (accessed October 1, 2008).

<sup>40</sup> Cf. a quote from Brownson’s *Education of the People*, in E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 132, footnote 14.

<sup>41</sup> Cf. Dogmatic Constitution On Divine Revelation: *Dei Verbum*, no. 10, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html) (accessed October 27, 2008).

<sup>42</sup> Cf. Dogmatic Constitution On The Church: *Lumen Gentium* no. 48, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html) (accessed February 17, 2009).

Another risk of misunderstanding can arise when one interprets Brownson's position on the issue of the relationship between state and Catholic education. It seems to me that the harsh expression of Brownson, „the state has no right to teach,“ has not been understood by commentators in all of its theological richness. Patrick Carey, probably the most illustrious of the scholars on Brownson, in his very recent *Orestes A. Brownson: American religious Weathervane*,<sup>43</sup> expresses great perplexity about the political plausibility of this core tenet of Brownson's political theory of education. What Carey did not consider, in my opinion, is that this and similar expressions of Brownson were not political statements, but theological affirmations. In fact, Brownson always showed sincere appreciation of state education, in the framework of a progressive political theory, as emerges very well in his 1859 essay on education, public policy and Catholic schools.<sup>44</sup> The observed shortcomings of state education were related only to a higher standard of education to be understood in a theological perspective.

### **3.1. Brownson's standard of education is „theological“**

In his book on Brownson's influence on education in 19<sup>th</sup>-century America, Edward J. Power quotes some passages of „Catholic Schools and Education“ (1867). Power recapitulates the principles governing the specific kind of education that Brownson pursued, and maintains that they constitute his „standard of education“: „This standard, it should be admitted, was of little help to teachers and school officers intent upon offering a decent scholastic experience under conditions that were extremely taxing. Still, fairness requires that a word should be said in justification of the position he took. Catholic education, he began, must stand on a bedrock of universal truth and «tend to actualize it in all the relations of life, in religion and civilization. It should serve the church as her temporal handmaid and be firm in its commitment to human progress which, Brownson declared, is the final end of the divine creative act. To be genuinely Catholic, education «must tend to this end, the union, without absorption of either, or intermixture or confusion of the two natures, of the human and the divine, and therefore of civilization and religion. It must be dialectic, and tend to harmonize all opposites, the creature with the Creator, the natural with the Supernatural, and the individual with the race, social duties with religious duties, order with liberty, authority with freedom, the immutability of dogma, that that is, of the mysteries, with the progress of intelligence, conservatism with reform; for such is the name of the Church herself, and such the mission given her by the Word made flesh, whose spouse she is».”<sup>45</sup>

In such a standard of education it is possible to see how deeply and coherently Brownson's philosophical and theological worldview penetrated his theory of education. In fact, his idea of the complementarity and non-irreconciliability between the supernatural and natural orders is the principle that stands solidly at the base of Brownson's

<sup>43</sup> Cf. P. W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004, 360.

<sup>44</sup> Cf. Public and Parochial Schools, *Works* 12, 207–209.

<sup>45</sup> E. J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 130.

standard of education. The supernatural order defines the final destiny of man and his divine origin – and this can be understood only in harmony with the Catholic Church's teaching. The natural order is related to the „human” pathway of life, and the understanding of the principles and laws governing natural processes is continuously perfected in ever-new scientific theories and literary opuses.

With regard to this last concern, Brownson believed that he was living in a time of transition from an old worldview to a new understanding of the world, where new ideas, new feelings, and new perceptions of reality were appearing. All of this was good, and Brownson believed that Catholics should not discard it as if all the evil of the times proceeded from modern ideas. The discoveries of the new sciences, the beauty of contemporary English literature, the modern philosophical sensitivity, the political awakening of democratic ideas – all of them were achievements reached through a good secular, scientific and liberal education. The only thing that Brownson recommended was not to make idols of new ideas by stating that such achievements were proposing a palingenetic worldview in total opposition with the classics (as many of his contemporary „enlightened” intellectuals believed). Rather, Brownson suggested that his contemporaries should show the harmony of new „intelligences” with the old insights of „classic” thinkers. He was in fact convinced that the classics still rendered an excellent service by training the young in their intellectual and moral faculties, and that therefore they had not been „surpassed” at all. However, he warned against looking only at the past times, as if only „eternal” truths were there, and nothing good could come out of a present unfaithful generation. This would be a true mistake, and the leaders of the Catholic church of 19<sup>th</sup>-century America were falling into such a snare.

Unfortunately, he lamented, this mistake was present also in the educational style of the new Catholic schools. According to Brownson, Catholic education was regrettably unable to give a good formation in all those disciplines that study the natural order; what teachers usually instilled in the minds of the children was the mere mnemonic repetition of formulas of the past, looking back instead of gazing forward and keeping up with the good intellectual seeds of the time. In other words, Catholic education involved the cultivation of „pious affections” instead of „a solid intellectual basis.”<sup>46</sup> On the other hand, secular education was going in the wrong direction with regard to the foundations, or the „core” of education, that is, its duty to present to students the supernatural destiny of man as the goal of human life. Nevertheless, Brownson conceded that intellectuals and scholars formed in secular schools and universities were extremely brilliant in science, up-to-date with regard to new discoveries, and very eloquent in their prose or poetry.

In conclusion, Brownson thought that any education that did not meet the requirements of his proclaimed standard was inevitably defective, and in a number of essays he offered a sharp critique of forms of education that lacked one of the two fundamental aspects: good liberal education and solid religious foundations. He treated without piety both secular and Catholic education: according to him, reaching the highest possible

<sup>46</sup> Our Colleges, *Brownson's Quarterly Review*, no. 2, 1875, 252. This quotation comes from a late essay, but represents and somehow summarizes a lifelong conviction of Brownson.

standard in both orders, the natural and the supernatural, was the only kind of education worth pursuing in 19<sup>th</sup>-century America.

3.1.1. *Two practical applications of Brownson's standard of education*

a) Liberal education and religion in Catholic higher education

As a young Transcendentalist addressing the graduates of the Gamma Sigma Society of Dartmouth College of the year 1843, Brownson spoke of the scholar's mission. Here he proclaimed that the goal of a scholar is not to be a scholar, but to be a man, „doing that which cannot be done without scholarship.”<sup>47</sup> What did Brownson mean with this dense expression? He meant that scholarship is to be understood as a means, not an end in itself. Conversely, the end, which is discovering why man was created by God as he is, is not possible without a deep immersion in the sciences studied in higher education: „practical divinity, ethics, and politics.”<sup>48</sup> The study of the sciences, according to Brownson, would help us to answer the question: What is our destiny? But the student would find the ultimate answer in religion.<sup>49</sup>

It is clear that, as early as his youth, Brownson considered secular scholarship and religion strictly connected, since the former is the means and the latter is the end of our existence. More specifically, Brownson maintained that religion had a two-fold task: to answer the question of the human destiny, and to furnish the wisdom that is the power of God, which can enable us to find the answer in a specific form of scientific scholarship. According to Brownson, religion would give better insight into the realities studied in the sciences. Conversely, a deep study of philosophy, literature, the study of the laws of nature, and everything that would elevate the human mind, would naturally bring a person to Christ.<sup>50</sup> At that time, Brownson was convinced that pursuit of the good, true and beautiful coincided exactly with our becoming Christ-like. But what is important to show is that he did not see any counter position between secular scholarship and religion: one was in the service of the other. The anthropological foundation of his claim was that human society is an organism, and everybody should contribute to society's life by fulfilling his or her own office. The mission of the scholar – the most important one – would be to show to the other members of the human family the final destiny of human beings, and to help humanity to progress toward it; this would require much self-abnegation and a strong commitment to study and moral formation.

Many years later, when Brownson was working as a Catholic publicist, in an important essay of 1862, he declared that Catholic education did not „recognize human progress, and thus failed to recognize the continuous and successive evolution of the idea in the life.”<sup>51</sup> Brownson continued to stress how important it was that well-educated Catholic children feel at ease with the ideas of the times and master the principal sci-

<sup>47</sup> The Scholar's Mission, *Works* 19, 67.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, 69.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*

<sup>51</sup> Catholic Schools and Education, 501.

entific and humanistic achievements of the present age. His radical conviction was that „intelligence” and „ideas” were not conquests for the sake of themselves, but for the benefit of society, and such was not only an intellectual or political task but, at its root, a religious one. He noticed that graduates of Catholic colleges either were not at the level of their colleagues who had graduated from non-Catholic colleges, or else they had abandoned their faith. This fact showed an inability in the Catholic world to reconcile Catholic doctrine with worldly science and scholarship.

At a more philosophical level of reasoning, Brownson relied on his conception that the truth is one and universal, yet evolves and develops, like life. Brownson stated that „truth” and „life” are the same, and that they are continuously and progressively actualized in the unfolding of time and societies. Such was his doctrine of the church, such was the church itself, and such was the truth inasmuch as manifested in the ideas and intelligences of the times.<sup>52</sup> In this respect, according to Brownson there was really no difference between faith and the cultivation of intellectual disciplines. Catholics too should be „living and thinking persons”, able to interact with every idea, ready to help human and natural civilization to be directed toward their supernatural religious end.<sup>53</sup> But, in order to reach this degree of education, the existing institutions of Catholic education needed to be reformed and advanced. Brownson asserted that the fact of superficially saying that the truths of science and religion were not contradictory would not be enough to answer the objections of contemporary intellectuals who, more and more, were becoming atheists on claims that religious doctrines were untenable when tested by scientific reason. Brownson invited Catholics and Catholic educational institutions to reach for a higher standard of understanding of modern civilization, so as to be able not just to say that there is no contradiction between faith and the sciences, but to show this on rational bases: „we must go further, and meet it scientifically, with superior science, and refute it, where it errs, on scientific principles, by scientific reasons.”<sup>54</sup> He also asserted that if Catholics did not keep the same pace as the best scientists in the cultivation of the sciences, they would fail to discern „the signs of the times”. Moreover, to turn away from open dialogue with atheists, at the level of rational debate, would mean to confound faith with theological opinion: according to Brownson, even though faith was immutable, no human opinion – even that of the highest theologian – was unquestionable. Theology should evolve *pari passu* with civilization and should be able to give reasons in support of the credibility of faith by grounding them on renewed rational bases, in harmony with renewed ideas, insights and processes of the civilization of the times.

Even with regard to educational policies Brownson repeated the same conception, when he had the occasion to talk about the relationship between secular and religious education. In an essay of 1871, he wrote: „She [the Catholic church] will not hesitate to teach along with her religion any amount of reading, writing, arithmetic, history, geography, music, and drawing, or the sciences and the fine arts, the state exacts and provides

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, 508.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 540–507.

<sup>54</sup> Cf. Science and the sciences, *Works* 9, 254–268.



for; nor will she refuse to allow it to send, if it chooses it, its own inspectors into her schools to ascertain if she actually gives the secular education required. Let it [the state] say, then, what amount of secular education it wants for all the children of the land, and is willing to pay for, and, so far as Catholics are concerned, it can have it, and of as good quality, to say the least, as it can get in purely secular schools, and along with it the religious education, the most essential to it as well as to the souls of all.”<sup>55</sup>

Brownson had a high appreciation for secular education, and in particular he deemed of the utmost importance the study of the classics as a sort of *praeparatio evangelica*; not because religion could not stand without the classics (this was an extreme position that Brownson never took), but because without them human beings risk to become a sort of utilitarian machines: „the Classics contain the highest religion that is to be found in non-Catholic society. Abolish them, and non-Catholic education would be thoroughly utilitarian, materialistic, and atheistical.”<sup>56</sup> Religion and formation in the classics, he argued, were not antithetical, because religion was on one side of the whole and humanistic cultivation on the other: together they would be in a healthy relationship of mutual empowerment.

Even for the purpose of defending the faith, it was important that a Catholic could wrestle with the non-Catholic ideas. On the other hand, however, having Catholic intellectuals educated just as good classic scholars would not help the goal of Catholic education.<sup>57</sup> In harmony with his idea of the complementary of opposites, good Catholic education should offer the best of every subject, and teach how to tease out the rationale of the faith on the basis of contemporary philosophy and science, as well as of classical training.

Brownson expressed this concept in another way by denouncing the fact that Catholic leaders of his time were not able to appreciate and understand their age: they themselves inhibited Catholic scholars. In a compendium of the polemics internal to the Catholic world, in the year 1861, he expressed very clearly his opinion about the importance of cultivating humanities, sciences and arts together with a faithful worldview: „We [Catholic intellectuals] are permitted to make no account of the researches of the moderns in the physical sciences, in history, natural or civil, in literary criticism, or Biblical literature; to pay no attention to the present state of the controversy between Catholics and non-Catholics, to the new questions which have arisen, to the new ground that has been taken, or to the new mode of warfare adopted by the rejecters of Catholic truth.”<sup>58</sup>

„No man in our times is so much feared as the man who is really a living man, whose thought pierces the symbol and takes hold of the truth symbolized, who is really in earnest to enlist intelligence, science, and learning, on the side of the church, and to recover for her the direction of the intellectual movements of the age.

<sup>55</sup> Unification and education, 299.

<sup>56</sup> Education and the Republic, 454.

<sup>57</sup> Brownson believed that in many „Catholic” colleges of his day graduates were trained as better classical scholars, than as Catholic *thinking* intellectuals capable of giving their contemporaries good and *intrinsic* reasons for their faith.

<sup>58</sup> Catholic Polemics, 110–111.

In our historical reading we have found no epoch in which the directors of the Catholic world seem to have had so great a dread of intellect as our own. [...] The study, therefore, of our times is to keep men orthodox by cultivating their pious affections with as little exercise of intelligence as possible. There is no doubt that for the last hundred years the intelligence, at least what is regarded as the intelligence of the world, has been divorced from orthodoxy. During this period the most successful cultivators of science, of history, literature, and art, have not been Catholics, or, if nominally Catholics, with little understanding of the teaching, or devotion to the practice, of the church. The natural sciences, zoology, geology, chemistry, natural history, ethnography, metaphysics, and to some extent history itself, have been anti-Catholic, while popular literature, that which takes hold of the heart and forms the taste, the mind, and the morals of the nation, has been decidedly hostile to the church. It is very likely this fact, that has created the aversion in Catholic minds to free and independent thought, and driven them into the extreme that we complain of. They see how un-Catholic is thought in its modern forms and developments; they see how rapidly and how rashly the world rushes into the most fatal errors; and therefore they fear to trust thought and consequently seek to restrain it. This is their excuse. Yet it is no full justification. [...] Instead of foregoing thought and intelligence, and contenting ourselves with pious affection which, when divorced from thought, becomes a mere weak and watery sentimentality, we should grapple with them, master the age precisely in that in which it regards itself as strongest, increase our efforts to enlighten the people, and gain for them the superiority not merely in faith and piety, but in secular knowledge and science. Intelligence can be mastered only by intelligence, thought can be overcome only by thought.”<sup>59</sup>

Brownson contended that Catholics ought to be „better scholars, more learned men, profounder philosophers, better versed in the sciences, more thorough masters of history, abler and more attractive writers and orators.”<sup>60</sup> Only in this way they could withstand the times, that is, only by conjugating a deep faith in the Grace of God, a faith not blind to the fact that our Creator gave us our intelligence in order to be used at its best. According to Brownson it was fundamental to understand the present times, because in any time of history between science and reason there is not opposition, but „perfect harmony.”<sup>61</sup>

For these reasons Brownson saw an absolute need, for Catholics, to receive a good education in secular subjects. He had discovered the same lack of good education in the so-called „Catholic books” used in the schools, which were low on literary value, and also did not offer a „strong” Catholic theory. The authors of those books appeared more interested in giving a Catholic account that could not displease Protestants: thus they rendered a poor service both to secular education and to religious formation.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> *Ibid.*, 112–113.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, 119.

<sup>62</sup> Cf. *Education and the Republic*, 452–453.

At the scholarly level, with a focus on the policy of humanistic education Brownson argued that Christianity should not be taught in juxtaposition to the classics, but should be the very force capable of transforming the whole system of „imperial education” (the classic curriculum, expressed by the formula „the ways of *trivium* and *quadrivium*”). This system in fact originated in imperial Rome and was conserved, according to Brownson, in the American system, both in public schools and Catholic schools. Brownson was convinced that such a system based on liberal studies should not be abolished, but that the „Catholic” world-view, like an „informing spirit”, should be placed at the foundation of Catholic curricula in colleges and schools.<sup>63</sup>

As a solution to the problem of the weakness of Catholic education in the area of secular studies, Brownson proposed the creation of a certain number of outstanding preparatory schools, and some Catholic colleges that would send their graduates to two or three Catholic Universities. These, in turn, would be training future Catholic leaders for excellence both intellectually, in the secular disciplines, and religiously, by helping them form a philosophically-articulated rationale of their faith. Finally, these universities should be genuinely American, instead of continuing to be „exotic”: in Brownson’s opinion a class of „American” educated Catholics was very much needed.<sup>64</sup>

b) Scientific theories, philosophical foundations, and faith

Brownson made a clear distinction between „science” (or ideal science, as he defined it) and „the sciences”. „Science” is philosophy: it has a foundational character, consists of a priori thinking, has to do with „real possibility”, and sets the necessary grounding and boundaries for „the sciences”, that is, for all the other empirical disciplines in the many fields of human knowledge. Brownson conceded that „the sciences” had their own method and criteria of verification and were based on a-posteriori or inductive thinking, but he stressed that this is not what we need in order to define the epistemological status of „science”. Inductive method is indeed for empirical observation, data analysis, hypothesis testing and theory building, but it would be a mistake to consider it the exclusive method of science.<sup>65</sup> „Science” – or, in other words, „philosophy”, „the science of the real” – must be put at the foundation of „the sciences”, because they are limited to studying the possible, that is, nature in its growth and evolution. The sciences serve to study reality as it exists, but not in its foundation; the understanding of the foundation is philosophical, provided that philosophy is good philosophy: the science of „real possibility”, that is, „the fact of Creation”.

Brownson claimed that the scientists of his era – although very skilled in the methods of their specific sciences – lacked good philosophy, and thus were lacking an entire set of truths that could not be inferred, by induction, from observation of the particulars.<sup>66</sup> The kind of truths pertaining to „science” and those pertaining to „the

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, 453.

<sup>64</sup> Cf. *Our Colleges*, 255 and 259.

<sup>65</sup> Cf. *Science and the sciences*, 262.

<sup>66</sup> Cf. *Faith and the Sciences*, *Works* 9, 273–280.

sciences”, in Brownson’s mind, were dialectic parts of a „synthetic” whole; these truths were complementary and not mutually exclusive: „We do not deduce our physics from our metaphysics; but our metaphysics or philosophy gives the law to the inductive or empirical sciences, and prescribes the bounds beyond which they cannot pass without ceasing to be sciences.”<sup>67</sup>

Scientific principles ought to be taken „as they exist, not analytically but synthetically.”<sup>68</sup>

Brownson was an *ante litteram* „fallibilist” with regard to the sciences, as he conceded that, in their own legitimate method, they offered outcomes that were always provisional: they continuously evolved by successive falsification of premises through the testing of new hypotheses, and new conclusions were reached as sets of new data appeared or better tools of observation were invented. But Brownson was an infallibilist as to the certainty of God’s creation as the foundation of all reality. Every thing that is observable in its own existence, he maintained, has a deeper foundation: „science” and „the sciences” are rooted in and owe their existence to the original creative act of God; „being creates existences” (*ens creat existentias*). Brownson alleged that such a foundation was religious, certain, and objective: God creates both our mind (or subjectivity), and the reality studied by empirical sciences. *Ens creat existentias*: this was his „ideal formula”. According to Brownson, we cannot even deny this creative fact because it precedes and grounds our very capacity to think; therefore we affirm it even by negating it.<sup>69</sup> Neither can the discoveries of the empirical sciences deny it, because its origin is in the supernatural order, whereas the boundary of empirical sciences is the natural order.

We can see that Brownson’s system of thought was not „dualistic”, but „triadic”: it contemplates philosophy, the sciences, and God’s creative act. Brownson envisioned opposites in permanent relationship: he used to say that thought, reality and their relationships exist simultaneously. This is true even when applied to the field of education. Brownson was convinced that an educational system that failed to take into consideration one of the three, would result in a mistaken worldview that would reduce every human and divine thing to conflicting opposites (natural vs. supernatural, subject vs. object, science vs. religion etc.), thus failing to grasp the „synthetic” nature of the whole:

„Here is the grand difficulty. We can construct the sciences on a scientific basis neither a priori, nor a posteriori alone, because in all the sciences there are both contingent and ideal or necessary elements. The true scientific method combines in the real synthesis the two methods. Either is objectionable when taken exclusively, and each is good when adopted in connection with the other. The sciences cannot be constructed without science – the science of ideal, or philosophy, nor without careful observation of contingent facts. The fault of modern science is in separating – not simply distinguishing, but separating – in its method the contingent from the necessary. [...] Our complaint of the modern cultivators of science, whether in or out of the church, is that they

<sup>67</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>68</sup> Science and the sciences, 263.

<sup>69</sup> Cf. Faith and the Sciences, 270.

have no philosophy, as our pretended philosophers have no theology. It is our complaint of the modern world itself. Our age has no philosophy, and having no philosophy has no genuine science. We have separated the sciences from philosophy, that is, from science, and philosophy from theology, reason from revelation, and have therefore been compelled to attempt the construction of science and sciences empirically, by the study and classification of particulars. [...] All truth is in relation. All things exist in the real synthesis instituted by the creative act of God, and nothing can be truly seen, observed, and known except in the real relations, or the relations in which it actually exists. Even what we call facts, cannot be understood, or represented, cannot be seen, as they are, detached from these relations, taken in detail, and studied in their isolation, because as isolated, detached, they are no facts at all. Hence the science of geology, zoology, physiology, philology, ethnology, ethics, or history can never be completed and mastered as a separate and detached science. [...]”<sup>70</sup>

Brownson’s position on the issue of the relationship between scientific disciplines, philosophy and theology can help us to understand more deeply the reasons why – in his educational theory – he was so committed to promoting an education of „all the faculties of the mind”, and how deeply he was convinced that science and religion should never be divorced. If they were divorced, both would lose their truth. Science would become atheism, and religion fideism; and in fact, he considered this to be the actual situation and the biggest mistake of his age.

„We must begin with the real beginning, the creative act of God, and descend from the whole to the parts. No matter what science we are studying, the human mind must operate as it is, use its synthetic light – as blended in one light, the lights derived from immediate idea, intuition, or a priori reason, supernatural revelation, and experience, or observation and induction. Not that in matters of science the mind must blindly submit to either revelation or philosophy as an extrinsic or foreign authority, restraining its freedom, or prohibiting it from using its own eyes, and following its own inherent constitution and laws; but that to operate freely and scientifically, according to the intrinsic laws of intelligence, it must avail itself of all the light with which it is furnished – all the means of grasping the universe as a whole and in its parts at its command. What we insist upon is that the human mind never has its normal action when compelled by false or exclusive theories to operate with only a small portion of the light furnished it. We found no science on revelation, but we maintain that it is impossible to attain to the true system of the universe without the light of revelation. We demand the free normal action of reason, but reason never does and never can have its free normal action, when left to itself alone, with no aid from the revealed word of God. In all that is contingent, reason has need of experience, observation, experiment, investigation; but with these alone, we can never rise above the empirical or attain to scientific results.”<sup>71</sup>

„Yet we are not asserting revelation as a foreign authority, or insisting that the naturalists, or physicists, are in their own departments to bow to the dicta of the meta-

<sup>70</sup> Science and the sciences, 263–264.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 264–265.

physicians. We would impose no fetters on reason, no trammels on science; for the assertion of revelation as a trammel on reason, or philosophy as a restraint on science, would be to assert that very separation we complain of, that very divorce of religion and civilization which Bacon and Descartes so successfully inaugurated, and from which all modern society now suffer. What we assert is the synthesis of religion and civilization, of revelation and science, of faith and reason. The human mind operates in all, and operates freely, according to its own intrinsic laws. Faith does not restrain reason in matters of science; does not say to it, Thus far, but no further; but bids it use all the light it has, and aids it to go further than by its own light it could go.”<sup>72</sup>

In these statements we can see that Brownson asserted that revelation, rather than denying our ability to use our mind to understand reality, simply placed mind in its true position, by giving it its own point of departure;<sup>73</sup> then, in its own domain, mind should operate freely.

### **3.2. „Synthetic knowledge” as the epistemological foundation of Brownson’s standard of education**

The epistemology Brownson endorsed can be a sound basis for understanding how he devised his „standard of education”. According to this standard, Catholics should excel in the sciences by becoming even better scholars than their atheistic or Protestant colleagues, and at the same time science should be well set in its religious grounding. Brownson wanted children to be educated in a holistic way, in view of „life” in its fullness. He made this explicit in the three educational principles that grounded his standard of education. The first principle was that education should be the training of the faculties of the mind in all their capacity. This implied that the standard of education ought to consist in training children not only to use their memory, but to grow up perfecting their faculties of imagination, induction, abduction, deduction, a priori thinking, etc. Such an educational principle also implied the necessity to educate children in the best available science. Second, Brownson always claimed that true

<sup>72</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>73</sup> In *Faith and the sciences*, 290, Brownson repeated the same concept with different words: „But when we have a revelation and with it, consciously or unconsciously, the ideal formula, which gives us the principles of all science and of all things, and descend from the higher to the lower, the case is essentially different. We then find the sciences so far as based on facts, and all the observable facts or phenomena of nature, moral, intellectual or physical, both illustrating and confirming the truths of revelation and the mysteries of faith. We then approach nature from the point of view of the Creator, read nature by the divine light of revelation, and study it from above, not from below; we then follow the real order of things, proceed from principles to fact, from the cause to the effect, from the universal to the particular, and are, after having thus descended from heaven to earth, able to reascend from earth to heaven. In this way we can see all nature joining in one to show forth the being and glory of God, and to hymn his praise. This method of studying nature from high to low by the light of first principles and divine revelation enables us press all the sciences into service of faith, to unite them in a common principle.”

education consisted in understanding our supernatural destiny, that is, having insight into the fact that all contingencies, realities, thoughts, and subjectivity are grounded in a larger whole: the creative act of God. Such an educational principle implied that in no way can nature be studied or conceived of as „just nature” (or, in other words, in no way can we reach the truth just by induction from the particular). On the contrary, nature and all natural processes should be studied as always penetrated by God’s ongoing Providence, which operates through nature and through the „graced” actions of human beings, but without violating those natural processes. Brownson, in the final analysis, asked that teachers never teach anything in the natural order without setting God as the alpha (creation) and omega (final destiny) of all existence. Brownson’s third educational principle was the assertion that the two orders – natural and supernatural – were complementary and dialectical, not opposed, not confused.<sup>74</sup> This was an „incarnational” principle, drawn from the Chalcedonian Christological dogma of the two natures of the Incarnated divine person, in which Brownson firmly believed. We can imagine it as a sort of „chalcedonian” explanation of his theory of education: science has its own domain of truth, faith also; they are in mutual relationship, but are not confused with each other.

To recapitulate, even if Brownson’s educational theory was endowed with a strong „supernaturalistic” coloration, it was grounded in an epistemology that was very respectful of all the possibilities of natural human rationality. Brownson warned against fideistic superficial conclusions based on revelation as a mere external authority; at the same time, he considered faith as the effective way to empower and fulfill human rationality, but without violating its own domain. The conclusion was that „science” should not be confused with „the sciences”, and faith should not be confused with the opinions of theologians.

Brownson was aware that asserting a dialectical relationship between the two parts of a wider whole, so that they could never be in conflict, was not an easy shortcut to claiming the supernatural foundation of reality and escaping the rational problems that this implied. He was well aware of the risks of both fideism (believing without reasoning) and atheism (reasoning without believing), and he offered his „synthetic epistemology” as a way to avoid both of these mistakes.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Cf. also *Essay in Refutation of Atheism*, *Works* 2, 31ff.

<sup>75</sup> Cf. also P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 373: „Brownson based his own understanding of the harmonious relationship between empirical science and religion on his synthetic philosophy. Empirical science and religious knowledge were two parts of one dialectical whole. They were distinct and distinguishable ways of knowing, but integrally related to one another through the divine creative act, the copula of Gioberti’s ideal formula. [...] Since revealed religion included the principles of universal reason, it could find all nature harmonized with itself, and all «sciences bearing witness to» revelation’s truth because revelation had the key to the real and higher sense of nature. [...] Science, in other words, related to the created, or generative, or initial, or natural order of things; faith related to the palingenetic or regenerative or teleological or supernatural order, the order of the return of human beings to union with God.”

Brownson's „synthetic” epistemology was, then, very coherently set at the base of his theory of education, and it clearly displayed his appreciation for freedom and faith, reason and religion, modern methods and universal principles. If we take seriously Brownson's epistemological principle that no science can be separated from the supernatural order, this gives us a first hint of the fact that Brownson's educational theory cannot be just a „philosophy of education” or „science of education”; it must at the very least be a „theologically grounded” theory of education. On epistemological grounds, his „synthetic theology” is the foundation of his theory of education, and I propose that with such a foundation we can properly call it a „theology of education”. In a first provisional approximation, from what we have so far evinced, we can tentatively call it „synthetic theology of education”.

#### 4. The characteristics of Brownson's theology of education

At the end of this exposition, the first thing that should be clear is that Brownson's account of education is based on a theology, not just on a philosophy. In order to understand why Brownson's theory of education has a specific theological, rather than just philosophical basis, we have to start with the fundamental question asked by Brownson himself, „What is education?” and we have to hear the answer he gives. The common answer throughout Brownson's life was: education means understanding the supernatural destiny of man, and endowing the person with the intellectual and moral tools that will allow him or her to attain it. Edward J. Power, in an article on Brownson's theory of education in 1951, expresses this point with extreme clarity when he states that Brownson would „begin by asking: what is the destiny of man? And from a study of the nature of man and his destiny he would establish the conditions that should be present in order that there be the right kind of education for the people.”<sup>76</sup> The answer to this question would eventually bring Brownson to the field of theology: in fact, he was convinced that human nature is supernatural in its very constitution. Brownson thought that no „naturalist” approach to the question of the destiny of man could give a satisfying answer.

„If education is to be properly defined it must fit the man in such a way that he will be able to fulfill his destiny as a man and accomplish those purposes for which God made him. Any system that does not take the child and train him in such a way, that he may go forth into the world comprehending the end for which he was made, and the best way of attaining that end, «is defective, and can never answer the legitimate purposes of education».”<sup>77</sup>

At the same time Brownson did not deny the importance of all that in the human person is natural, and he challenged on theological grounds those who would eventually claim that Catholic education was incompatible with natural civilization: „We cannot ascribe it [the fact that Catholic education has the effect of producing graduates who are

<sup>76</sup> E. J. Power, *Brownson's Theory of Education*, 153.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 153–154, quoting O.A. Brownson, *Education of the People*, in P.W. Carey, ed., *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume IV: The Transcendentalist Years, 1838–1839*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2003, 499.



not at the level of the best non-catholic scholars] to any innate incompatibility between Catholic truth and the civilization of the country, for that would be to deny the catholicity of the idea; nor to any repugnance between it and modern society, because that would be to deny its catholicity in time.”<sup>78</sup>

The concept of „life” in Brownson’s theological speculation also shed light on Brownson’s theology of education. Life, we have observed, according to Brownson is characterized by organic growth,<sup>79</sup> and is not separate from human subjectivity. Education, he states, is the process of growth of the human soul and faculties of mind. His theological principle is that we live (and grow up) by communion with something that is not ourselves, and that gives us life. What gives us life can be the food we need for our material life, as well as the good, or the truth, or the beautiful needed for our spiritual life. In Brownson’s conceptual framework there is distinction but not separation between the order of nature and the spiritual order: „Cut off man from all communion with external nature, and he dies, for he has no sustenance for his body; cut him off from all communion with moral nature, and he dies, starves, morally; cut him off from all moral communion with a life above his own, and he stagnates, and can make no progress.”<sup>80</sup>

Each of the two orders is independent, though they are interrelated like two parts of the same whole. Such is this for man and for the reality in which man lives; so also for the relationship between individual and society, religion and civilization; and so also for the dialectical relationships between man, the world and God. When we consider the larger whole – the one including both the natural and the supernatural order – Brownson tells us that „supernatural” is that kind of life by which we truly „live”; it causes our „natural” life and is the final cause of it, and it does all of this without violating natural processes. Brownson maintains that human life is destined to progress, but that there is no real progress – neither individual nor social – without supernatural Grace, and – with regard to education – there is not real education unless it is religious. But when we consider the dialectical parts of the larger whole, the natural and the supernatural order, Brownson tells us that both of them have their own truth, and that these truths are not in conflict. With regard to education, this implies that in the domain of the natural order – that is, every issue related to liberal education and science – all the achievements of human intelligence should be considered as food for our mind and for our capacity to reason: they are, in their domain, the object, external and different from the subject, that nourishes and influences the subject.<sup>81</sup> But again, if we consider the complete whole, the other side of the natural order is constituted by supernatural life that is infused by Grace and has the capacity of transforming our life at a radical, ontological, deeper level. Theology-wise,

<sup>78</sup> Catholic Schools and Education, 502.

<sup>79</sup> The Convert, 130.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, 130: „Why is it that association with the great and good improves our manners and morals? I meet a great and good man, I hold intercourse with or communication with him, and I am never after what I was before. I feel that virtue has forth from him and entered into my life, so that I am not, and never can be again, the man I was before I met him...”

the nexus between the two orders is God's creative act, and Brownson, in his educational theory, is always aiming at explaining the implications of this theological core.

In a global assessment of Brownson's theory of education, Edward J. Power shows the presence of a „sudden” change in Brownson's educational perspective, due to his becoming a Catholic, that „plays down social worth without abandoning it and hoists a realization of self and a fulfillment of destiny to the pinnacle of educational purpose.”<sup>82</sup> This statement shows one important thing: if we read Brownson's educational theory starting from a philosophical framework, what appears is a set of contradictory stances: the realization of the self – and the fulfillment of one's destiny – as opposed to „social worth”. Such a „philosophy of education” suggests a philosophical framework in which the good of the individual is opposed to that of society, and individual supernatural destiny is opposed to solidarity for the common good. The perspective changes if we embrace – I suggest, correctly – a theological standpoint from which to evaluate Brownson's educational theory. It is, in fact, by understanding Brownson's central theological idea of the harmony of opposites – and thus also of the dyads individual-society, or nature-nurture – that we can assert that the progress Brownson made in shaping his educational theory after he became a Catholic is extremely consistent with the development of a theology capable of grounding faith in human progress in God's supernatural activity in our favor. Brownson is adamant that God's supernatural Grace is the principal means of aid, by which God's providence operates in our life without violating our nature. It is in fact to support this claim that Brownson relies on the idea of „life” as an organic phenomenon in which natural and supernatural processes coexist in dialectical harmony, because all reality and all existence – individual or communitarian – is supported by the creative act of God. This seems to me a valid reason to advance the thesis that Brownson offers a theology of education, rather than a philosophy of education.

We can draw the same conclusion if we want to shed light on some affirmations of Brownson's about which Power states: „it is difficult to determine exactly what he meant.”<sup>83</sup> Power is here referring to a lapidary affirmation in which Brownson says: „with our multitude of sects all can instruct, but none can educate.”<sup>84</sup> I submit that this phrase becomes easily comprehensible if we consider it as the core of a theology of education, that is, of Brownson's theological view in which „education” is distinct from „instruction” because true education aims at man's final supernatural end and not just at furnishing the students certain skills. This becomes clearer if we take Brownson's famous expression that every form of education that is not religious is a „solemn mockery.”<sup>85</sup> A first superficial way of reading this phrase is to think that Brownson is claiming the political necessity of „religious education” in every school. This is only partly true, as we see when we con-

<sup>82</sup> E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 81.

<sup>83</sup> *Idem*, *Brownson's Theory of Education*, 157. We can find the same perplexity expressed by the author also at page 148.

<sup>84</sup> Native Americanism, *Works* 10, 32.

<sup>85</sup> *Education of the People*, 395.

sider the arguments Brownson made against the Massachusetts Act of 1827, which had excluded sectarian religious education from the newborn system of common schools. But, at a deeper level of interpretation, the simple striking phrase of Brownson shows his theological account of what is education in substance: according to Brownson, education is instruction in view of our supernatural end, and the offer of the means necessary to attain it. In this sense, education can only be religious, because the answer to the question, „What is man’s destiny?” can only be a religious answer, as Brownson made clear starting from his earliest writings on education: „If we look upon man as a mere child of earth, born of the dust, and returning to the dust again, possessing no lofty and deathless energies to be called forth and set at work, the education we shall seek to furnish must of necessity be essentially different from what we should seek to give, did we believe man was created in the image of God, immortal, endowed with a moral nature, made capable of endless growth in knowledge and love, and destined one day to stand higher in the scale of being than the tallest archangel now stands. If we believe man accomplishes his destiny on earth, in the narrow compass of his transitory life, then for this world only shall we seek to educate our children; but if we believe that this world is but the cradle, in which our infancy is rocked, this life but our entrance into existence, but the beginning of a life never to end, that the faculties, the germs of which make their first appearance here, are to be developed elsewhere, and the destiny begun in time is to find its completion in the fullness of eternity, then for eternity, for eternal existence, and everlasting growth must we educate our children.

Now what is that which answers the question, what is the destiny of man? What is the chief end of man? With here and there one it may be philosophy; but with mankind at large, it is religion.”<sup>86</sup>

I agree with Power when, in his *Religion and the Public Schools in 19<sup>th</sup> Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson*, he specifies that in Brownson’s day America was dealing not only with the choice between different philosophies of education, but also with that between different theologies. Power states: „Plato and Aristotle, foremost among ancient educational thinkers, had elevated educational philosophy to the status of an important subject. But as the centuries wore on, and with other issues commanding their attention, scholars turned away from the discipline concerned directly with the essentials of educational ends and means. From the Carolingian revival of learning in the ninth century through the period of religious revolt and reformation in the sixteenth, interest was more theological than philosophical. There are historical as well as intellectual bases for distinguishing a theology from a philosophy of education, and American colonists wanted to have some of both.”<sup>87</sup>

Related to what Power affirms, my conclusion is that Brownson was trying to give American society a proper theology of education.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>87</sup> Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 15.

At this point in our analysis, we can advance a first succinct summary of the characteristics that make Brownson's educational theory a „theology of education”. It is a theology at whose core lays Brownson's idea of the final supernatural destiny to which the growth and progress of human beings tend; to this end, education cooperates in providing important aid and some of the means necessary for what Brownson calls „man's journey in life”. Brownson states very clearly that real human progress of individuals and of society happens only with the help of supernatural Grace; however, Grace does not violate natural processes, but instead brings them to perfection. Education enables the natural growth of the mind, and its goal is forming well-trained persons in the secular disciplines, but always within a religious perspective that understands how these disciplines are dialectically related to the supernatural destiny of man.

In synthesis, education is a means for human progress. However Brownson, without refuting the idea of human progress, disavows every form of „naturalistic” palingenesis; we can define his theology a palingenesiac theology of progress and Brownson's educational theory is deeply embedded in such a theology.

A beautiful resume of Brownson's central idea, taken from his autobiographical work of 1857, *The Convert*, will help give us a better understanding: „... Man is now below what I would have him, and behind the goal I propose for him. I propose his progress; I propose to elevate him in virtue and happiness [...] Progress there may be, and undoubtedly is, and this progress is affected by processes determined by the internal law of nature of man, but not without the aid of that which is not man. [...]”<sup>88</sup>

And, in another article he states: „Soul [is] progressive only by the aid of grace.”<sup>89</sup>

In harmony with the two main theological themes that emerge in Brownson's educational theory (see *supra* 2.1), we can draw out two principal characteristics of Brownson's theology of education: education as part of a process of „graced instruction”, and education as „catholic”.

#### 4.1. „Graced instruction”

The last passage quoted brings us to the first and fundamental characteristic of Brownson's theology of education: Brownson deems „education” in general (to which not just school education, but also education provided by the family, the church, and other educational agencies such as the press are contributors) as „graced instruction”. The first tenet in Brownson's theological perspective on education is in fact that education, in order to be genuine, implies Grace at its main actor. Brownson considers education to be the training of the faculties of the soul, and „soul is progressive only by the aid of grace.”<sup>90</sup> The same concept is also expressed in his theological autobiography, when he declares: „Progress there may be, and undoubtedly is, and this progress is affected by

<sup>88</sup> *The Convert*, 123. See also *ibid.*, 132.

<sup>89</sup> *Synthetic Theology, Works* 3, 544.

<sup>90</sup> *Ibid.*

processes determined by the internal law of nature of man, but not without the aid of that which is not man.”<sup>91</sup>

In another important passage, Brownson repeats the same conception in the context of an educational debate. There he argues against a romantic „naturalistic” account of education, à la Goethe. Brownson overtly states: „The highest possible culture of our whole nature, intellectual, aesthetic, domestic, and social, does not advance us a single step in the way we should go, or toward the true end or destiny of life. Man being perfectible or progressive only by aid of the supernatural grace of Christ, none education not based on the supernatural principle in which Christianity itself originates can aid us in our life-work, be a good and salutary education, or help us either individually, socially or politically.”<sup>92</sup>

#### 4.2. „Catholic” education

From this fundamental characterization of education the second notable trait of Brownson’s theology of education stems: Brownson argues that Grace is effective only through the Catholic Church, the true body of Christ. We already know that Brownson believes that Grace is what makes man „progress” toward his final destiny. Without Grace neither the individual nor society can progress, and education is mere „instruction”: helpful in preparing persons for their future jobs, but useless with regard to the only principal aim of educating. To this, Brownson adds that only in the Catholic Church are there the theological premises that allow this gracious activity of God in our lives to pass through us and shape a community for its good. Therefore, every „sectarian” form of education is, according to Brownson, just „instruction”.

However, it is important to note that in this theological framework, „formal education” (education in the school) does not represent the complete picture. In fact, according to Brownson, „[o]ur reliance for the reformation of society is not, therefore, on education alone, but on it and all the other means of forming character which God has provided and especially on his own gracious pleasure. In a word, we have full faith only in prayer and the sacraments as the instruments of salvation, whether for the individual or society; for there is nothing of which we are better assured than that the salvation of either is of God, not of man, and, as we often say, that God will prosper no means the glory of which does not redound to himself. We must never forget that the church is God’s church, not man’s, and that it is only through the church, his immaculate spouse, whom he loves, and for whom he shed his blood, that he does or will regenerate and bless either the individual or society. Human means, the might of the powerful, and the wisdom of the wise, he brings to naught, save as inspired by his grace and subordinated to his praise.”<sup>93</sup>

This phrase summarizes Brownson’s idea of the church as teacher: a teacher that is infallible in matters related to the spiritual order. This means that church teaching’s main goal is to help people understand their supernatural final end and to provide the means

<sup>91</sup> The Convert, 123.

<sup>92</sup> Education and the Republic, 447.

<sup>93</sup> Paganism in Education, 563.

(especially sacraments) in order to attain it. The church is completely committed to help the individual and society achieve the most important of their tasks: the human journey in life. This is provided not only through schools, but through all natural communities in which Christian life happens: families, parishes, and the social and political community. Brownson's theory of education, as we have seen, attributes a very important role to formal education, but it also acknowledges that formal education has some serious intrinsic limitations, related to the fact that schools alone cannot change the flaws present and deeply rooted in human nature because of original sin.

This is the reason why Brownson favors Catholic schools but does not think that they are either absolutely necessary, or the only way to offer school education. Brownson's reflection on education – and even his defense of public school education – is in fact well grounded in his ecclesiology, and especially in his ideas about the nature of the „catholic” church: Brownson's definition of „catholicity” comes from the etymology of the term (catholic = universal) and builds on it theologically, in order to reach a satisfactory ecclesiology.<sup>94</sup> Out of his ecclesiology, a real program for Catholic education stems, or a „type,” as Brownson himself defines it. It is worth quoting it again:

“Catholic education must recognize the catholicity of truth under all its aspects, and tend to actualize it in all the relations of life, in religion and civilization. [...] All education, to be Catholic, must tend to this end, the union without absorption of either, or intermixture, or confusion of the two natures, of the human and the divine, and therefore of civilization and religion. It must be dialectic, and tend to harmonize all opposites, the creature with the creator, the natural with the supernatural, the individual with the race, social duties with religious duties, order with liberty, authority with freedom, the immutability of the dogma, that is of the mysteries, with the progress of intelligence, conservatism with reform; for such is the aim of the church herself, and such the mission given her by the Word made flesh, whose spouse she is. Fully and completely up to this idea we expect not education in any age or any nation to come, but this is the type it should aim to realize, and be constantly and, as far as human frailty admits, actually realizing.”<sup>95</sup>

Such is the „standard” of Catholic education that Brownson proposed. For this reason, I opt for calling Brownson's theology of education a „Catholic” theology of education.

### **5. Conclusions: Brownson's „Catholic” theology of education**

At the end of paragraph 3.2, I had provisionally defined „synthetic theology of education” the theology of education suggested in Brownson's writings on education, because his „synthetic theology” deeply informed his educational theory. Now, after all the issues discussed and analyzed so far, I think we can more appropriately call Brownson's theology of education „Catholic”. This definition stresses his idea of „catholicity” as the non-separable whole encompassing the natural and supernatural orders. If one wants

<sup>94</sup> In order to have a complete overview of Brownson's ecclesiology related to the problem of education, cf. *Catholic Schools and Education*, 499ff.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 500.

to understand such a definition in depth, one must see clearly that Brownson is not content with a nominalistic account of „catholic” education, that is, the idea that education is „catholic” just because it is delivered in a Catholic school: Brownson’s critique of Catholic schools, from parochial schools to the colleges of his time, is frequent, severe and well grounded in political as well as theological principles.

In order to grasp more precisely what kind of „catholic” theology of education is suggested in Brownson’s writings, I suggest that we analyze a statement he made in one of his latest and most theologically relevant essays on the „school question”. In 1875, one year before his death, of a time when the American republic after the Civil war was being established and designed with the essential traits that would define its identity and its foundational values, Brownson regretted that Catholic colleges – the institutions that aimed to prepare Catholics for positions of leadership in the political world – were not offering an education that was „catholic” enough. He explained his idea with the following words: „They [the graduates with honors from Catholic colleges] are taught the principal dogmas of the church, but they are not taught the relation of these dogmas to one another, or shown the light they throw on each other when taken in their dialectic connection and as a whole. They are taught the practice of religion, but are not shown the dependence of the practice on the dogmas out of which it grows.

Worse than all, the graduates go forth without the philosophical principles that either enable them to grasp religion its unity and catholicity, or to defend it logically against the heterodox philosophy of the day.”<sup>96</sup>

Brownson’s main underlying theological idea is his vision of reality as a dialectical whole whose opposites are in harmony. Brownson was convinced that philosophical and scientific reasoning in support of the faith should be taught, or at least instilled as the „spirit” of liberal studies or scientific teaching, in order to furnish the graduates of Catholic schools with a worldview in which a believing perspective could inform all „particular” perspectives. As we have seen, Brownson called our faith „catholic” in the sense of „universal”, and by this he meant that reality cannot be separated into non-communicating areas; rather, what apparently seem separated aspects of the world and gaps between the world and our subjectivity, are in reality the dialectic relationships of a whole unified in the creative act of God. Based on this foundational theological principle, Brownson could not stand that the church – living by communion with Christ in a tradition growing continuously and organically in time and space – be conceived of as fragmented, that single dogmas be analyzed per se and not in relationship with all the other dogmas which shed light upon them, or that the liberty proposed by the church as the final and supernatural destiny of men be in conflict with the need for an authority. He knew that the „spirit of the age” bore such a tendency to „separate” the natural from the supernatural order, so as to enclose all human perspectives within the natural order, claiming to have a complete vision of it based on inductive reasoning. He also knew that people who were trying to challenge this spirit, from among the Catholic leaders of his

---

<sup>96</sup> Education and the Republic, 454.

time, based their arguments on mere reliance on an external authority. He challenged both sides of the debate with his conviction that a better philosophical foundation would help mainline Catholic theology, which was stuck in a melancholic nostalgia for the past, and would challenge the present time's objections to faith. This philosophy, and the related theology, should be taught or should at least inform the curricula of truly „Catholic” education. In such a perspective, education should also show the harmony between philosophy, science and religion. Catholic schools should keep classical studies as useful tools to train the faculties of the human mind; „Catholic” textbooks should raise their literary and scientific quality standards. However, education in essence should remain religious (in the sense that it should teach clearly that we are created by God and for a supernatural destiny) and catholic (in the sense of „universal”, that is, it should make explicit that reality is a whole and cannot be separated into parts). According to Brownson, the life of every entity and life as a whole are „catholic”: in education, every attempt to separate or divide life (which is not the same of devising „distinctions”) produces a partial perspective, thus distancing itself from the truth to teach.

As we can see, Brownson's theology of education is grounded in his Fundamental Theology inasmuch as it shapes the methods necessary for proving the rationality of the principles of Catholic faith. It is grounded in his Christology inasmuch as it claims that Christ – the incarnate Word – is the foundation of every specific subject, as the Alpha and Omega. It is grounded in his Ecclesiology inasmuch as the church alone, in her „catholicity” of communion with Christ, has received the wholeness of the truth and of life. Lastly, it is founded on his doctrine of Supernatural Grace, inasmuch as education can in no way function without indicating the supernatural end of the human race and offering the means to attain it.

To sum up, I propose that we define Brownson's theology of education as a „Catholic theology of education”, rather than as a „theology of Catholic education”. The adjective „Catholic” encompasses all the characteristics of Brownson's theological reflections applied to education. Brownson, in fact, defended the centrality of a theology (he called it „synthetic theology”) in which one could find the dialectical interconnections of the two domains of the Natural and the Supernatural, in harmony with a „Catholic” understanding of man, divine action, providential Grace, the incarnation of Christ, and the nature of the church. Brownson also adopted this theological paradigm to shape the education he advocated: an education that could look at the supernatural end of the human being, and simultaneously train all our natural intellectual and moral faculties according to the standard of the contemporary level of civilization. In brief, the education Brownson had in mind was an education that could prepare men and women for life: life in society, as caring and loving individuals respectful of a free democratic republic; life in the church, open to receiving the abundance of God's Grace through the sacraments and helping the body of Christ to grow as an organic whole toward the fulfillment of the one organic truth; and life everlasting, so that men and women would be prepared to enjoy the beatific union with God, our divine supernatural destiny.





## LEADERSHIP IN ORGANIZATIONS AND CHRISTIAN FAITH

Alfred DARMANIN, S.J.

**RÉSUMÉ:** **Le leadership dans les organisations et la foi chrétienne.** Cet article examine les éléments communs qu'on trouve entre le leadership organisationnel d'aujourd'hui et la foi chrétienne. Les caractéristiques principales sont les suivantes: une vision partagée, des valeurs communes, la culture organisationnelle, le leadership serviteur, la prise des décisions, l'*empowerment*, les rapports interpersonnels et la communication. Finalement, le Christ est présenté comme un vrai leader efficace.

**MOTS CLÉS:** leadership, organisations, foi chrétienne, vision, valeurs, culture, décisions, empowerment, relations, communication.

These two themes may appear as unrelated and perhaps even as conflictual. Any attempt at reconciling the two may sound presumptuous and far fetched. A closer look at them, however, would bring out several similarities and yet retaining some important differences.

This article addresses the common issues found in both topics and suggests various practical applications. At the outset, one already notices, for example, that both organizational leadership and Christian faith are based on two complementary approaches: experiential, i.e. originating from experience, and doctrinal, i.e. based on psycho-social or theological research. Also, both are dynamic, not static concepts/notions, in that they are both in a developmental process of becoming. In fact, just as good leaders are not born but become so, similarly one's Christian faith is not innate but grows and matures through various stages.<sup>1</sup>

More specifically, which are those common elements found both in organizational leadership today and also in the Christian faith?

### **A shared vision**

In an interesting book edited by Hesselbein et al. titled *The leader of the future*<sup>2</sup> a group of well renowned leaders and executives expressed what they considered to be the main qualities a future leader ought to have. The one which was practically mentioned by all was that of sharing a common vision or direction. True leadership involves moving followers toward the realization of that vision which the leader has articulated to fulfil the

<sup>1</sup> J.W. Fowler, *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row 1981.

<sup>2</sup> R. Hesselbein et al., *The Leader of the Future*, San Francisco: Jessey-Bass Publ. 1996.

organization's mission. That same vision provides the basis for the organizations' orientation, goals and objectives.

Our Christian faith offers us precisely that – a spiritual vision, a new perspective on life, a meaningful purpose to live, an ideal to aim at, and a mission to accomplish. It is interesting to note how the concept of a „*mission statement*” has become a motto for today's organizations. As Christians we are called to fulfil a mission in today's world. All our choices, decisions and activities are based on that common mission. Our leader himself, Christ, was given a mission by his father who guided all his actions. Then he communicated that mission to his followers.

### **Promoting values**

Underlying an organization's goals or vision is a choice of a specific set of values and value priorities. When it comes to leadership, it becomes evident that in orienting and directing members towards specific goals, the leader is implicitly promoting a set of prioritized values. The followers then try to internalize the ideals and values professed by the leader. This internalization process represents the followers' identification with the leader and the integration of the organization's goals with their individual needs.

Adopting the Christian faith means assimilating those values promoted by Christianity and exposed by its founder. By internalizing gospel values and living them out in our daily life and work, we are witnessing to a reality which transcends the material values promoted by profit-driven organizations. At the same time, believers are invited to proclaim those values not for personal gains but to create a better society where human dignity, respect, solidarity, peace and justice prevail.

### **Organizational culture**

The concept of organizational culture includes a company philosophy, a set of key values and belief systems, members' attitudes and behaviours, their shared norms and assumptions and the whole atmosphere experienced within an organization. This corporate culture is like the character or personality of an organization. The importance of an organizational culture is widely acknowledged today since it gives members a sense of company identity and generates among its members a commitment to particular values and ways of proceeding.

From the perspective of Christian faith, one can talk about Christian culture, since there is within the community a set of shared values, attitudes, beliefs, norms and behaviours which characterize that faith. In this sense, Christian faith embraces both a spirituality and a religion. And, just as an organizational culture fosters higher levels of organizational commitment and productivity, so Christian culture inspires its members towards a social and political commitment to justice as an integral part of its Christian faith.

### **Servant leadership**

Robert Greenleaf<sup>3</sup> was the originator of this notion and applied it to business and educational institutions. For servant leaders, leadership is not a rank, privileges, title or money. It is a responsibility toward service. They do not ask „What do I want” but „What needs to be done?” Thus, servant leaders are givers, not takers. They never hold on to a position or title. They listen and learn from those they lead. They make themselves available. They are out and about talking and listening to people at all levels of the organization. And servant leaders want to serve only until a successor is identified and ready, not one moment longer. So, serving and supporting, rather than commanding and controlling, are the watchwords for these new leaders.

Our Christian faith is service-oriented. This is true not only for the followers (the „faithful”) but also for their spiritual leaders. The Pope himself is referred to as „*servus servorum*”. All Christians are called to serve their fellow men and women. Love should be the main characteristic of every Christian but this love has to be manifested through altruistic service. The gospel message is clear on this vocation. Christ himself came „*to serve and not to be served*”. He not only preached this *dictum* but also practiced it especially in the dramatic washing of his disciples’ feet.

### **Decisions**

A good leader serves his or her followers by making appropriate decisions, difficult and at times agonizing though this task might be. One must realize that not deciding or postponing to decide, is in itself a decision. After all, decisions are not meant to please everyone, and every „no” to something or someone is a „yes” to something or someone else. Not a few organizations become stagnant and their members frustrated because no proper decision-making mechanism exists in their system.

In the case of faith-based organizations, the decision-making mechanism takes the form of a discernment process. To discern is to be able to read the signs of the times in the light of faith. It means being attentive to the Spirit operating through individuals’ needs and gifts, through the lived experiences of gospel values. The role of a Christian leader is to facilitate the discernment process, that is, to enable the individual or the community to seek God’s will in their life and in their mission. In discerning, the Christian leader prays, reflects, and dialogues with the community so that the decisions, choices and actions reflect real communal discernment.

### **Empowerment**

Empowerment has become one of the most popular „buzz words” in organizations today. It is being applied to education, parenting, management and leadership. Empowerment may be defined as the process of enabling people to set their own goals, make decisions, and solve problems within their sphere of responsibility and authority. As such, it includes previous leadership practices like motivation, participation, delega-

<sup>3</sup> R.K. Greenleaf, *Servant Leadership*, New York: Paulist Press 1977.

tion, and autonomous decision-making. Empowerment may be viewed as a motivational construct, meaning to enable rather than simply to delegate. Ultimately, the long-term role of a good leader is to empower people.

This notion of empowerment encapsulates the foundational experience of our Christian faith. In terms of our relationship with God, the Divine Spirit *empowers* us through His grace both individually and as a community. In terms of our relationship with each other, we empower one another towards spiritual growth and a mature faith. This becomes our role in the church although it is exercised formally by church leaders. As a motivational construct, we experience our faith as the driving force within us impelling us to live our faith fully and authentically.

### **Relationships and communication**

Much has been written on the importance of human relations and communication within an organization. The new leader or manager is the person who builds trusting relationships through caring for persons and effective communication. No modern organization could survive if management does not respect and promote its employees' well-being. Members expect their leaders to treat them as persons with needs and feelings rather than as jobs they have to perform. They want to experience worth for which they are, more than for what they do. In order to create the right atmosphere within an organization, interpersonal communication has to be encouraged both between leader and followers and among followers themselves.

Applied to Christian faith, this implies that personal relations and communication have to be fostered in order to build a truly Christian community where mutual sharing, communal discernment and team-building are required ingredients for a faith-based group to develop. After all, faith, more than anything else, is a personal relationship with God while moral behaviour, liturgical celebration and doctrinal assertions are expressions of that relationship. Moreover, prayer, both personal and communitarian, is communication with God. And just as in any human relationship, interpersonal communication nourishes and sustains the relationship, so does prayer to faith.

### **Christ as organizational leader**

I would like to conclude this article on the relationship between leadership in organizations and Christian faith by concretising this relationship and personifying it in the person of the founder of Christianity – Jesus Christ.

Specifically, Christ turns out to be the model of a leader who taught and lived the principles, values and practices mentioned above. This is quite well illustrated in a book called *Jesus CEO* by Laurie Jones.<sup>4</sup> The author shows how Jesus, as a spiritual leader, put into practice the qualities of an ideal Chief Executive Officer.

To cite only a few examples: He communicated a vision to his followers, declared his mission, established an action plan, formed a team, was aware of his resources, led by example, was transparent and open to people and their ideas.

---

<sup>4</sup> L.B. Jones, *Jesus CEO*, New York: Hyperion 1995.

To these I would also add: He had clear goals to accomplish and enabled his followers to achieve them together with him, he recruited personnel and gave them solid training in view of the objectives to be attained, he motivated and inspired his followers giving them a sense of direction, he developed good interpersonal relations, and he certainly took risks in being a creative innovator and agent of change. Indeed, Christ proved to be an effective organizational leader.



## OMUL, CREATURĂ A LUI DUMNEZEU, ÎNTRE ETICA TEONOMĂ ȘI O LUME SECULARIZATĂ

Alexis DIMCEV

**RÉSUMÉ: L'homme, créature de Dieu, entre l'éthique théonome et un monde sécularisé.** Toute religion, soit elle rationnelle ou chrétienne, inclut, de manière nécessaire, trois éléments: l'Être suprême, comme réel ou fictif, l'homme et le rapport entre Être et homme.

Les nouveaux courants idéologiques, qui ont mis l'accent sur les problèmes sociaux, ont été fondés en grande mesure sur l'idée que l'une des conditions pour obtenir la liberté est l'émancipation par rapport à la tutelle ecclésiale, de la religion en général, qui offre une représentation erronée du monde et de la vie, tout en étant nécessaire d'adopter une attitude rationaliste, scientiste par rapport aux problèmes de l'humanité.

L'homme est un être religieux qui doit tendre vers Dieu, là où chaque personne humaine est un message de la Parole Divine, et doit respecter les principes à travers lesquelles son cœur et son âme le conduisent sur les chemins du monde, tout comme l'Écclésiaste enseigne par rapport aux étapes de la vie, par la répétition du refrain mélancolique: „Vanité des vanités... tout est vanité” (Qo12,8)

**MOTS CLÉ:** umanité, éthique théonome, sécularisation, permanence, création, loi, bien commun, autonomie, but final, société.

### **Impactul relativismului social al lumii de azi asupra firii omenești**

Pășind în al III-lea mileniu *post Christum*, societatea zilelor noastre se află între capitularea în fața globalizării, a tehnicii în continuă dezvoltare, a modernității percepute sub așa zisa „înnoire a mentalității” și încercarea de a păstra valorile adunate de-a lungul veacurilor, creându-se astfel un război mut în care se pierde sensul existenței omului, ca și creat-administrator al bunurilor pământești.

O privire atentă asupra ultimelor două veacuri dezvăluie începutul transformărilor majore la nivel societal. Astfel, la sfârșitul sec. al XIX-lea, deveneau o reală problemă conceptul de libertate, conceptul de om și conceptul de instituție divino-umană a Bisericii, reprezentând un principal punct de dilemă și un start al detronării ordinii instituite timp de secole în urmă. Asimilarea de noi realități filozofice cu privire la societate s-a dezvoltat mai ales în rândul proletariatului, care a creat clasa muncitoare și sindicatele. De partea cealaltă a societății, Biserica era percepută drept un stâlp al așa numitului „Vechi Regim”, partizană a unei ordini tiranice, care ucide sensul și semnificația libertății.



De aceea, noile curente ideologice care au pus accent pe problemele sociale s-au axat în bună măsură pe ideea că una dintre condițiile obținerii libertății este emanciparea de sub tutela eclezială, a religiei în general, care oferă o reprezentare eronată asupra lumii și a vieții, fiind necesar să se adopte o atitudine raționalistă, scientiștă, față de problemele umanității.

În secolul al XVIII-lea, cunoscut sub numele de epoca luminilor, prin mișcarea iluministă se afirmă ideologia și filozofia supremației omului în univers și convingerea că ființa umană posedă capacități nelimitate pentru a progresa. Astfel, prin linia filozofică iluministă, sunt atacate fundamentele curentului absolutist în viața politică și dogmatismul în știință și în religie. Apar, astfel, conceptele de națiune și naționalitate, când popoarele pătrunse de spiritul libertății și al patriotismului creează noi puteri și decăderi în lumea politică a vremii (monarhismul și proletariatul).

Secolul al XIX-lea apare ca o perioadă de înlăturare a unor monarhii și apariția constituțiilor noilor state. Doctrina noilor state era bazată pe filozofia utilitaristă dezvoltată de partidele liberale. Întărirea și înnoirea adusă din partea puterilor lumii – Anglia, Franța, Germania, Italia, Rusia au dus la crearea imperiilor coloniale, făcând posibilă răspândirea propriilor ideologii – de exemplu: regimul fascist în Italia (apărut după Primul Război Mondial a stat la baza unor partide de extremă dreapta, caracterizându-se prin naționalism extremist, misticism, violență, demagogie socială), regimul nazist în Germania (bazat pe doctrina politică a fascismului, pe care o regăsim în Partidul Național Socialist) și regimul comunist în Rusia (doctrină socială, politică și economică fundamentată pe principiul abolirii proprietății private și al instaurării proprietății colective).

Noua ideologie va atinge problema solidarității sociale și confruntarea științifico-teologică, unde esența lumii era văzută în ieșirea omului din starea anterioară de minoritate, adică din imposibilitatea de a utiliza facultățile de judecată proprii.

Noua etapă de dezvoltare a conceptelor filozofice marxist-leniniste cu rădăcinile în filozofia germană hegeliană, va aduce în prim plan afirmarea unei legături cauzale directe între combaterea religiei și emanciparea omului. În Germania, de exemplu, doctrina Partidului Național Socialist considera religia „drept o chestiune particulară în societate”. Apariția societății comuniste, instaurate ca și un socialism-realist, izvorând din filozofia marxist-leninistă, care privea societatea în mod unitar, ca o colectivizare și centralizare a puterii în stat, implica ruptură față de trecut, față de tradițiile naționale, culturale și religioase, necesitatea răsturnării elementelor conservatoare ale societății, inclusiv cele din sfera religioasă; noul om creat avea el însuși o misiune mesianică, de aceea nu avea nevoie de iluzii religioase.

Lupta religiei este subordonată luptei de clasă, coordonate de partid. Cert este că teoreticienii acestei ideologii au văzut în aceasta simple rituri și ceremonii, capabile să satisfacă gustul estetic al oamenilor. Ateismul de acest tip cuprindea un program istorico-social care viza crearea unei lumi fără Dumnezeu, care să-l pună mai exact pe om în locul lui Dumnezeu. De aceea, filozofia marxistă nu căuta adevărul, ci transformarea lumii într-o societate a istoriei.

Căderea comunismului în multe state, prin lovitură de stat, a readus în lume noi curente aparținând regimurilor democratice, dar care nu au făcut altceva decât să continue istoria recentă, în care omul clădit pe ideologii socialiste rămâne cu acele concepții, care însă vor fi receptate ca libertate în viață, adică individualism. Pierderea identității omului, fuga după algoritme etice de regăsire a propriului eu, considerarea propriei persoane ca și valoare supremă în toate domeniile vieții (economie, politică, morală etc.), îl rup de societate.

Astfel, se poate concluziona că omul de azi rămâne un fugar al timpului, captiv în gândirea colectivă și socialistă, dar care dorește să se debaraseze de legi, creând, totuși, noi legi sau norme proprii de guvernare, în care principiul supraviețuirii prinde amploare în dezvoltarea sa socială.

Raționalismul veacului al XIX-lea a crezut că era religiei este perimată. Omul acestui veac, mândru de rațiunea sa inefabilă, se poate dispensa și poate șterge sentimentul religios, ca fiind un ceva de prisos sau neglijabil. Astfel, el nu mai are ce căuta în afara lumii acesteia. Aici locuiește și aici trebuie să-și amenajeze fericirea sau bunăstarea.

Pornind de la situația societății actuale, având drept exemplu societatea românească în mileniul al III-lea, am observat că în viața omului modern au prins anvergură divinități specifice epocii pe care o trăiește și care l-au înlocuit pe Dumnezeu. Noii idoli ca rațiunea pură, știința și tehnica modernă – singura soluție a existenței și evoluției umanității – națiunea de sine stătătoare, statul ca singur principiu de guvernare a lumii nu fac altceva decât să adâncească și mai mult criza interioară a firii omenești. Fuga de propria persoană și limitarea doar la a avea cât mai mult se concretizează într-un consumism acerb al bunurilor trecătoare și pământești. Totuși, din statisticile realizate în România<sup>1</sup>, omul aleargă după transparență, bogăție și libertate, concepții care pun în evidență realitatea crudă: lipsa de transparență, sărăcia și corupția.

Omul, detașat de era comunistă, descoperă, astăzi, în contextul istoric al României post-comuniste (în tranziție), conform sondajului făcut de Institutul pentru Politici Publice din București<sup>2</sup>, privare, frustrare, sentimente anomice, lipsa identității, neîncredere în sine și în cel din jur, autoritarism, precum și atitudini conservatoare etc. Toți acești factori menționați mai sus creează criza identității omului într-o lume a haosului, în care percepția este dezvoltată în sensul balanței, care atârână în contra fiecăruia și persoana trebuie să supraviețuiască nemaiținând cont de nici un principiu etic exterior.

Prin articolul de față se dorește trasarea unei linii argumentative între concepția filozofică ateistă și etica creștină cu privire la calitatea omului de *a fi*, atât individ (membru al societății și al speciei), cât și persoană, fiind o substanță unică, de natură intelectuală, stăpână pe acțiunile sale și condusă pe principiile creștine.

Existența ființei umane în istoria universului este datorată numai Creatorului, adică lui Dumnezeu, care a înzestrat ființa cu suflet rațional și nemuritor după chipul

<sup>1</sup> G. Andreescu, *Extremismul de dreapta în România*, Cluj-Napoca: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală 2003, 55.

<sup>2</sup> Institutul pentru Politici Publice București, *Intoleranță, discriminare, autoritarism – în opinia publică*, septembrie 2003.

Său divin, constituind elementul fundamental al persoanei. De aici derivă demnitatea omului și necesitatea desăvârșirii ei între celelalte lucruri ale universului.

De aceea, lumea de astăzi trebuie să conștientizeze necesitatea desăvârșirii personale către Scopul Ultim, concretizat în Împărăția lui Dumnezeu și reîntorcându-se către principiile creștine ce stau la baza formării individuale într-o societate care se află mereu în schimbare.

### **I. Omul se desăvârșește după principiile eticii teonome, ce satisface controversalele asupra autonomiei morale**

Ce este iadul?

E suferința de a nu mai putea să iubești<sup>3</sup>.

Dinamica realității umane se subscie dinamicii realității divine. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul este introdus automat ca și conlucrător la misterul creației. Rezumarea ideii se realizează în contextul scrierii evanghelice ioinine, unde *creatura*, se unește „în chip desăvârșit” cu *Creatorul*<sup>4</sup>, Dumnezeu, prin iubire și credință.

Legea divină se naște din Legământul cu ființa umană încă din primele clipe ale existenței umanității în Grădina Edenului și se revelează ca fiind mijlocul sigur și totodată dă asigurări ființei umane, ca având plinătatea îndumnezeirii și a perpetuării credinței pe pământ. Toate promisiunile au fost întărite de o serie de legăminte cu patriarhii veterotestamentari<sup>5</sup>, prin care se evidențiază necesitatea iconomieii mântuirii în lume. Se ajunge la ideea că imaginea lui Dumnezeu este existența spiritului și a sensului spiritual în ființa umană<sup>6</sup>. Omul desăvârșit, găsimdu-și deplinătatea în dobândirea harului divin, regăsește în acesta imaginea creației perfecte originare.

Din moment ce plinătatea harului divin stă la baza accesului la iconomia mântuirii, la schimbarea vechiului om în omul îndumnezit, etica teonomă se află la antipodi față de orice etică individuală, deoarece legea divină alcătuiește toate principiile și normele eticii creștine – etică ce reprezintă atât desăvârșirea personală, unitară în complexitatea ei, cât și cea în diversitate, adică unitatea tuturor oamenilor.

De aceea, Părintele veșnic, în planul total liber și tainic al înțelepciunii și bunătății sale, a creat lumea întregă, a hotărât să-i ridice pe oameni la împărțășirea vieții divine<sup>7</sup>, iar atunci când ei au căzut, prin Adam, nu i-a părăsit, ci le-a dăruit mereu ajutoare spre mântuire, în vederea lui Cristos Răscumpărătorul, „care este chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> C. Yannaras, *Libertatea moralei*, București: Editura Anastasia 2004, 27.

<sup>4</sup> „Pentru ca ei (cei desăvârșiți) să fie în chip desăvârșit una, ca să cunoască lumea că Tu m-ai trimis și că i-ai iubit, cum m-ai iubit pe mine”, In 17,23

<sup>5</sup> Gen 9; 12; 26

<sup>6</sup> „Imaginea lui Dumnezeu este culmea cunoașterii spirituale a omului”, T. Merton, *Le Nouvel Homme*, Paris: Editions du Seuil 1969, 51.

<sup>7</sup> Col 1,13–14

<sup>8</sup> Col 1,15

Pe toți cei aleși, Tatăl „i-a cunoscut” din veșnicie „în preștiința sa și i-a predestinat să fie asemenea chipului Fiului său, pentru ca El să fie întâiul născut între mulți frați”<sup>9</sup>. Iar pe cei care cred în Cristos a hotărât să-i adune în sfânta Biserică, prefigurată încă de la începutul lumii, pregătită în chip minunat în istoria poporului lui Israel al Vechiului Legământ și instituită în timpurile din urmă, ce a fost manifestată prin revărsarea Spiritului Sfânt și ce va fi împlinită în glorie la sfârșitul veacurilor. Atunci, după expresia sfinților părinți, toți dreptii, începând cu Adam, „de la dreptul Abel până la ultimul ales, se vor aduna la Tatăl în Biserica universală”<sup>10</sup>. Omul, prin rămânerea sa în sânul Bisericii, prin ascultare și împlinirea legii divine, se transfigurează și se vedește fiu al Domnului Puterilor<sup>11</sup>, ca „imagine și mărire a Celui care a făcut cerul și pământul”<sup>12</sup>.

Ființa umană în alcătuirea ei este materie și substanță animată de Spiritul Sfânt, reprezentând în sine forță, acțiune, inteligență, cunoaștere, care contribuie la desăvârșirea creației, devenind o părticică infimă, nedespărțită de univers<sup>13</sup> și totodată fiind cea mai importantă creatură dintre toate ce au existat. Creația lumii și a omului nu se termină în afară de Dumnezeu.

### **I.1. Etica autoritară și etica convențională**

Istoria omenirii înfățișează de-a lungul ei aspecte ale căutării ființei umane, în sine sau în lucrurile care o înconjoară sau chiar în Univers, căi de regăsire ale originii sau ale identității personale față de supranatural, față de divinitate, de transcendent, față de intelectul care poate sau nu să priceapă noi orizonturi ale credinței<sup>14</sup>.

Limbajul civilizației moderne, așa cum este percepută de umanitate astăzi, face conexiuni între o măsură obiectivă, datorie obiectivă a categoriilor sociale pozitive sau negative cu relația individului. Pornind de la acest lucru morala înseamnă „o măsură obiectivă, care permite atribuirea unei valori caracterului individului sau comportamentul individual”<sup>15</sup>. Datoria obiectivă oscilează în jurul verbului *a trebui*, la infinitiv, indicând generalitatea și totalitatea umană, iar particularizând prin *tu trebuie*<sup>16</sup> și *cum trebuie*<sup>17</sup>, îl situează pe individ pe o scară sau după o scară a valorilor sau a virtuților.

<sup>9</sup> Rom 8,29

<sup>10</sup> Lumen Gentium, *Conciliul ecumenic Vatican II – Constituții, decrete, declarații*, ediție revizuită, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, București 1999, nr. 2.

<sup>11</sup> Cf. C. Yannaras, *Libertatea*, 49.

<sup>12</sup> Interpretare și dezvoltare rabinică a Legii, *apud* Yannaras, *Libertatea*, 49.

<sup>13</sup> I. Piticar, *Teoria evoluției spirituale*, București: Editura Cartea Românească 1941, 21.

<sup>14</sup> „Când un om de știință, în urma unei intuiții personale, începe căutarea explicației logice și verificabile a unui anumit fenomen, el, de la bun început are încredere că va găsi un răspuns, și nu cedează în față insucceselor”, Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio – Scrisoare Enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Iași: Editura Presa Bună 1999, 25.

<sup>15</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 7.

<sup>16</sup> K.H. Peschke, *Etica creștină I – Fundamente ale teologiei morale*, Lugoj: Editura Dacia Europa Nova 2003, 38.

<sup>17</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 8.

Această scară, care determină morala individuală, dă naștere nucleului sau orizontului în general și unei interpretări privite din perspectivă fie religioasă, fie filozofică sau din punct de vedere rațional-științific a problemelor comportamentale ale individului social. Astfel, autonomia moralei pentru a se transforma în acțiune și în regulă comportamentală a unui ansamblu social, trebuie să aibă suporturi și presupuziții de aplicare obiectivă, ce pot urma două direcții: una de tip autoritar și una de tip convenție<sup>18</sup>.

Aplicarea eticii autoritare presupune o putere înaltă și infailibilă (Biserica), deci numai de ordin divin, transmisă prin revelație<sup>19</sup>, singura care poate impune o normă generală de comportament uman, necontestabilă prin forțe lumești. Respingerea autorității implică acceptarea caracterului convențional al eticii sociale, care se bazează pe reguli de comportament și de afirmare a caracterului individual ce provine dintr-un acord conștient. Se acceptă, din rațiune utilitară, concepțiile despre bine și rău apărute în urma unor împrejurări sau fapte, acțiuni săvârșite de individ; acestea trebuie reluate și îmbunătățite continuu cu ajutorul filozofiei sau științei.

Morala omului e înainte de orice „un eveniment existențial: realizarea dinamică a plinătății existenței și vieții spre ultimul scop sau eșecul și alterarea adevărului ființei sale”<sup>20</sup>. Determinarea unui scop, care să pună bazele unei linii directe a vieții, nu este impusă omului oricum, ci acesta, fiind înzestrat cu conștiință și cu liberul arbitru, poate să discearnă calea de urmat<sup>21</sup>, deși de multe ori poate să întâmpine obstacole sau greutăți în alegerea și definitivarea, cu orice preț, a acestei direcții propuse în rațiunea sa. Astfel, libertatea poate să-l conducă pe om, incriminându-l sau nu pentru faptele săvârșite, la un punct de unde nu mai poate să se întoarcă din drum. Odată săvârșit un lucru nu se mai poate repara sau remedia, decât cel mult parțial, dar evenimentul rămâne marcat de reminiscențele trecutului.

Din ființa lui Dumnezeu purcede voința sa legiuitoare și, deci, poruncile sale date omului nu sunt o întocmire arbitrară, ci, prin relația lor cu ființa a tot perfectă a lui Dumnezeu și cu însăși natura lucrurilor sau legea divină sunt în cea mai deplină concordanță cu ordinea existenței și a valorilor. Cu alte cuvinte, Dumnezeu prescrie omenirii anumite acțiuni ca fiind bune, iar pe altele le oprește ca fiind rele, întrucât acestea în ele însele, după esența lor, sunt bune sau rele (deci ele se vădesc astfel dacă sunt raportate atât la perfecțiunea divină, cât și la ordinea valorilor create). Aceasta se referă deopotrivă și la prescripțiile neobligatorii ale legii, deci la faptele permise sau numai sfătuite.

Legea morală este condiția indispensabilă a ordinii morale obiective, însă numai prin conștiință și fapte putem traduce această ordine în viață. Legea morală ocupă, deci, locul de mijloc între Dumnezeu și credincios; ea este purtătoarea ordinii morale obiective în moralitatea subiectivă.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>19</sup> „Prin revelația divină, Dumnezeu a voit să se facă cunoscut și să se împărtășească pe sine și hotărârile veșnice ale voinței sale referitor la mântuirea oamenilor, pentru a-l face părtași de bunurile dumnezeiești, care depășesc cu totul capacitatea de înțelegere a minții omenești”, *Dei Verbum, Conciliul Ecumenic Vatican II*, nr. 6.

<sup>20</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 9.

<sup>21</sup> K.H. Peschke, *Etica*, 38.

Autoritatea subiectului este dată de binele moral, despre care se poate afirma că înglobează legea, porunca, sfatul moral. Altfel spus, autoritatea binelui moral conduce la creșterea individului.

Apare, deci problema raportului dintre etică și creștinism, văzut ca prim obstacol în contemporaneitate. Această imagine arată o dependență a moralei de creștinism, unde filtrul – credința creștină lasă sau nu să treacă orice acțiune din partea eticii<sup>22</sup>. Se regăsește ideea de primat creștinismului asupra eticii.

Exigența umană, care face apel la morală sau la etică, creează fundamentul realității obiective. Dar creștinismul implică cercetarea exigenței umanității, unde nu este posibilă o conduită pur umană fără divinitate<sup>23</sup>.

#### I.1.1. *Desăvârșirea prin lege, poruncă și sfat moral*

Desăvârșirea morală, adică creșterea individului la care îndeamnă scrierile neotestamentare<sup>24</sup>, poate să atingă apogeul numai prin iubire față de Creator, care în calitate de cea mai desăvârșită ființă, reprezintă scopul ultim. Deci, dacă iubirea realizează unirea omului cu Dumnezeu, înseamnă că, cu cât iubirea sporește, cu atât este atins mai mult apogeul desăvârșirii ființei umane în Creator.

A iubi presupune păzirea și respectarea poruncilor divine și totodată împlinirea legii morale. „Cel care are poruncile mele și le păzește, acela este cel ce mă iubește”<sup>25</sup>. Legea morală oferă ființei umane posibilitatea de a progresa prin iubire, oferindu-i mijloace speciale pentru aceasta. Cu alte cuvinte, legea morală îi impune persoanei umane datoria de a face binele, însă nu-i impune săvârșirea unui bine determinat, precizându-i măsura și extinderea acestuia, ci lasă libertatea, aprecierea, opțiunea unui bine mai mare, precum dictează conștiința.

Legea morală creștină este o dispoziție în vederea realizării binelui, care are caracterul cel mai general; aceasta cuprinde prescripții și porunci cu privire la săvârșirea binelui obligatoriu. De asemenea conține și o serie de prohibiri cu privire la anumite fapte. Între acestea însă, în cadrul aceleiași legi, rămâne și un domeniu al așa numitelor fapte sfătuite sau al binelui neobligatoriu. Astfel, legea morală creștină devine un îndreptar al acțiunilor omenești în vederea realizării binelui, având caracter durabil, lege dată și promulgată de către autoritatea legitimă – autoritatea divină, autoritatea eclezială. De aceea, rațiunea vine să călăuzească pe om spre Dumnezeu, spre glasul lui Dumnezeu, care-l îndeamnă neîncetat ca prin iubire să săvârșească binele, evitând răul<sup>26</sup>. Căci omul în inima sa are scrisă legea lui Dumnezeu, iar demnitatea este să se supună Legii, căci după ea va fi judecat<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris: Éditions du Seuil 1974, 547.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Mt 5,48

<sup>25</sup> In 14,21

<sup>26</sup> Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, ediția a III-a, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2003, nr. 1706; *Gaudium et spes, Conciliul Ecumenic Vatican II*, nr. 16.

<sup>27</sup> „(...)și ei (neamurile) dovedesc că lucrarea legii este scrisă în inimile lor (...)”, cf. Rom 2,15; GS 16.

Autoritatea avându-și puterea ei, dată direct sau indirect de către Dumnezeu, are drept scop ca legea morală să fie o dispoziție sau o prescripție durabilă care să fie expresia voinței divine.

Porunca morală este o dispoziție precisă a legii în legătură cu săvârșirea unui bine determinat și obligatoriu sau în legătură cu oprirea săvârșirii unor fapte nepermise<sup>28</sup>. Deci, legea cuprinde diferite porunci dintre care unele impun, iar altele opresc săvârșirea unor fapte.

Sfatul moral se cuprinde tot în cadrul dispozițiilor generale ale legii morale, dar nu se referă la binele obligatoriu pe care îl pretinde legea, ci la un bine neobligatoriu sau la binele permis sau numai sfătuit. Prin neascultarea sfatului, creștinul nu păcătuiește și nici nu se îndepărtează de la împlinirea scopului său; prin împlinirea acestuia el poate ajunge mai ușor la un grad mai înalt de desăvârșire morală<sup>29</sup>.

Este de remarcat – cu toate deosebirile între lege și poruncă – că tocmai prin caracterul imperativ și obligatoriu al acestora, legile morale se numesc și porunci morale și invers. Astfel, porunca iubirii, în care se cuprinde toată legea și proorocii<sup>30</sup> împlinită în lege<sup>31</sup> este înfățișată atât ca lege, cât și ca poruncă<sup>32</sup>.

De asemenea se vorbește despre legea morală mozaică ori despre poruncile deca-logului, despre legea bisericească ori despre poruncile bisericești. Precizarea raportului dintre lege și poruncă se regăsește în Evanghelia după Matei<sup>33</sup>: „Învățătorule, care este cea mai mare poruncă din lege?”. Rezultă, deci, că porunca este o parte constitutivă a legii morale.

### I.1.2. *Autonomie și heteronomie*

Înțelegerea acestor două concepte are ca punct de plecare dilema care se naște între autonomia legii morale și principiul potrivit căruia voința subiectului nu are în sine rațiunea propriei acțiuni, ci derivă din rațiuni externe, bazându-se pe legea heteronomă<sup>34</sup>.

Filosoful Immanuel Kant, întemeietorul apriorismului, fundamentând morala pe principii apriorice (existente în rațiune înainte de orice experiență), consideră legea morală ca fiind *a priori*, obiect necesar și general al rațiunii practice sau al voinței<sup>35</sup>. De aceea, potrivit acestuia, voința își dă singură legea și o urmează necondiționat numai din respectul pur al legii (autonomiei), ceea ce înseamnă că omul este în același timp și

<sup>28</sup> CBC 2057–2058.

<sup>29</sup> „Sfaturile (...) sunt propuse oricărui ucenic al lui Cristos.”, cf. CBC 915; „(...) creștinii (...) sunt chemați de Dumnezeu să se bucure în viața Bisericii de un dar deosebit și să contribuie, fiecare în felul său, la misiunea ei mântuitoare.”, *Lumen Gentium, Conciliul Ecumenic Vatican II*, nr. 4.

<sup>30</sup> Cf. Mt 22,40.

<sup>31</sup> Cf. Rom 13,10.

<sup>32</sup> Cf. Rom 8,35–39; In 14,21; In 13,34; 1In 2,4; In 15,17; 1Cor 13,13

<sup>33</sup> Mt 22,36.

<sup>34</sup> *Dicționarul explicativ al limbii române*, ed. a II-a, București: Editura Univers Enciclopedic 1998.

<sup>35</sup> „(...) relația finală poate fi determinată în noi *a priori*, împreună cu legea ei, deci poate fi recunoscută ca necesară, nu are nevoie, în acest scop, de nici o cauză inteligentă din afara noastră pentru această legitate interioară”, I. Kant, *Critica facultății de judecare*, București: Editura Trei 1995, 276.

propriul său legiuitor și propriul său supus<sup>36</sup>. Astfel, în concepția kantiană, moralitatea are necondiționat un caracter autonom, heteronomia excluzând de la sine caracterul adevăratei moralități.

Cea dintâi maximă a imperativului categoric kantian: „lucrează astfel încât maxima voinței tale să poată deveni lege universală”, dovedește atât caracterul formal, cât și autonomia moralei kantiene. Dar, precum se afirmă, din logica gândirii nu pot fi deduse legile existenței, tot astfel, din logica voinței nu pot fi deduse legile vieții și datorii.

Omul, potrivit filozofiei, este acea entitate vie ce își parcurge existența care nu trebuie confundată cu o normă dispersată, abstractă și generală, ci care are la bază emoțiile creației. Prin urmare, evoluția este privită ca libertate a civilizației din toate timpurile istorice<sup>37</sup>. Așadar, în morala creștină nu poate fi vorba de o autonomie morală, în sensul lui Kant și al filozofilor moderni, deoarece în conformitate cu doctrina Bisericii, omul în calitate de creatură a lui Dumnezeu, este dependent de Creatorul său în privința existenței, ființei și activității sale. Și, precum omul nu este creatorul propriei sale ființe, ca de altfel nici al rațiunii existenței sale, tot astfel el nu-și poate fi nici propriul său legiuitor moral și cu atât mai puțin creatorul orânduirii morale în cadrul căreia el trebuie să-și desfășoare activitatea. Așadar, în principal, legea morală în creștinism este heteronomă, dar heteronomia este teonomie, deoarece Dumnezeu este în ultima instanță izvorul tuturor legilor morale.

Cu toate acestea nu se poate nega moralei creștine întru totul caracterul autonom, deoarece, chiar dacă Dumnezeu este legiuitorul suprem, totuși valoarea și autoritatea legii divine nu se impun ca fiind ceva exterior și străin credinciosului, fiindcă Dumnezeu nu este o ființă distantă față de acesta, ci este izvorul și sprijinul vieții acestuia, precum și scopul spre care trebuie să se îndrepte el<sup>38</sup>. De aceea, cu tot dreptul se poate vorbi despre o autonomie morală în sens creștin, deoarece legea morală nu este ceva străin de ființa și firea omului, ci este ceva care poate fi sesizat de rațiunea și voința sa omenească și urmat de la sine<sup>39</sup>.

Cu alte cuvinte, în creștinism, legea morală nu este o lege străină și eterogenă ființei și naturii omenești, ci o lege proprie și specifică acesteia (cu toate că este dată de către Dumnezeu) și, numai prin ascultarea ei, credinciosul își poate împlini scopul ultim.

Astfel, teonomia creștină nu este propriu-zis heteronomie, deoarece Dumnezeu este legiuitorul și Creatorul omului credincios. De aceea, unii teologi subliniază că binele străin nu-i poate fi străin credinciosului, prin faptul că el poartă în sine chipul lui Dumnezeu. Heteronomia și autonomia se unesc armonios în teonomie, asemenea sistemului solar cu sistemul planetar în cadrul aceluiași univers.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>37</sup> M. Longo (coord.), *Etica del Frammento*, Padova: Gregoriana Libreria Editrice 10–12 septembrie 1998, 162.

<sup>38</sup> Cf. T. Merton, *Le Nouvel*, 41.

<sup>39</sup> „Când neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile legii, prin aceasta ei, care n-au o lege, își sunt singuri lege; și ei dovedesc că lucrarea legii este scrisă în inimile lor...”, cf. Rom 2,14–15.



Dar, dacă în concepția creștină toate valorile morale se fundamentează în Dumnezeu, este firesc să ne întrebăm dacă aceste valori mai rămân de sine stătătoare și dacă se mai poate vorbi despre personalitatea morală și libertatea credinciosului ca despre ceva real și nu imaginar?<sup>40</sup>

Răspunsul nu poate fi decât afirmativ: deși valorile morale se fundamentează astfel, viața morală rămâne ceea ce este în esența sa și anume realizarea liberă a valorilor morale existente prin relația dintre Dumnezeu–Biserică–credincios. De asemenea la întrebarea dacă ființa moralității îndreptățește o concepție teonomă, răspunsul se bazează mai întâi pe faptul că o autonomie absolută nu poate fi ceva propriu credinciosului, deoarece legătura ei cu valorile morale obiective înseamnă limitarea libertății sale morale.

Teonomia nu este heteronomie pentru valoare, nici pentru persoană, deoarece persoana umană nu împlinește o lege străină nouă, ci legea propriei ființe umane. Omul credincios realizează valorile și normele date de Creatorul său, ascultând astfel voința Acestuia, dar nu împotriva naturii sale, ci în conformitate cu ea. De altfel, dacă ființa binelui este concepută în strânsă legătură cu Dumnezeu, atunci teonomia este singura concluzie justă ce rezultă din ființa binelui.

### ***1.2. Filozofia limitează etica teonomă?***

Filozofia, ca valoarea și realizarea spirituală a spiritului uman, a venit foarte devreme în strânsă și adâncă legătură cu noua realitate spirituală dezvoltată, creștinismul. Și acest fapt era absolut necesar, din moment ce Biserica nu avea propriul ei limbaj.

Limbajul propriu-zis dă naștere adevărului care rezultă din procesul de descoperire sau de iluminare. Astfel, prin limbaj sunt puse în legătură culturile, precum și toate climatele spirituale. Unele cercetări, care astăzi sunt lipsite de fundament, au arătat că întruparea lui Dumnezeu și auto-revelarea adevărului dumnezeiesc s-au produs în spațiul în care stăpâna filozofia greacă<sup>41</sup>. Astfel, se pare că Sfântul Spirit s-ar fi folosit de limba filozofiei grecești, transformând-o în limbă divină<sup>42</sup>, iar această filozofie a jucat un rol principal în formarea teologiei creștine noi dezvoltate.

Omul, ca entitate dotată cu rațiune, încercând să se regăsească pe sine în ordinea lucrurilor firești cu ajutorul cunoașterii și înțelepciunii, cu care a fost înzestrat<sup>43</sup>, a dorit să considere drept punct de plecare lumea și natura, din care s-a născut și a evoluat. Nevoia omului de a descoperi și cerceta Principiul Unul nu poate fi observată din perspectiva științelor naturale<sup>44</sup>. Așadar, omul simțea nevoia să cunoască acel Motor Prim,

<sup>40</sup> M. Longo (coord.), *Etica del Frammento*, 144.

<sup>41</sup> Cf. S. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I – introducere, secolele II–III, București: Editura Bizantină 2006, 143.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> „Să facem om după chipul și asemănarea noastră, ca să stăpânească... toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul”, Gen 1,26

<sup>44</sup> T. Špidlík, *Izvoarele luminii*, Iași: Editura Ars Longa 1994, 103.

care unește multidiversitatea într-un ciclu continuu, și care trebuia privit atât sub aspectul fenomenelor naturale, cât și sub aspectul cosmic sau ancestral<sup>45</sup>.

### I.2.1. *Tentațiile credinței filozofice moderne*

Filozofia antică occidentală referitoare la principiile vieții morale s-a axat pe problematica binelui suprem: ce tip de viață oferă pe termen lung cea mai mare fericire? Dacă virtutea era menită să guverneze relațiile cu cei din jur, binele trebuia atins în primul rând pentru sine.

Școlile filozofice căutau acest principiu în apă – care naște, circulă, unește, topește; sau în aer – centrul existenței noastre, căci cu ajutorul acestui element se însușește orice creatură sau lucru; sau în pământ – locul, izvorul clădirii universului. Apoi, Aristotel schimbă ideile filozofice naturale spre conceptul de idee și de ființă, ajungând spre preocupare mai pură, adică îmbinarea spiritului și materiei în om și în ființe<sup>46</sup>. Observarea și studiul obiectelor fizice a constituit metoda sa de bază, unde realitatea trebuia să fie lumească.

Nașterea stoicismului, cu o orientare monistă, unde lumea, omul, *dumnezeu* alcătuiesc în cele din urmă o unitate și un principiu unitar, universul<sup>47</sup>, se regăsește în idealul moral: „faptul de a trăi potrivit naturii, care se identifică cu virtutea, înțelepciunea adevărată și cunoașterea vieții”<sup>48</sup>. Calea neoplatonismului este definită de principiul din care izvorăsc toate și spre care doresc să se întoarcă, este Unul, Cel înalt, Enada, Dumnezeu care este negrăit, de necuprins, nesupus de patimi, desăvârșit, cauză fără înfăptuire creatoare. Lumea provine din emanarea din Dumnezeu, prin revărsarea ființei dumnezeiești, ceea ce, fără să fie înfăptuire creatoare, aduce la viață lumea<sup>49</sup>.

Îndelunga circulație a limbii și a filozofiei grecești a fost linia directoare care a dat naștere unei baze în credință. Linia filozofică deschidea pentru inițiați observarea naturii și a ființei.

Etica modernă și-a afirmat locul distinct pe măsură ce conceptele de bine suprem și de voință a divinității antice – chipuri de zei – s-au dovedit din ce în ce mai puțin capabile să ofere indicații practice. Astfel, de vreme ce oamenii de astăzi nu cred – așa cum o făceau anticii – în existența unui singur irevocabil mod de a trăi și de vreme ce mulți cred că problemele practice nu pot fi realizate cu ajutorul religiei, întrebările eticii moderne rămân, în chip inevitabil, propriile întrebări umane.

Dacă se acceptă că nu există un bine suprem determinat de natură sau de Dumnezeu, cum se va ști dacă dorințele umane sunt drepte sau nu? Dacă se acceptă că nu există legi divine, cum se poate ști când trebuie acționat în vederea realizării dorințelor și când nu?

Filozofia morală modernă a luat naștere din reflecțiile asupra acestor probleme. Nu există o prezentare standard a istoriei sale, dar se pot identifica trei etape majore:

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> Cf. S. Papadopoulos, *Patrologie*, 144.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem*, 149.

1. Prima etapă este cea a îndepărtării graduale de dogma tradițională, conform căreia morala derivă dintr-o sursă de autoritate, alta decât natura umană și a acceptării că morala poate proveni din însăși această natură. Etapa a echivalat cu abandonarea credinței, unde morala trebuie impusă ființelor umane și cu acceptarea credinței, unde morala poate fi înțeleasă în forma autonomiei ființei umane. Debutul acestei etape este marcat prin *Eseurile* lui Montaigne (1595), punctul culminant constituindu-l opera lui Kant (1785), a lui Reid (1788) și a lui Bentham (1789).

2. În cea de-a doua etapă, filozofia morală modernă s-a preocupat în special de elaborarea și apărarea tezei conform căreia oamenii își pot conduce singuri viața, precum și de formularea de obiecții și alternative la această teză. Perioada debutează o dată cu asimilarea lucrărilor lui Reid, Bentham și Kant și se încheie în cea de-a doua jumătate a secolului XX.

3. Din acel moment atenția filozofiei morale s-a transferat de la problema individului autonom la noi aspecte care țin de morala publică.

### I.2.2. *Filozofia speranță (sau nu) pentru om*

Problema autorității, a autonomiei întâmpină astăzi dificultăți, care nu se reduc la abuzul numit autoritarism. Istoria înfățișează confuzia dintre ascultarea de Dumnezeu și ascultarea de propria voință omenească, ducând fie la păstrarea unui drum, fie la devierea de la această existență<sup>50</sup>; un exemplu relevant îl constituie poporul Vechiului Legământ, condus de divinitate, care în istoria sa a avut ascensiuni – prosperitate – sau decăderi cu privire la încrederea în misiune, în transcendent.

Actuala criză nu ține doar de revendicarea unei mai bune ajustări reciproce, ci lovește frontal Biserica<sup>51</sup>, atacând autoritatea de drept divin, reprezentată prin credință și sacrameinte aici pe pământ. Omul contemporan nu se mai apropie sau nu se mai gândește la zidurile Bisericii, ci se ghidează după propriul crez sau adoptă anumite filozofii ale vremii, limitându-l mai mult, neoferindu-i un scop ultim de urmat, ci un motiv efemer, gata să fie distrus și înlocuit cu altul, poate și mai mediocru decât cel precedent.

Fiecare filozofie, ținând cont de realitatea umană, încearcă să traseze anumite linii directoare aparținând vieții, așezând omul pe o anumită direcție, care de multe ori îl îndepărtează de toate celelalte căi de urmat spre scopul ultim. Astfel, omul, în concepția aristotelică, este în mod esențial un agent rațional, a cărui viață este ghidată de rațiunea practică către atingerea binelui ultim, iar fericirea este indicatorul cu ajutorul căruia se dorește atingerea graduală a scopului ultim, principiu ce va fundamenta etica eudaimonistă<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, București: Editura Anastasia s.a. 143.

<sup>51</sup> „În acest trup, viața lui Cristos se revarsă în toți credincioșii care, prin sacrameinte, sunt uniți în mod tainic, dar real, cu Cristos, care a pățimit și a fost glorificat”, LG 7

<sup>52</sup> Cf. N. Stan, P. Marinescu, *Filozofie*, București: Editura Economică-Preuniversitaria 1994, 49–50.

O altă direcție filozofică, numită utilitarism sau etica hedonistă, propune scopul ultim caracterizat prin plăcerea și absența durerii. Toate acțiunile moralității se încadrează ca o categorie a veridicității, dacă acestea conduc la atingerea fericirii. Astfel, acțiunile își pierd din valoare, iar sursa de valoare morală rămâne plăcerea sau evitarea sub orice formă a durerii<sup>53</sup>.

Realizarea eului profund și a unei autoperfecționări proprii, universul tot rezu-mându-se la propria persoană, pune bazele existențialismului<sup>54</sup>. Toate valorile din natură sunt așezate în fața celor superioare, ducând la un egocentrism, închizând toate căile de acces spre scopul ultim, care este Împărăția lui Dumnezeu.

Concepția stăpân – sclav, regăsită în filozofia marxistă, pune în evidență o formă de organizare de tip socialist, o formă de societate, ce are ca prim principiu proprietatea comună a forțelor de producție, unde muncitorul este stăpân pe lucrul său, iar bunurile care rezultă din activitatea sa sunt distribuite după nevoia fiecăruia<sup>55</sup>, astfel sunt constrânse voința și liberul arbitru al acestuia, poți să dai oricui și oricât.

În toate aceste exemple, omul secularizat îl resimte pe Dumnezeu ca dușman al libertății, ca „spion celest”<sup>56</sup>. Astfel, după concepția filozofică, ideea despre omnipotență și omnisciență divină transformă istoria într-un teatru sau bal cu măști de diferite mărimi și culori. Filozofia încearcă să stabilească principii autonome ale moralei pe diferite nive-luri și direcții de cunoaștere a omului, excluzând din peisaj ideea de Dumnezeu și de kerigmă evanghelică<sup>57</sup>.

Pozitivismul științific, existențialismul, marxismul caută cu pasiune *omul nou*, conducătorul și eliberatorul, care ține în mână soarta lumii<sup>58</sup>: „de un orb îl îndrumă pe altul, amândoi vor cădea în groapă”. Totuși, „gândirea filozofică este deseori unicul teren de înțelegere și dialog cu cei care nu împărtășesc credința noastră”<sup>59</sup>. Prin urmare, „diferi-tele sisteme filozofice, înșelându-l (pe om), l-au convins că el este stăpân absolut pe sine, că poate să hotărască în mod autonom destinul propriu și viitorul propriu încrezându-se numai în sine însuși și în propriile forțe”<sup>60</sup>.

### **I.3. *Autonomia morală a creștinismului***

#### **I.3.1. *Privire asupra originii credinței și a eticii creștine***

Credința creștină este în corespondență și este derivată din legătura directă cu Isus Cristos, având la bază două dileme ale credinței lumii contemporane<sup>61</sup>. Prima dilemă este cea care se referă la realitatea lui Dumnezeu. Iar în strânsă legătură cu

<sup>53</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>55</sup> Cf. P. Evdokimov, *Iubirea*, 144.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>59</sup> Ioan Paul al II-lea, FR, 75.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>61</sup> Cf. P. Singer, *Tratat de etică*, Iași: Editura Polirom 2006, 121.

aceasta apare întrebarea: ce fel de Dumnezeu?, întrebare ce dezvăluie o a doua dilemă, potrivit căreia Dumnezeu este descoperit conform dezvăluirii lui Cristos. Astfel, realitatea creștină se naște o dată cu Noul Legământ, dar fiind continuarea și desăvârșirea Vechiului Legământ<sup>62</sup>. De aceea caracterul etic ebraic a impregnat începuturile creștine cu misterele proprii, devenind o sursă ce avea să fie văzută prin prisma iubirii, jertfei și credinței.

Scrierile veterotestamentare sunt percepute ca pregătire a noii alianțe, concretizată în mărturia vieții, morții și biruinței morții lui Isus, precum și mărturia noii comunități, poporul lui Dumnezeu<sup>63</sup>, ce a luat ființă ca urmare a propovăduirii sale. Inițial, tradițiile cu referință la Isus s-au transmis către și în cadrul noilor comunități creștine, pe cale orală și în modalități relevante pentru situația acestora<sup>64</sup>, ca mai apoi să fie așternute în scris<sup>65</sup>, cu scopul de a face cunoscut mesajul pentru întărire, cunoaștere, îndrumare, învățare. Epistolele prezintă atât bazele interpretării credinței și eticii creștine, cât și soluții la diversele probleme specifice de ordin etic apărute în viața comunităților de atunci. Patru secole mai târziu, acestea au fost cuprinse de către Biserică într-o colecție numită canon, ce conținea cărțile inspirate și care se bucura de autoritatea supremă, conținând și constituind norma adevărului relevant<sup>66</sup>.

Așadar, sursele eticii creștine includ tradiția rezultată din reflecția etică în cadrul Bisericii de-a lungul secolelor, născută și dezvoltată din nevoile societății din fiecare moment al istoriei care se confruntă cu schimbări majore ale mentalității, culturii, ale societății sau de ordin politic. Astfel, etica creștină devine necesitate de conduită morală asupra caracterului istoric al omenirii, având ca scop iconomia mântuirii.

### 1.3.2. *Viața morală – libertate în spirit*

Dumnezeu este Alfa și Omega vieții omenești, Creatorul, Mântuitorul și împlinirea ultimă a fiecărei existențe personale. Fiecare om, fără excepție, este creat cu capacitatea de a atinge virtutea, sfințenia, și în cele din urmă, starea de îndumnezeire, adică împărtășirea deplină și eternă din harurile și atributele divine. Din acest motiv, tradiția creștină accentuează faptul că viața umană este sacră, având temeiul în Dumnezeu și fiind o expresie a iubirii sale.

Darul vieții și al sfințeniei lui Dumnezeu însuși este oferit omului nu ca vreun merit personal. De aceea, viața ruptă de acest dar rămâne fără sens, absurdă. Recunoașterea și

<sup>62</sup> Rom 6,7; 7,4; Gal 3; 4,4–5.

<sup>63</sup> Cf. P. Singer, *Tratat*, 122.

<sup>64</sup> Necesitatea explicării noii evanghelii a iubirii propovăduită de Cristos, care reînnoiește legea veche.

<sup>65</sup> Cum ar fi de exemplu, scrisorile către comunitățile din Tesalonic, Corint, Galatia... sau biletul către Filimon.

<sup>66</sup> „Nu se cuvine să se citească în biserică (...) cărți necanonice, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi și Nou”, v. Conciliul din Laodiceea (343), can. 59–60, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii de Ioan Floca*, ediția a III-a, îngrijită de S. Joantă, Sibiu: Editura Deisis 2005, 254–255.

preamărirea lui Dumnezeu ca Domn al vieții noastre constituie temelia pe care se fundamentează pricepera și speranța. Teologia morală propune și mărturisește pe baza sfintei tradiții, divinitatea ca fiind suverană-absolută celebrându-se în liturgica și cultul Bisericii.

Problematica teologiei morale, care naște mister și dileme în viața cotidiană, este determinată de conflictul dintre mărturisirea credinței creștine și pasiunile carnale ce duc la căderea în păcat și la despărțirea de Dumnezeu, Cel care este singurul izvor și unica împlinire a existenței ființei umane. Inexistența acestui conflict sau atenuarea acestui conflict este dată de însăși firea celui creat, care ar trebui să recunoască voința lui Dumnezeu, precum și de conformarea atitudinilor și acțiunile umane cu aceasta. Ar fi starea pură în care nu ar mai exista așa zisele dileme etice în viața morală.

Corpul omenesc, corupt prin natura păcatului, a pierdut capacitatea de recunoaștere a Creatorului, de a-l iubi și de a i se supune în mod consecvent, înainte de toate. Astfel, apare acel conflict continuu între credință și pasiune. Pierderea chipului lui Dumnezeu necesită dobândirea virtuților bunătății, iubirii, milei și dreptății printr-o disciplină a pocăinței interioare neîncetate. Întoarcerea presupune căință, presupune recunoașterea condiției ființei umane decăzute din drepturi și coruptibilă.

Comportamentul uman nu poate fi predicat și condus pe baza unor valori sau idealuri pure, omenești, pentru atingerea unor țeluri având ca finalizare credințe omenești. Condițiile și scopurile fundamentate în Dumnezeu permit reclădirea chipului divin în om prin modelarea voinței, a dorințelor și a acțiunilor carnale ce se contrapun eticii iubirii.

### I.3.3. *Fundamentele principale în iconomia mântuirii*

Sfânta Scriptură și evenimentul Bisericii sunt două realități ce fac creștinismul să se situeze deasupra tuturor religiilor și filozofiilor lumii, care au existat, există și vor exista vreodată. Credința creștină și adevărul creștin sunt un eveniment anterior oricărei formulări scrise: evenimentul întrupării lui Dumnezeu și al îndumnezeirii omului<sup>67</sup>, împlinirea și manifestarea permanente ale acestui eveniment, carnea lui istorică concretă, adică Biserica. Această prioritate este o condiție fundamentală, dacă se dorește însușirea eticii evanghelice, ca și toată învățătura scripturistică.

În evenimentul Biserică se manifestă evanghelia, manifestarea vieții și experienței ei, înregistrată de martori oculari ai începuturilor mântuirii omului<sup>68</sup>. Dumnezeu este cu noi și „a devenit Biserică: începuturi istorice și realizarea modului treimic de existență în ordinea naturii omenești”<sup>69</sup>.

Biserica devine totodată un mister, un loc al tuturor sacramentelor creștine, devenind însuși marele sacrament ce dă unitatea trupului mistic al lui Cristos<sup>70</sup>. Astfel, ca și realitate istorică și divină, Biserica face legătura „sensibilă a două lumi”<sup>71</sup>, de unde rezultă o dublă consecință.

<sup>67</sup> Cf. P. Evdokimov, *Iubirea*, 70–76.

<sup>68</sup> „Așa cum ni le-au lăsat cei ce le-au văzut de la început și au fost slujitori ai Cuvântului”, Lc 1,2

<sup>69</sup> Cf. P. Evdokimov, *Iubirea*, 45–47.

<sup>70</sup> Cf. H. De Lubac, *Meditații asupra Bisericii*, București: Editura Humanitas, 158.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

Ca primă consecință marele sacrament devine semnul altui lucru, ceea ce necesită o traversare a mediului diafan nu în mod parțial, ci total, punând în evidență valoarea de mediere între ceea ce reprezintă și ceea ce face prezent lucrul pe care îl invocă<sup>72</sup>. Iar a doua consecință pornește din prima necesitate de traversare continuă a mediului diafan, prin care sacramentul atinge fenomenul al cărui semn este, nefiind niciodată depășit, învins<sup>73</sup>. Această realitate se înscrie în caracterul dublu între ceea ce a propovăduit Cristos și ceea ce există sau în ceea ce lasă de înțeles pentru omenire.

De aceea Biserica vine să accentueze necesitatea învățării și cunoașterii adevărului prin lumina credinței și a revelației divine – Sfânta Scriptură, punând stavilă sau ajutând la descoperirea iconomiei mântuirii în fiecare mădular al ei. Biserica are ca drept scop acela de a-l face cunoscut pe Cristos, de-a conduce la Cristos și de-a transmite harul lui Cristos. Este propusă, astfel, legătura intimă dintre Biserică și Dumnezeu, între Biserică și umanitate.

Omul în Cristos este o nouă făptură – unirea naturii divine cu cea umană în persoana lui Isus are ca rezultat o schimbare hotărâtoare în posibilitățile existențiale ale omului. După cădere, umanitatea a fost înrobite sub pecetea păcatului distrusă prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu, care a distrus porțile iadului, ridicând pe om la demnitatea de dinainte numai cu ajutorul harului. Astfel, noul Adam, adică Isus Cristos, a redat libertatea ființei umane de a putea fi părtașă la viața veșnică, în Împărăția noului Ierusalim, a Fiului. Omul nu mai este o simplă creatură rațională, ci este arhetip al divinului.

Scrisoarea paulină către Corinteni întărește afirmația că acela care se află în comuniune cu Cristos este o făptură nouă, iar aceasta este realizabilă pentru că toate cele vechi au dispărut<sup>74</sup>, pentru că toate s-au înnoit. Astfel, viața este noutatea continuă a vieții creștine, pentru că Cristos a dăruit omenirii orice noutate<sup>75</sup>. Iar El reprezintă noutatea însăși care nici nu se învechește nici nu apune<sup>76</sup>. Din ea se împărtășește omul prin caritatea pe care o revarsă neconținut Spiritul Sfânt în inima sa.

Împlinirea Legii sau iubirea toate îndemnul și sfaturile, toate poruncile evanghelice vizează iubirea, depășirea dinamică a individualității egocentrice și realizarea icoanei Dumnezeului treimic<sup>77</sup> în existența omenească. Porunca iubirii „este deci împlinirea legii”<sup>78</sup>, nu ca o lege mai bună și mai eficace, nu ca un adaos adus legii, ci ca o totalizare și capăt al legii, ca un eveniment prin care toate scopurile legii devin realitate și își găsesc împlinirea.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> „Deci, dacă este cineva în Cristos este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi”, 2Cor 5,17.

<sup>75</sup> „Dăruindu-ni-se, Cristos ne-a dăruit orice noutate”, Irineu, *Adversus haereses*, IV, 34, Paris: Editions du Cerf 1965, 846.

<sup>76</sup> Rom 5,5.

<sup>77</sup> Cf. C. Yannaras, *Libertatea*, 52.

<sup>78</sup> Rom 13,10.

Unitatea Bisericii este manifestarea adevărului în lumea înconjurătoare și a existenței „ca prin oglindă, în ghicitură”<sup>79</sup>, deoarece unitatea e și înaintare dinamică dinspre pocăință spre desăvârșire: „(...) dar, când va veni ceea ce e desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa, (...) iar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu”<sup>80</sup>. Deci, oricare ar fi revelația adevărului în om, fie ea și prin oglindă, ea este recapitulată în unitatea și iubirea Bisericii”<sup>81</sup>.

Întregul sens al vieții umane se ascunde într-un singur cuvânt: *acum*. De ce? Pentru că omul, creatură după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – înzestrat cu voință, inteligență, liber arbitru, prin urmarea Logosului, trebuie cu fiecare moment din viața sa, fiecare zi, ceas, minut, secundă să facă un pas spre desăvârșire și un pas spre ultimul scop al vieții sale, care nu este altul decât Împărăția lui Dumnezeu. Iar toate normele și principiile de viață și de conduită le poate descoperi singur prin cărțile revelate ale Vechiului și Noului Testament, unde Legea este desăvârșită prin Isus Cristos și prin Iubirea sa.

De aceea, etica teonomă se ridică ca îmbinare sau sintonie între legea divină și iubirea care formează piatra de căpătâi, îndrumarul spiritual de viață.

## II. Trăirea convingerilor religioase și a virtuților într-o lume secularizată

### II.1. *Sensul existenței: Rațiune, voință și sentiment în armonie cu virtuțile creștine*

Omul zilelor noastre, sau mai bine spus omul modern, este supus, datorită subiectivității, unor relații privilegiat-restrânse. Gândirea europeană este străbătută de la un capăt la altul de tema omul și lumea, în interiorul căreia ființa umană și-a acordat diferite privilegii de stăpânire sau de putere<sup>82</sup>, considerându-se motorul principal în dezvoltarea creației, neținând cont de puterea creatoare, ci numai de puterea de guvernare a imperiului acestei lumi.

Diferite filozofii și culturi au încercat să readucă de-a lungul secolelor diferite teorii cu privire la persoana umană, cum am văzut de exemplu existențialismul, marxismul, dar toate au eșuat, căci fiecare dintre acestea priveau numai dintr-o anumită perspectivă ființa umană, înlăturând religiozitatea și puterea credinței. Iudaismul și mai târziu creștinismul s-au situat încă de la început pe legătura divino-umană, care are scop ultim mântuirea sufletului, adică Împărăția lui Dumnezeu.

Omul de astăzi, îngreunat de atâtea preocupări, care nu țin neapărat de sacru, ci de profan, se îndepărtează tot mai mult de principiul de bază, clădit pe învățătura veterotestamentară<sup>83</sup>, care se poate scrie ca laitmotiv: „lumea este pentru om, nu omul

<sup>79</sup> 1Cor 13,12.

<sup>80</sup> 1Cor 13,10.12.

<sup>81</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 54.

<sup>82</sup> G. Petric, *Tragicul și Creștinismul – pe firul cugetării critice și teologice românești*, Deva: Editura Emilia 2005, 99.

<sup>83</sup> Gen 1,26.



pentru lume”<sup>84</sup>, pentru că lumea este făcută pentru a fi umanizată, nu omul pentru a fi asimilat lumii, naturii. Se poate spune că lumea întreagă este făcută pentru a deveni un om mare<sup>85</sup>.

De aceea omul credincios, indiferent de apartenența sa religioasă, trebuie să înfrunte intemperiiile care cad pe umerii săi din partea lumii, care încearcă să fie una de tip autoritar, bazată numai pe legi omenești și pe rațiune – inteligență omenească.

De ce spun aceasta? Dacă pur și simplu se ia o carte de istorie se poate observa cum lumea ultimelor secole este bazată pe o aroganță brutală, care distruge sau dă o altă conotație adevărilor superioare, celor de ordin divin. Un exemplu poate să constituie încercarea de scoatere din școli a religiei și a obiectelor de cult, care ar putea să reprezinte sminteală sau scandal pentru unul sau doi elevi dintr-o clasă, care aparțin altor religii.

Dar întrebarea care survine imediat este dacă acest fapt pentru ceilalți elevi, care au aceeași orientare religioasă și sunt în proporție de 90%, nu este scandal? Astfel, se încearcă o centralizare a religiei și identificarea Bisericii cu o instituție civilă, ai cărei membri, preoții, sunt asimilați cu funcționari ai statului.

### II.1.1. *Credința poartă spre lumea creștină*

În viața de zi cu zi, omul credincios, prin activitatea sa, simte nevoia de a-și practica credința, fie din punct de vedere subiectiv, prin diferite practici religioase săvârșite pentru întărirea propriei credințe – cum ar fi binefacerea sau anumite rugăciuni proprii – fie din punct de vedere obiectiv, prin necesitatea de a fi în comuniune directă cu iconomia divină<sup>86</sup> și prin participarea activă într-o anumită comunitate din care face parte. Astfel, prin colaborarea rațiunii și voinței reușește să se apropie de credință<sup>87</sup>, „un fenomen teandric, în care acțiunea harului se împletește cu lucrarea omului”<sup>88</sup>.

Credinciosul se poate folosi de rațiune pentru a putea percepe și pricepe adevăurile credinței, atât cât este posibil, făcându-le practicabile în propria viață, dând totodată exemplu viabil într-o lume secularizată. Prin rațiune poate să discearnă pericolele care vin din partea unei societăți distanțate de misterul lui Dumnezeu, făcând accesibile căile de comunicare dintre propria persoană și divinitate. Cu ajutorul voinței își poate impune sau propune o decizie liberă<sup>89</sup>, neconstrânsă de factori externi sau interni, în căutarea și în cercetarea proprie cu privire la mesajul evanghelic, care trebuie pus în practică. Și nu în ultimul rând prin sentiment omul dezvoltă un evantai de reacții cu privire la viață, la raportul cu sinele și cu cei din jurul său.

<sup>84</sup> D. Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, vol. I, București: Editura IBMBOR 2003, 12.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 12; „activitatea omului pornește de la om și este în slujba omului”, cf. GS 35.

<sup>86</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 209.

<sup>87</sup> N. Mladin și colab., *Teologie morală ortodoxă specială – pentru facultățile de teologie*, vol. II, Alba-Iulia: Editura Reîntregirea 2003, 24.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 24–25.

### II.1.2. Scopul ultim: Împărăția lui Dumnezeu

Necesitatea mântuirii sufletului este scopul ultim al omului religios în trăirea propriei convingeri cu privire la credință, devenind astfel punctul absolut care trebuie atins de persoană în lumea aceasta plină de turbulențe și dezorientări.

Fără credință nu este cu putință a plăcea lui Dumnezeu<sup>90</sup>; Mântuitorul cere de la toți practicarea virtuților și a credinței – „cel ce crede în El (Cristos) nu se judecă, iar cel ce nu crede iată este judecat”, „cel ce crede în El nu piere, ci are viață veșnică”<sup>91</sup>. Pentru a scăpa de viciile lumii moderne, credinciosul trebuie să păstreze statornic lucrarea în dragoste față de Dumnezeu și vizibilă față de aproapele.

Omul occidental se preocupă de eficacitatea vieții din punct de vedere socio-politic, creând diferite structuri, care au la bază diferite legi politico-economice, pentru a ajunge să clădească un monstru pus sub eticheta „bunului comun”. Au existat și există diferite mișcări politice progresive<sup>92</sup> pentru desprinderea față de puterea statală și eclezială, creând anumite centre de guvernare proprii, militând spre o anumită percepție a lucrurilor: spre exemplu organizațiile care susțin experimentele pe embrion uman sau cele care susțin avorturile, iar exemplele pot continua.

De aceea, omul, credinciosul, în general, este atacat frontal, atât pe cale directă – prin locul de muncă în care își desfășoară activitatea sau prin mediul în care trăiește – cât și indirect – prin mass-media. Societatea contemporană implică tot mai mult activitatea omului, datorită cerințelor apărute din partea științei și tehnologiei din ce în ce mai avansate, și-l conduce pe diferite tărâmurii în care totul este bazat<sup>93</sup> pe practicitate, consumism, utilitarism, unde nu se mai ține cont de mediul înconjurător.

Practicarea virtuților devine tot mai dificilă pentru credinciosul care are ca și principiu suprem desăvârșirea prin iubire<sup>94</sup>, iar ca și scop credința, al cărui motor este iubirea. „Trebuie să se știe că omul fiind îndoit, adică constând din suflet și din trup, îndoite are și simțurile și virtuțile acestora”<sup>95</sup>. Așadar, prin virtute se răzbește numai prin colaborarea permanentă cu harul divin.

Porunca desăvârșirii creștinului se concretizează în „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este”<sup>96</sup>, care este un ideal de viață recomandat, a cărui valoare poate fi percepută prin armonia dintre credință, rațiune, voință și sentiment, fiind totodată și legea propriei naturi umane<sup>97</sup>, în calitate de ființe create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

<sup>90</sup> Evr 11,6

<sup>91</sup> In 3,16–18; 7,5; 8,24

<sup>92</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 208.

<sup>93</sup> N. Mladin, *Teologie*, vol. II, 21–23.

<sup>94</sup> *Idem*, *Teologie morală ortodoxă generală – pentru facultățile de teologie*, vol. I, Alba-Iulia: Editura Reîntregirea 2003, 379.

<sup>95</sup> *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. I, Sf. Ioan Damschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, Sibiu: Tipografia Arhidiecezană 1947, 186.

<sup>96</sup> Mt 5,48

<sup>97</sup> N. Mladin, *Teologie*, vol. I, 369.

### II.1.3. *Trăirea virtuții în istorie*

Izvorul și participarea la virtute – tezaurul acumulat în învățatura creștină descoperă originea virtuții în Dumnezeu și nu în cel creat, adică în om. Precum Dumnezeu, tot așa și virtutea ce izvorăște din El este necreată și călăuzește pe om în istoria sa, ca parte a iconomiei mântuirii, aici pe pământ, contopindu-se cu istoria lumii. Virtutea naturală a omului<sup>98</sup>, care există ca ecou sau ca început al virtuților necreate ale lui Dumnezeu, este creată, rezultând totodată caracterul de schimbare, de creștere, de desăvârșire. Ceea ce înseamnă că o îndepărtare de la realitatea dumnezeiască se poate preschimba în răutate, căutând propria autonomie.

Participarea ființei umane la virtutea imuabilă a lui Dumnezeu este fără sorți de izbândă în lăuntru spațiului și timpului. Încadrarea în misterul trupului lui Cristos face legătura prin virtute între om și Dumnezeu necreat. Astfel, omul devine părtaș vieții spirituale sau harice, iar totul se întrepătrunde ca și o consecință în urma Binelui. Izvorul vieții și al virtuții este și rămâne totdeauna Dumnezeu, pe când omul devine virtuos, participând la viața și virtutea lui Dumnezeu<sup>99</sup>.

Participarea aceasta se deprinde tainic în Biserică, întrucât aceasta transfigurează spațiul și timpul și deschide noi perspective omului. În timpul transfigurat al Bisericii, contorul stricăciunii omului devine pentru om contor al desăvârșirii și al îndumnezeirii. Iar în spațiul ei transfigurat, cadrul limitativ al existenței omului devine pentru om tărâm al eliberării și al comuniunii cu Dumnezeu<sup>100</sup>.

Dar perceperea sau trăirea acestor transformări de către om necesită colaborarea morală fără constrângere, fie că această percepere provine din interiorul său, fie că este rezultat al acțiunii exterioare. Viața morală devine, astfel, nu mijlocul de răscumpărare a mântuirii sau a îndumnezeirii, ci modul arătării harului divin și al înnoirii omului.

### **Timpul vieții. Ontologie și deontologie**

Comuniunea harică cu viața lui Cristos îl dezleagă pe om de orice necesitate lumească, introducându-l în libertatea prin și în Cristos. Actualizarea sau punerea în lucrare de către persoană dă contur încadrării prin libertate cristică. Iar actualizarea sau activarea datelor harului constituie pentru credincios o lucrare pe durata întregii sale vieți. Închinându-și timpul vieții sale lui Dumnezeu, credinciosul îl umple de prezența Lui.

În acest mod se eliberează de frica perisabilității, a morții și abordează creator viața sa în istoria momentului. Și precum moartea naturală se preschimbe, prin învierea lui

<sup>98</sup> Sau cele care nu întrec firea.

<sup>99</sup> „(...) toate cele virtuozitate și însăși virtutea, toate cele bune și însăși bunătatea, toate cele ce există și însăși existența, e vădit că sunt lucrurile lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp, căci a fost odată când nu erau, iar altele n-au început să existe în timp, căci n-a fost vreodată când nu era virtute și bunătate și sfințenie și nemurire. Și cari ce au început în timp, sunt și se numesc ceea ce sunt și se numesc, prin participare la cele ce nu au început în timp. Căci Dumnezeu este Ziditorul a toată viața, nemurirea, sfințenia și virtutea. Iar El este deasupra ființei tuturor celor ce sunt cugetate și numite.” *Filocalia*, vol. II, *Din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, Capete teologice (gnostic)*, suta I, nr. 50, 141.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

Cristos, în punte către viață, tot așa și timpul<sup>101</sup>, pe tărâmul creației sau zidirii celei noi, se preface în factor de sporire și desăvârșire spirituală.

Virtutea constituie rod al înnoirii ontologice trăite de om ca părtaș al vieții lui Dumnezeu și al harului Său. De altfel, ontologia vieții creștine este dictată de ontologia ei. Indicativul înnoirii celei în Cristos determină imperativul vieții și activității creștine. Când omul participă la noua viață cea în Cristos, devine virtuos. Și când este cu adevărat virtuos, este firesc să participe la această viața nouă. Aceasta înseamnă că orice manifestare umană care are caracteristicile exterioare ale virtuții, dar nu constituie rod al acestei vieți noi, nu este în esență virtuoașă.

### **Viziune asupra timpului și spațiului**

În societatea contemporană secularizată omul vede spațiul și timpul în mod ofensiv sau ostil. Se sufocă în interiorul spațiului și dorește să-și petreacă timpul în haos, replicând: fac ce vreau cu timpul sau îmi omor timpul după bunul meu plac. Înlătură distanțele spațiale prin mijloace pe care le deține și își transferă relațiile sale pe planuri utopice ce se supun doar timpului, pe care nu îl poate controla. Acesta devine noul loc de refugiu cu ceilalți. Și deoarece timpul acesta este lipsit de subzistență, îi creează omului senzația de gol și nevoia de autoafirmare.

Spațiul, nu doar ca tărâm al manifestării existenței omului, dar și ca stadiu limitativ, precum și timpul, nu doar în calitatea sa de măsurător al vieții și dezvoltării acesteia, dar și ca factor ce contribuie la stricăciune și moarte, se transfigurează și devin factori ce slujesc desăvârșirii omului în Cristos. Prin desfășurare și limitare, prin dezvoltare și perisabilitate, prin viață și moarte, credinciosul pășește spre împlinirea scopului vieții sale.

În paralel, harul dumnezeiesc unifică pe credincioși în comuniunea îndumnezeirii, căci căderile continue din pricina păcatului sunt ridicate prin învierea virtuții<sup>102</sup>. De altfel, în modul acesta se menține și se dezvoltă viața Bisericii. Însă, singurul lucru care este necesar prezentului este această trăire dispersată în trecut – prin înfruntarea vieții cu credință pentru valorificarea trecutului și speranță pentru abordarea viitorului – și este așteptată să se arate mai deplin în viitor, concretizată prin iubire.

Astfel, celor trei dimensiuni istorice le corespund cele trei virtuți teologice creștine: trecutului – credința, viitorului – nădejdea și prezentului – iubirea. Și, precum prezentul constituie sinteza și transcenderea trecutului și a viitorului, tot așa și iubirea constituie sinteza și transcenderea credinței și a speranței.

Dragoste și dreptate pentru prezent – Iubirea este virtutea prezentului, mijlocul considerării și abordării viitorului. Aceasta, ca prezentul fiecărei clipe, nu este limitată de către timp, ci îl transcende. Se manifestă în interiorul timpului, dar se extinde în eternitate, pentru că provine de la Dumnezeu și se raportează la El. Iubirea, ca și prezentul, este semnul sau simbolul veșniciei înlăuntrul timpului. Sau, mai bine zis, prezentul și

<sup>101</sup> *Ibidem*, suta I, nr. 5–9, 126–127.

<sup>102</sup> *Ibidem*, suta II, nr. 36, 180.

iubirea constituie manifestări și prefigurări ale veșnicului prezent și al veșnicei iubiri, ale lui Dumnezeu, veșnic prezent și iubire adevărată.

Întrucât există Dumnezeu, Care este veșnic prezent, există și lumea ca făptură creată, iar prezentul devine dar al prezentului veșnic. Și întrucât există Dumnezeu, Care este iubire, există și iubire adevărată, ca arătare a iubirii dumnezeiești. Căci „cuvântul lui Dumnezeu s-a coborât pentru noi din iconomie până la cele mai de jos părți ale pământului și s-a înălțat mai presus de toate cerurile...”<sup>103</sup>.

Dar, în afară de iubire, există și dreptatea, care este absolut necesară vieții sociale a oamenilor pe parcursul și în interiorul istoriei. Dreptatea omenească, urmărind egala retribuție, este determinată în principal de trecut și se prezintă adesea ca diferită de iubire sau chiar opusă ei.

Dreptatea aceasta se împotrivesc și se pedepsește, pe când iubirea rabdă și nădăjduiește<sup>104</sup>. Dreptatea înfruntă răul ca prezent ce trebuie îndreptat, pe când iubirea dă uitării trecutul și se întinde spre viitor. Dreptatea lui Dumnezeu, care se descoperă lumii păcătoase, judecând și totodată iertând păcatul prin jertfa lui Cristos, arată iubirea lui. Iar iubirea lui Dumnezeu are ultimul cuvânt în ceea ce privește omul și istoria.

## **II.2. O altă față a secularizării**

### **II.2.1. „Din pricina babelor, secularizarea se amână...”**

Ideea de secularizare adeseori este utilizată scoțând în evidență problema Bisericii cu lumea modernă sau societatea.

În publicația *România Liberă* a apărut pe data de 10 martie 2007 un articol ce ocupa un spațiu considerabil, intitulat *Din pricina babelor secularizarea se amână...*<sup>105</sup>, articol ce aducea în atenție o altă față a secularizării, suscitând două teme de dezbateri: omul intelectual, care mereu aduce și dorește schimbarea și omul obișnuit, care atrage după sine o păstrare sau o înlesnire a unor lucruri sau practici, precum și tendințele celor două tipuri sau clase sociale care acționează diferit în această lume modernă.

### **Dorință de schimbare**

Lumea intelectualilor păstrează, reinnoiește sau descoperă anumite teorii, reflecții sau direcții științifice. În particular, intelectualul spiritual tinde de multe ori să preia anumite căi, principii, filozofii, curente, pe care le adoptă, apoi le nuanțează sau chiar le schimbă, dându-le o altă direcție sau o altă natură.

Un intelectual, la care face referire autorul articolului în discuție, este un personaj care este atras și totodată contrariat sau respins de toate cele trei direcții religioase: catolicismul latin – de care s-a atașat și pe care l-a găsit mult mai sever, apoi ortodoxismul – un alt curent religios pe care-l consideră mistic, dar totuși foarte formalist și presărat cu superstiții, pe care le numește amănunte oarecum copilărești, ca de exemplu, postul și coliva pentru morți și

<sup>103</sup> *Ibidem*, suta II, nr. 24, 175.

<sup>104</sup> „Dragostea (...) acopere totul, crede totul, nădăjduiește totul, suferă totul”, 1Cor 13,7.

<sup>105</sup> *România liberă*, sâmbătă 10 martie 2007, <http://www.romanalibera.ro/aldinela89447-din-pricina-babelor-secularizarea-se-amana.html>.

nu în ultimul rând mahomedanismul – cu hadith-urile, Ramadanul și postul său sever, pe care-l laudă.

Din toată această pledoarie a intelectualului X putem trage următoarea concluzie: încercarea de regăsire sub un anumit acoperiș al religiozității, dar totodată încercarea de a răsturna fiecare idee, care, potrivit opiniei sale, este învechită și nefolositoare, precum și reducerea tuturor curentelor religioase la o captivitate a propriilor sentimente și idei, ajungându-se la afirmarea că religia este doar o aplicare a acestora în viața de fiecare zi.

Aceste direcții ale unor intelectuali influențează omul creștin și păstrător al credinței, prin lovirea frontală în crezurile proprii și universale, paralizând astfel anumite sectoare, precum cele ecleziale – cum a fost cazul de la Mănăstirea Tanacu, din anul 2005, care a slăbit legătura dintre enoriași și Biserică<sup>106</sup>. Aceste idei nu provin din necredința intelectualilor, ci din credința lor cu privire la lumea reală și la timpul în care se află. Secularizarea, privită din acest mod, este rezultatul dintre credințe universale, vechi, dar diferite.

Articolul pune în evidență câteva aspecte, cu influențe directe asupra omului:

– înfruntările pe plan teologico–armat dintre catolici și protestanți; Reformă, contrareformă, ajungându-se la situația actuală, la bătălii de stradă pe teritoriul unor țări nordice,

– curentele și direcțiile unor filozofii care s-au imprimat la nivel de regiuni sau chiar state, precum marxismul și capitalismul, care au suprimat omul în sine și totodată societatea,

– apoi, o formă de negare absolută, o atitudine, tendință, concepție sau manifestare care neagă rânduialile, instituțiile, morala, tradițiile culturale existente într-o societate dată, fără să le opună, în schimb, altele superioare, se concretizează în nihilism.

În finalul primei secțiuni ample articolul subliniază cum academicienii ar vrea să confişte definirea credinței, dar nu pot confisca trăirea ei, deși încearcă să reducă trăirea la definiție; calea către adevăr trece prin flacăra unei lumânări și e de ceară subțire.

### **Simplitate și păstrare a valorilor**

Dacă mai sus am vorbit de clasa intelectualilor care se vor introvertiți într-o biserică interioară, următoarele rânduri ale prezentului articol se opresc asupra imaginii *bătrânicii*, care nu mai ține seamă de noile tendințe. Ea păstrează cu sfințenie ce a primit din străbuni: merge la biserică, ține sărbătorile, păstrează tradiția locului, cum ar fi de pildă coliva pentru morți, precum și sărbătorile adecvate, curățarea mormintelor, apoi diferite ritualuri încreștinate și adoptate de Biserică – ca, de exemplu, Paștele Blajinilor<sup>107</sup>.

Putem spune că *bătrânica*, ca și concept, este reprezentanta oamenilor care pun accent pe tradiție și obiceiuri și mai presus de toate pe religia care nu este despărțită de Biserică.

<sup>106</sup> *România liberă*, marți 02 august 2005, <http://www.romanalibera.ro/a3926/manastirea-tanacu-a-fost-redeschisa.html>.

<sup>107</sup> „Locuitorii subpământeni de la Ostroavele Albe își văd femeile o dată pe an – Cojile de ouă se transformă miraculos în ouă întregi; prima zi de luni din a doua săptămâna de după Paști se mai numește Lunea Morților, Paștile Morților, Paștile Mici, Paștele Rohmanilor, Paștile Blajinilor sau Matcalaul”, <http://www.dacii.ro/modules.php?name=News&file=article&sid=727>.

Societatea secularizată îndeamnă pe omul credincios la o noi ideologii, cu fundament religios, pe care încearcă din răspuțeri să-l nege cât mai profund și mai aproape de adevăr. De aceea, la polul opus apar, precum arată articolul din *România Liberă*, diferite manifestări ale secularizării: lepădarea de spovedanie și crearea psihanalizei; lepădarea de Sfânta Fecioară Maria și apariția curentului feminist; lepădarea de cruce și introducerea de amulete miraculoase și tribale; lepădarea de parastase și pomeni și mersul la picnicul sectar; lepădarea de post și introducerea vegetarianismului.

Astfel, credinciosul, reprezentat prin conceptul de *bătrânică*, ca simbol al statorniciei și păstrătoare a valorilor, poate și astăzi să țină pasul cu modernitatea, dar nu distanțându-se de Biserica, cea dătătoare de speranță și viață veșnică, cea dătătoare de adevărată fericire veșnică.

### II.2.2. *Manifestări ale secularizării cu repercusiuni directe asupra credinciosului*

Orice schimbare sau fenomen atât din partea legilor firii, cât și din partea unui organism social-economic-politic are repercusiuni directe sau indirecte asupra credinciosului, fie din punct de vedere moral-psihologic, fie privit din punct de vedere social-familial, în care este inclus. Credinciosul, integrat și activ în Biserica simte aceste schimbări și acest fapt îi impune anumite direcții, distanțări sau restricții cu privire la religie, care urmează anumite manifestări ale secularizării de-a lungul istoriei.

a) O primă manifestare este legată de separarea Bisericii de Stat<sup>108</sup>. Se remarcă faptul că secularizarea era un scop politic și ideologic în țările blocului comunist din estul Europei, pe când în țările vest europene aceasta era consecința unei evoluții sociale. Vizibilitatea separării dintre Stat și Biserica în țările din estul Europei, marcate de regimurile comuniste, este neîndoielnică. În aceste țări, s-a observat o ostilitate a regimurilor marxiste<sup>109</sup>, vizavi de implicarea Bisericii în viața publică precum și un proces juridico-politic de separare dintre Stat și Biserica.

După căderea regimurilor comuniste, țările din estul Europei se apropie din ce în ce mai mult de modelul vest european privind raportul dintre Stat și Biserica, chiar dacă aceste raportări diferă de la un stat la altul. Dorința acestor țări de a se integra în Comunitatea Europeană<sup>110</sup> ne face să anticipăm o accelerare a acestui proces. Dar care este această raportare dintre Stat și Biserica în vestul european? Deși nu există constrângeri exterioare, construcția societăților vest europene nu se mai face în raport cu o referință explicită la o transcendență religioasă.

Statele nu se mai confundă cu statele creștine și nu mai tolerează dominația instanțelor religioase. Rolul lor este legat de respectarea libertății religioase individuale și sociale, precum și a limitei acestei libertăți religioase (problema sectelor). Statele

<sup>108</sup> Menger, *Statul viitor*, Editura Cultura Națională, București 1923.

<sup>109</sup> Realitatea concretă constatată de către Isus (Lc 12, 13–15) era că puterea politică este expresia supremă a necredinței și a orgoliului uman, cf. C. Dumea, *Calea Mântuirii – Morala creștină catolică*, București: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice 1996, 116.

<sup>110</sup> C. Yannaras, *Libertatea*, 209.

moderne preferă în general să regleze juridic raportul cu instanțele religioase, respectând pluralitatea confesiunilor.

b) O altă manifestare a refluxului religiei este privatizarea religiei<sup>111</sup>: care poate fi privită ca o manifestare a apariției tehnicii, a științelor, a experimentelor ce conferă o privire asupra realului. Delimitându-și metodele și frontierele, fiecare domeniu se particularizează, făcând loc ideii de știință a științelor capabilă să ordoneze totalitatea cunoașterii. Religia se vede astfel relativizată, de unde putem percepe următoarea teorie: teologia prescrie cum se câștigă cerul, astronomia să explice mișcarea astrelor. Aceasta este schema perfectă a secularizării. Se observă o raționalizare a câmpurilor realului, a cărei derivă este reprezentată de raționalism și scientism.

c) Un reflux al valorilor etice. Deja de la Kant<sup>112</sup> încoace asistăm la construirea unei morale autonome în raport cu revelația, a cărei urmă o găsim până în zilele noastre. Acest reflux al valorilor etice se manifestă mai cu seamă în ceea ce privește în mod direct divorțul, homosexualitatea, contracepția.

d) O altă manifestare a secularizării este recesiunea practicii religioase. Din care se desprind dimensiunile de tip ritual, experimental, ideologic și practic<sup>113</sup>. Mai mult, există o diferență semnificativă a acestor manifestări în funcție de fiecare țară. Lucrul acesta este foarte vizibil între țările din vestul și cele din estul european.

Nu putem asocia modernității o dispariție a religiei, însă constatăm că sensibilitatea și deschiderea spre transcendent a omului sunt tot mai scăzute. Societatea, care poate îngădi sau face imposibilă practicarea cultului propriu, trebuie să țină cont de om, din care este constituită comunitatea și fără de care nu pot apărea anumite norme sau legi. În acest sens, în ultimele decenii au apărut convenții internaționale cu privire la libertatea religioasă, care sunt obligatorii din punct de vedere juridic, respectiv politic și care totuși dau o respirație omului și cultului.

Astfel, art. 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului presupune: în primul rând „că fiecare are dreptul la gândire, conștiință și libertate religioasă; acest concept cuprinde libertatea fiecăruia de a schimba religia sau orientarea, precum și libertatea de a exercita religia sa sau orientarea, singur sau în comuniune cu alții, public sau privat, prin slujbe religioase, învățământ, meditații și prin respectarea obiceiurilor religioase” și în al doilea rând „libertatea religioasă și libertatea confesională nu poate fi obiectul altor restricții decât al celor prevăzute de lege, care într-o societate democratică sunt măsuri necesare în interesul siguranței publice, al ordinii publice, al sănătății și moralei sau pentru protecția drepturilor și libertăților celorlalți”<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> *Kirche-Staat-Gesellschaft – Biserică-Stat-Societate*, vol I, Seria Academia, Sibiu: Editura dr. Nifon Mihăiță 2003, 103–108.

<sup>112</sup> Dependența omului de o voință și o lege divină ar avea drept consecință să facă din om un sclav.

<sup>113</sup> I. Floca, *Drept canonic ortodox – legislație și administrare bisericească*, vol. II, București: Editura IBMBOR 1990, 309–360.

<sup>114</sup> *Kirche-Staat-Gesellschaft – Biserică-Stat-Societate*, 192.



Putem percepe importanța acestor legi există, pentru că acestea acordă libertate omului, dar mai important decât aceasta este faptul că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, deci în inima lui sunt fixate încă de la început religiozitatea și înclinarea spre ceva mai înalt, spre Împărăția Transcendentală.

Omul modern caută să se afirme în diferite structuri sociale, alergând după hazarduri, uitând totodată de sufletul său care tânjește spre o hrană spirituală, spre o hrană care nu aparține acestei lumi, o hrană care-i dă fericire și speranță netrecătoare și veșnică.

### **Considerații finale**

De ce există religia, cea mai veche manifestare sufletească a omului, mai ales din punct de vedere istoric? Un prim răspuns ar putea fi acela că ființa umană nu poate exista fără nici un fel de religie, de credință, în care Dumnezeu este închipuit fie ca o creatură omenească, fie ca un bun al naturii, care ține locul lui Dumnezeu.

Orice religie, fie ea rațională, ateistă sau creștină, include în mod necesar trei elemente: omul, Ființa supremă, indiferent cum este concepută – reală sau fictivă, și relația sau legătura dintre om și această Ființă. Religia este o cunoaștere atât prin rațiune, cât și prin credință, adică o acceptare a adevărilor revelate de Dumnezeu spre salvarea și fericirea eternă a omului. Actul religios presupune deci, de fiecare dată, doi termeni: omul, în dimensiunea lui spirituală, sufletească, și o divinitate concepută de om ca personală, astfel spus, sufletul omului și un Dumnezeu personal, iar conceptul de religie nu va fi decât relația de cunoaștere și iubire a omului cu Dumnezeul personal.

Astfel, religia redă libertatea umană, care provine de la Dumnezeu și este respectată de către El, nefiind anihilată, nici chiar atunci când în mod liber omul se opune voinței divine care l-a creat. În acest act se ascunde unul din marile mistere ale lumii prezent în libertatea omului, ce reprezintă atotputernicia, umbrită totuși de natura păcatului, ce o conduce pe diferite căi de înțelegere și folosire.

De aceea, etica creștină vine, asemenea aparatelor folosite de știință în experimentele ei, ca instrumentul de măsură, mai precis, ce indică morala lumii într-un sistem grafic X, Y, Z. Natura păcatului nu dispare aruncând sau dând la o parte Poruncile lui Dumnezeu, precum nici temperatura dintr-un termometru nu se schimbă.

Moralitatea acțiunilor umane, având drept finalități binele comun și fericirea, este atinsă numai prin acțiuni drepte și frumoase, adică prin virtute. Omul de astăzi este supus mediului profan și, indiferent de apartenența sa religioasă, trebuie să înfrunte intemperiiile care cad pe umerii lui din partea lumii, bazată numai pe legi omenești și pe rațiunea omenească.

Umanitatea se preocupă de eficacitatea vieții socio-politice, creând diferite structuri, care au la bază diferite legi politico-economice, pentru a ajunge să clădească un monstru pus sub eticheta bunului comun. Omul, credinciosul, este atacat frontal, atât pe cale directă – prin locul de muncă în care își desfășoară activitatea sau prin mediul în care trăiește, cât și indirect – prin mass-media.

Omul a uitat că morala își are temelia în adevărurile religioase și din această uitare, mai mult voită, s-au născut dramele prin care trece. După ce a proclamat moartea lui

Dumnezeu, a devenit propriul legiuitor suprem, iar legile făurite de el sunt mai degrabă fărădelegi – minciuna; decăderea; revolta atât interioară, cât și exterioară, care se concretizează în libertatea fără limite.

Vechile valori pe care își construise înainte viața – familia, societatea, filozofia, religia, Dumnezeu – au ajuns să fie considerate obstacole în progresul istoric al omului, pentru că l-au înstrăinat de sine însuși, împiedicându-l să fie propriul său Dumnezeu și atotstăpânitor.

Societatea contemporană pervertește tot mai mult activitatea omului, datorită cerințelor apărute din partea științei și tehnologiei din ce în ce mai avansate, și-l conduce către diferite ideologii și filozofii: consumism și utilitarism, unde nu se mai ține cont de mediul înconjurător.

Practicarea virtuților cere ca și principiu suprem desăvârșirea prin iubire. Creștinul prin apelarea la harul divin și prin cugetare, simțire și voință proprie, se înnoiește și se întărește pe linia propusă de Sfântul Apostol Pavel: „Toate le pot prin Cristos cel ce mă îmbracă întru putere” (Fil 4, 13). Pentru ca omul să se îmbrace întru putere trebuie ca acțiunile sale să fie judecate de o lege, care nu poate fi alta decât cea divină.

Legile omenești sunt relative, și deseori chiar contradictorii. Ștergerea caracterului absolutist determină apariția diverselor tipuri de morală, a căror moralitate este îndoielnică (morală proletară, de clasă, de rasă, de familie, de clan, de trib). Toate acestea și fiecare dintre ele, în felul ei consfințesc instinctele, egoismele și interesele omenești.

*Omul este o ființă religioasă*, care trebuie să se înalțe spre Dumnezeu acolo unde este îi este locul, de aceea în pregătirea noastră spirituală, pe lângă modelul principal, care este însăși persoana lui Isus Cristos, este bine să avem și un model întruchipat într-un sfânt, care reprezintă omul neputincios, împovărat de păcat într-o lumină nouă, dar având în centru *viața spirituală*, sădită pe temelia *credinței, speranței și iubirii*.

În lumea aceasta trecătoare, fiecare om poate avea la dispoziție diferite mijloace de mântuire. Fiecare persoană trebuie să trăiască cât mai autentic misterul zilei de ieri și astăzi, care are o încărcătură simbolică, creștină, de neprețuit, care poate să-l introducă într-o atmosferă istorică, într-un moment unic al istoriei<sup>115</sup>.

Fiecare ființă umană trebuie să fie un emisar al cuvântului divin, de aceea toate eforturile omului pentru a obține fericirea pe pământ sunt deșarte, dacă în centrul acestora nu există Dumnezeu, asemenea refrenului melancolic „Deșertăciunea deșertăciunilor... toate sunt deșertăciuni”<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> T. Langa, *Bune Vestiri*, Cluj-Napoca: Editura Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca 2003, 29.

<sup>116</sup> Qo 12,8.



## LA CONTEMPLATION, FINALITÉ ULTIME DE LA PERSONNE HUMAINE

**Cristian BIRU**

**SUMMARY: Contemplation, the final goal of human person.** Following what we have seen in another article, we will now consider the limits of this reality and of the experience of the love of friendship; the means of going beyond these limits or at least of reducing their impact in daily life, and the possibility that some of these limits offer us: that is, openness to the philosophical contemplation of First Being and, secondly, the means by all are able to attain such a contemplation (in particular, in our case, the contemplation of First Being). By means of an analytical approach, we will discover the existence of three great categories of limitation: limitations in knowledge, limitations surrounding the experience of absence, and finally limitations in regards to the experience of death. If we somehow arrive at going beyond the limitations of the first two categories, we can only go beyond the third one by an openness to the search for truth, for the meaning of life for those who are most fortunate (that is, those who search for wisdom with constancy), for the metaphysical dimension and for the intellectual discovery of the necessity of the existence of a First Being, who is the source of life, of love and of intelligence; the source of the spirit, and the only reality capable of satisfying the ardent thirst of our heart – the thirst of being loved beyond our limitations, in the way in which a person is loved by his friend. But this First Being fills the human heart infinitely more than a friend ever could because of his limitations, of which death is the ultimate and which can manifest itself as a reality that is insurmountable, almost substantial. Only the faithful friend, before the experience of the death of his friend, can enter unabashedly into a metaphysical gaze that leads him to the discovery of a First Being – a discovery that shows him, from the interior, that the unique pertinent manner of approaching such a metaphysical reality is the total, confident abandonment of himself to love; that is, to love the one to whom he is indebted for the love that he has towards his dead friend, and indebted for the bond that was theirs, for what he was, what he has or for the very fact that he existed, here and now.

**KEY WORDS:** absurdity, adoration/worship, rupture, philosophical contemplation, amazement, First Being, fidelity, end/terminus, habit of wisdom, intentional presence.

## 1. Introduction

Nous avons vu dans un article précédent<sup>1</sup> jusqu'à quelle unité peuvent arriver deux personnes qui s'aiment au sein de l'amour d'amitié. Malgré cette unité intentionnelle, des volontés et même physique si l'amitié va jusqu'au bout à travers le don des corps pour ceux qui ont décidé de vivre toute leur vie ensemble, l'amour n'est pas substantiel; c'est pourquoi il est incapable non seulement d'empêcher l'infiltration des limites de la connaissance et de l'absence, mais plus encore, de sauvegarder l'autre qu'on aime de la mort. Nous allons voir: dans un premier temps comment se manifestent ces limites, comment elles peuvent être reconnues et si elles peuvent être dépassées ou améliorées; dans un deuxième temps, le fondement de la contemplation philosophique, ce qu'elle est et les moyens par lesquels nous nous mettons dans la présence de l'Être premier, présence qui invite à un libre abandon dans l'amour.

## 2. Les limites de l'amitié et la recherche de la sagesse

### 2.1. *Les limites de la connaissance*

En ce qui concerne les limites de la connaissance, il existe plusieurs obstacles qui font écran à l'amour: l'erreur, l'imagination, la psychologie, le manque de discernement et le souvenir. Nous allons traiter dans ce chapitre quatre d'entre elles, en regardant l'imagination et la psychologie ensemble et la cinquième limite – le souvenir – dans le chapitre suivant.

#### 2.1.1. *L'erreur*

L'erreur est une privation de vérité dans le sens où la vérité est connue de manière dénaturée; cette privation s'exprime à travers le manque de concordance entre nos perceptions et la réalité objective<sup>2</sup>, en se situant au niveau de l'intelligence pratique. La perception étant liée aussi à l'imagination, il est assez facile de comprendre pourquoi les fausses herméneutiques arrivent si souvent parmi ceux qui s'aiment mais qui ne sont pas assez vertueux où intelligents dans l'amour pour réussir à dépasser les malentendus, les coups des passions, le manque d'amour envers l'autre, conduisant l'amour vers une brisure ou même vers sa mort. L'homme n'est pas capable de dépasser le risque ou le fait de tomber dans l'erreur, mais par un discernement approprié, il peut se tromper moins et c'est déjà pas mal.

Après de l'erreur peut se rencontrer aussi la faute, qui est d'ordre moral et qui consiste dans le fait de „se détourner librement du bien spirituel qu'il considère comme sa fin et des moyens ordonnés à cette fin, pour choisir d'autres biens plus immédiats, plus proches de sa sensibilité ou plus propres à l'exalter. Voilà le problème philosophique de la faute, d'une activité morale qui n'est plus sous l'attraction du bien personnel, aimé comme fin, mais qui se laisse entraîner par un bien sensible plus immédiatement atteint et un amour de soi voulant s'exalter (...). L'homme ne cherche plus ce qui le perfectionne,

<sup>1</sup> V. L'amour d'amitié (I-er chapitre de mon mémoire de licence), publié en *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia catholica*, no 2/2008, sous le pseudonyme Ioan Inocenție.

<sup>2</sup> J. Owens, *Metafizică creștină elementară*, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007, 391.

sa fin, le bien réel qui le transcende, mais l'exaltation de son moi, ce qui implique l'exaltation de son jugement propre, de sa propre intuition"<sup>3</sup>.

### 2.1.2. *L'imagination et la psychologie*

Ni l'imagination ni la psychologie ne sont négatives comme telles mais par excès. L'imagination est tout à fait positive dans le domaine pratique car, que ferait l'artiste ou l'artisan, l'enfant ou le scientifique sans cette source d'inspiration qui permet la saisie d'une nouvelle relation, certes, avec le concours de l'intelligence? La psychologie est bonne pour pouvoir regarder la croissance de l'individu et pour découvrir où, sur le trajet, il a pu apparaître une brisure, une morsure, un obstacle et, par là, tenter d'essayer d'aider la personne à résoudre le problème survenu<sup>4</sup>. Et pourtant, lors de l'excès, tant l'une que l'autre deviennent des obstacles pour la croissance de l'amour, voire même, pour l'existence de l'amour spirituel.

Vivre dans l'imaginaire c'est refuser le contact avec la réalité, la rencontre de l'autre afin de rester dans une rêverie complaisante; c'est se replier sur son propre amour et finir par nous regarder nous-mêmes en train d'aimer, tout en oubliant le bien qui est la cause propre de notre amour. Le remède contre l'imagination c'est la pauvreté dans l'amour: la relativité envers le bien-fin. Seule la pauvreté dans l'amour nous donne la possibilité d'aimer véritablement quelqu'un; l'amour gardera ainsi toute sa fraîcheur, toute sa pureté, son caractère d'être vers.

A son tour, la psychologie excessive conduit l'individu à l'incapacité de découvrir sa finalité, en substituant l'aspect psychologique à celle-ci. La psychologie révèle son visage seulement dans les situations limites et comme l'amour est mis facilement dans des situations de ce genre, nous comprenons pourquoi tant de gens recourent au psychologue lors d'un obstacle trouvé sur la route; mais seule, la psychologie n'est pas capable de surmonter véritablement les obstacles. Nous pouvons dépasser l'aspect psychologique par la recherche de la vérité, par la recherche de la finalité.

### 2.1.3. *Le manque de discernement*

De la justesse du discernement dépend la justesse de notre agir. Dans une société comme la notre où les valeurs n'ont plus aucune importance, où, si elles sont précieuses, il ne s'agit souvent plus des véritables valeurs, où l'éducation manque la plupart du temps et où les familles sont brisées, l'acquisition d'un vrai discernement devient de plus en plus rare et indubitable. Ce manque de discernement transparaît à travers les gestes, les paroles et même l'écriture (pour ce qui tient des médias et de certaines catégories sociales), dans les actes qui souvent ne peuvent plus être considérés comme humains. On le rencontre aussi dans le domaine de l'amour et il se manifeste par l'imprudence et l'absence des vertus, par la hâte de posséder la personne aimée, possession qui n'a rien à voir avec la pauvreté spécifique du don réciproque dans l'amour mais avec la mainmise sur l'autre, la réduction de l'autre à un simple objet bon pour satisfaire notre jouissance, notre désir

<sup>3</sup> M.-D. Philippe, *Lettre à un ami. Itinéraire philosophique*, Paris: Téqui 1978, 45.

<sup>4</sup> *Idem, Retour à la source*. Tome I, Pour une philosophie sapientiale, Paris: Fayard 2005, 22.

de pouvoir, notre orgueil et, pour intégrer le modernisme, l'inscrire sur notre carte de visite afin de nous vanter de nos relations. Le manque de discernement est dû à l'absence de la réflexion sur les expériences personnelles ou des autres, mais ce manque peut être dépassé par la soif de vérité. Ce n'est qu'en cherchant la vérité que l'homme acquiert peu à peu un discernement stable qu'on appelle habitus de sagesse: „Ce qui caractérise les gens sages, c'est le pouvoir de décider convenablement ce qui est bon et utile pour eux-mêmes –non pas partiellement, comme dans le cas de ce qui est profitable à la santé et à la vigueur, mais en général en ce qui concerne le bonheur (...). Il reste donc que la sagesse est un habitus, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bon et mal pour l'homme”<sup>5</sup>.

## 2.2. *L'absence*

### 2.2.1. *L'attente*

„Le fait d'avoir la possibilité d'attendre la personne aimée est la chose la plus merveilleuse, car justement dans cette attente l'être aimé devient «présence»”<sup>6</sup>.

Pour nous, tout comme pour Heidegger qui a écrit ces paroles à la personne dont il est tombé amoureux – Hannah – la présence existante dans l'attente n'est pas une réelle présence, mais une présence intentionnelle qui n'est rien d'autre qu'une forme de l'absence. Qu'est-ce donc que l'attente? Peut-on parler vraiment d'une présence, ne serait-ce qu'intentionnelle?

Tant que nous comprenons que cette présence dans l'attente n'est qu'intentionnelle nous pouvons parler de son existence non ontologique, qu'elle soit en acte ou en puissance. Comprendons bien qu'au sens propre ce qui n'existe pas ne peut pas être en acte, mais en ce qui concerne „l'être intentionnel”, il peut être actualisé par la pensée. Ainsi donc, l'attente a pour fondement la connaissance, l'amour et le souvenir et la présence intentionnelle de la personne aimée est actualisée au moment même où nous pensons à elle.

L'attente n'est rien d'autre que le fait d'être tourné vers le bien désiré qui n'est pas là et dont nous désirons la présence, la communion. Or, cette attente peut être en acte ou en puissance c'est-à-dire: nous aimons telle personne qui est absente depuis un certain temps. L'amour que nous lui portons ne périt pas à cause de la distance physique qui est entre nous, mais à cause du temps qui s'est écoulé depuis la dernière rencontre, l'amour est comme endormi; la présence de l'autre est quelque part, très enfoui dans le cœur, sans avoir un exercice instantané, mais l'ami est là par le choix amical que nous avons posé à l'égard de sa personne. Au moment où nous faisons appel à la pensée, nous actualisons cet amour caché, cette présence cachée de notre ami, en passant de l'attente passive à l'attente active.

Et pourtant, la présence intentionnelle demeure absence. Le manque de réalisme dans l'amour, dû à la peur, à l'imagination ou aux complexités a pour conséquence le refuge dans le désir de voir l'autre sans pourtant aller à sa rencontre.

<sup>5</sup> Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris: GF Flammarion 1965, 6, 1140 a 25–30. 1140 b 5.

<sup>6</sup> G. Liiceanu, *Despre seducție*, București: Humanitas 2008, 167.

### 2.2.2. *Le souvenir*

Le souvenir est le produit de la mémoire qui est „un intermédiaire entre le corps et l'esprit. Elle est sensible, mais elle intériorise le sensible parce qu'elle le garde (...). La mémoire, elle, garde dans l'immanence (une immanence limitée puisqu'elle demeure sensible), et c'est pourquoi elle est intermédiaire entre le monde physique et l'intelligence. Par rapport à l'intelligence, la mémoire garde les images que la connaissance intellectuelle actue; par rapport au monde physique, elle le dépasse et s'en sert”<sup>7</sup>.

Tout comme l'attente, le souvenir est une forme de l'absence qui suppose la présence intentionnelle; ce qui les différencie l'une de l'autre, c'est que l'attente est liée au futur, alors que le souvenir regarde le passé. C'est pour cela que ni l'une ni l'autre n'ont d'être ontologique puisque seul l'instant présent existe.

Le souvenir est l'image que la mémoire a gardée lors de la rencontre de la sensation avec le réel. Tout être vivant a des souvenirs plus ou moins qualitatifs, mais seul l'homme peut avoir des souvenirs où la partie spirituelle de l'âme y est aussi présente. C'est grâce à cela que les rencontres entre les personnes qui s'aiment s'enracinent fortement dans le „terreau” de la mémoire et, lorsque la personne aimée n'est plus présente, elles reviennent en surface, à notre esprit, par des souvenirs qui nous permettent de revivre intentionnellement les rencontres et les moments qui nous ont touché le plus. Ici aussi existe le risque, le cas où la passion ou l'imaginaire se mêlent et que le désaccord intellectuel arrive, de se réfugier dans les doux souvenirs où l'autre est en harmonie parfaite avec nous; mais se réfugier dans le passé signifie chercher l'équilibre en soi-même et non plus dans la relation avec l'autre. Cette tentation est très forte et caractérise la société d'aujourd'hui.

Le souvenir n'est ni bon ni mauvais en soi; c'est son usage qui est utile ou mauvais. Regarder les souvenirs pour actualiser l'amour envers l'ami c'est tout à fait bon si nous ne nous arrêtons pas aux souvenirs, alors que vivre des souvenirs est négatif et c'est la caractéristique de l'homme qui a peur de soi, des autres et de la vérité; et quand la peur existe, l'amour ne peut plus éclore. La guérison se fait ici aussi par la pauvreté et la recherche de la vérité.

## 2.3. *La mort*

### 2.3.1. *La mort: brisure et absence*

La mort est le dernier obstacle que rencontrent les êtres vivants et hélas, c'est l'obstacle par excellence puisque définitif. La mort est un mal face auquel l'homme reste muet car il ne peut rien faire pour l'empêcher d'arriver et de se produire. Quoique nous fassions tous l'expérience de la mort, mais pas au sens fort du terme, nous ne savons pas grand-chose sur ce qu'elle est, car l'expérience personnelle nous empêche de dire quoi que ce soit et l'expérience des autres ne nous permet pas d'en dire assez. Ce que nous pouvons faire n'est qu'une pauvre réflexion à partir d'une description phénoménologique: „La mort est une limite, peut-être le problème de la «situation-limite» par excellence. Elle se dresse comme un mur devant ma philosophie, mur que je ne pourrai

<sup>7</sup> M.-D. Philippe, *Retour à la source*, 436–437.



franchir, si ce n'est le jour où je «vivrai» ma propre mort. Mais alors il sera trop tard pour en donner un «Logos»<sup>8</sup>.

La seule chose qui est certaine c'est que tous, nous mourons; en effet, on constate que les gens qui sont autour de nous meurent et donc, ayant une nature commune avec eux, sûrement la mort viendra nous „cueillir” un jour, nous aussi.

La mort réalise une brisure radicale à divers niveaux de la vie: individuelle et personnelle, sociale, politique, éthique mais les plus ressenties sont celles qui touchent l'unité personnelle et individuelle et la relation d'amour. L'unité personnelle et individuelle c'est l'unité la plus profonde qui soit, car il s'agit de l'intimité du lien du corps et de l'âme. La seconde unité qui est brisée, celle de la relation de deux êtres qui s'aiment, est aussi tragique que la première puisque les amis sont un par et dans l'amour, dans les vœux, dans le choix réciproque d'amour qu'ils ont posé l'un à l'égard de l'autre, à jamais. Cette brisure est si radicale quelle nous introduit dans l'absence définitive de l'ami: „Celui qui était là présent, si présent jusque dans sa faiblesse et dans son agonie, subitement n'est plus là. Il n'écoute plus, il ne voit plus, il ne répond plus. Il n'y a plus aucun geste, il n'y a plus de respiration... L'ami n'est plus présent. Une brisure radicale s'est opérée, et devant cette brisure l'homme sent son impuissance: il ne peut rien faire pour la reprendre. Cette brisure est trop profonde, trop absolue, elle est comme un abîme qui sépare définitivement les deux amis: l'un demeure là, seul; et de l'autre on ne peut savoir où il est. Les traditions religieuses ont parlé de l'Hadès, du Royaume des Ombres, pour voiler l'ignorance des hommes et montrer leur espérance... mais il est bien certain que notre intelligence ne peut rien savoir de ce qui se passe pour l'ami après la mort. Elle peut seulement affirmer la négation de sa vie antérieure, la rupture à l'égard d'un état de vie antérieure. L'ami ne peut que pâtir douloureusement en reconnaissant que la mort implique l'absence totale de celui que nous aimons. Notre sensibilité humaine ne peut que se taire devant le silence glacial de la mort. En face de la mort de l'ami nous sommes brisés car nous portons en nous sa mort; et si nous nous laissons aller jusqu'au bout de nos sentiments d'ami, nous n'aurions plus qu'à disparaître à la suite de notre ami. La mort n'appelle-t-elle la mort?»<sup>9</sup>

L'absence dont il est question dans ce texte n'est pas celle du corps, qui est encore là, mais bien celle de la personne de l'ami. La mort l'a rendu incapable de se mouvoir par lui-même, de réagir, de sentir, d'aimer, et cet état est définitif. Pour le philosophe la mort est un scandale, d'autant plus s'il s'agit de la mort de l'ami car, si l'amour ne supporte pas l'éloignement – puisqu'il est (l'amour) présence et communion – nulle absence ne peut être plus rude que celle que la mort apporte. Un scandale de plus réside dans le fait que notre amour n'est pas substantiel et qu'on ne peut pas empêcher que l'ami meure, alors que la mort, elle, est substantielle. Pourquoi la mort est telle substantielle alors que le mal n'a pas d'être en soi, n'a pas une substance, étant un manque, une privation de bien<sup>10</sup>?

<sup>8</sup> J.-M. Laurent, Le problème philosophique de la mort, *Aletheia*, n. 1–2, *Éthique*, novembre 1992, 129.

<sup>9</sup> M.-D. Philippe, *Lettre à un ami*, 90.

<sup>10</sup> *Idem*, *Liberté, vérité, amour*, Paris: Fayard 1998, 246–247.

Malgré le fait que tout le monde meure, nous ne sommes pas habitués à la mort. Pourquoi? Parce que, même si l'intelligence est capable de poser un jugement juste sur cette réalité qui est la mort et voir que cette réalité est tout à fait „normale”, nous ne vivons pas la mort de ceux que nous aimons au niveau de l'intellect, mais au niveau de l'affectivité. C'est pour cela que la mort de l'ami nous touche au plus intime de nous-mêmes, alors que la mort de n'importe quel autre, même s'il est notre frère dans l'humanité, ne nous touche pas du tout de la même manière.

### 2.3.2. *L'amour d'amitié et la mort*

L'unité qui se réalise entre deux amis est tellement forte que si l'un souffre, l'autre participe à cette même souffrance ou s'il se réjouit, l'ami se réjouit aussi. C'est un échange mutuel dans l'amour, réalisant une intimité à part. Ils sont un dans leur âme tout en étant deux par leurs corps: „On comprend alors l'intensité que peut prendre cette expérience de la mort d'un être pour celui ou celle qui l'aimait profondément. Par l'amour, la mort que mon ami est en train de vivre m'atteint aussi dans mon être: l'amour permet en quelque sorte un prolongement de cette expérience; par lui la mort m'atteint. Certes, à la mort de mon ami je ne meurs pas biologiquement, mais je connais une certaine mort intérieure, affective: une mort de l'amour”<sup>11</sup>.

Qu'est-ce que cette mort de l'amour? L'amour étant extase, c'est-à-dire sortie de soi et orientation vers le bien-fin qui attire, il demande la réciprocité pour pouvoir grandir et conduire les personnes vers leur achèvement; or, par la mort, la réciprocité disparaît et l'exercice de l'amitié aussi. Par cette occasion l'amour peut mourir car la personne de l'ami n'est plus présente – et dans ce cas la mort signifie l'arrêt de ma croissance spirituelle due à l'absence de ma fin – ou bien, malgré le fait que l'amour n'est pas substantiel, il peut être vainqueur de la mort par la fidélité.

Quand nous aimons quelqu'un et que nous cheminons ensemble, ne serait-ce que peu de temps, une croissance s'opère en nous à travers l'amour. Cette croissance nous oblige à poser la question concernant la fin de l'homme; si la mort est la fin de notre vie, tout ce que nous faisons dans la vie semble être une pure perte de temps; mais si la mort n'est pas la fin mais le terme, alors nous pouvons envisager l'existence de quelque chose au-delà de la mort et espérer une rencontre avec la personne aimée à l'occasion de notre propre mort. En ce cas, la fidélité à l'ami, dans l'amour, s'impose. Quoi qu'il en soit, „si notre vie humaine dans sa richesse s'achève avec la mort, alors elle semble absurde. A quoi bon de vivre si tout se termine par la mort que nous ne pouvons pas reprendre ni dominer?”<sup>12</sup>; et elle serait absurde aussi dans le cas où la soif de bonheur de tout homme ne serait que pour le peu de temps qu'il a à passer sur la terre; si le bonheur n'était que pour cette vie alors, au scandale de la mort comme telle s'ajouterait le scandale de la mort des enfants qui n'ont même pas eu la chance de goûter, au moins, un peu de plaisir, car la fin contient en soi le plus grand plaisir qu'on peut imaginer et qui est d'ordre spirituel.

<sup>11</sup> J.-M. Laurent, *Le problème philosophique*, 132.

<sup>12</sup> M.-D. Goutierre, *L'homme face à sa mort. L'absurde ou le salut?*, Saint-Maur: Parole et Silence 2000, 22.

Nous avons vu que l'amour peut mourir avec la mort de l'ami mais „une véritable amitié demeure fidèle au-delà de la mort; nous demeurons donc d'une certaine manière en communion avec la personne qui nous à quitté (...). L'expérience d'un véritable choix amical, même si l'exercice de l'amitié est brisé par la mort, nous permet de saisir que la fidélité dans l'amour d'amitié demeure au-delà de la mort. En effet, l'amour d'amitié regarde la personne. C'est donc d'une façon très concrète que se pose ici la question de sa mort: qu'advient-il de notre amitié, quand elle est brisée par la mort? Cette absence de l'ami qui m'a quitté, qui est parti pour un au-delà que j'ignore, m'invite à m'interroger: que vit-il, où est-il? Et à me tourner moi-même vers cet au-delà: que vivrai-je au-delà de la mort? Retrouverai-je celui qui m'a laissé?”<sup>13</sup>

#### ***2.4 Recherche de la sagesse et ouverture à la contemplation philosophique***

Face à la mort, le philosophe est conduit à se poser le problème de l'existence d'un être personnel, autre que l'homme, capable de satisfaire la soif d'aimer du cœur humain et qui ne soit pas soumis à la mort. La question s'inscrit directement dans la recherche de la sagesse car elle concerne le sens ultime de la vie humaine. Il est difficile d'accepter que la mort soit la fin ultime car „si la fin de l'homme est la mort, toute la vie humaine se comprend en fonction de ce terme qui nous plonge dans la négation et dans l'absurde”<sup>14</sup>. Si la mort, la brisure, était le but ultime de la vie pourquoi vivre avec obstination une vie qui mène à rien?

La recherche de la sagesse n'est rien d'autre que la recherche du sens, du pourquoi, de la cause ultime qui donne la lumière sur tout ce qui est, sur l'homme: „La philosophie devient authentiquement sagesse quand l'homme, dans sa propre recherche de la vérité, s'interroge sur l'existence d'un Être premier au-delà de l'homme, Celui que les traditions religieuses appellent Dieu et, le découvrant comme son Créateur, cherche à le connaître. A partir de là, le philosophe peut avoir sur l'homme un nouveau regard, un «jugement de sagesse», en particulier sur la Création de son âme spirituelle et sur sa destinée personnelle au-delà de la mort. La philosophie est donc sagesse en tant qu'elle est la connaissance du pourquoi ultime des choses, de l'homme à partir de la Cause première et ultime de toutes choses”<sup>15</sup>.

Certains se posent la question de l'existence d'un Être premier, au niveau éthique, sans faire l'expérience de la mort de l'ami. Cette question arrive face à l'amour limité par l'absence physique ou spirituelle, face à une certaine insatisfaction due à la capacité finie de l'amour de l'ami ou bien, tout simplement, face à une nostalgie d'aimer jusqu'à mourir d'amour, nostalgie qui habite le cœur, malgré l'intimité profonde des amis. Tout cela n'a rien à voir avec la foi mais avec les exigences du cœur de l'homme, exigences concernant le désir de l'absolu que tout homme a, même s'il ne sait pas le dire de cette manière ou s'il confond le véritable bien avec des biens secondaires qu'il absolutise dans sa quête du bonheur.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 27.

La personne humaine ne pouvant être finalisée que par une autre personne, puisque spirituelle, et la bonté de l'ami étant limitée et incapable de combler, par elle seule, la soif d'amour de l'ami, poser l'existence d'un Être premier s'avère tout à fait pertinente: „Si nous mettons notre fin ultime dans une personne humaine, il sera tôt ou tard nécessaire de reconnaître que cela ne peut être vrai. Par exemple, les personnes humaines sont multiples, et aucune n'est la Bonté souveraine: elles sont bonnes, elles sont des biens réels, existants. Mais à côté de telle personne, aimée d'un amour de choix, de préférence, une autre personne est aussi bonne et je suis capable de l'aimer. La personne amie n'est donc pas la Bonté souveraine, unique, première: sa personne est limitée dans sa bonté, celle-ci est partielle (...). Nous pouvons donc constater les limites de notre amour d'amitié, et de la personne même de l'ami. Or, une limite dans l'ordre du bien, considéré du point de vue de l'être, manifeste une potentialité. Et ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte. Si donc l'ami existe en acte dans sa bonté, mais est limité dans l'ordre de l'être, nous pouvons dire que sa personne appelle, dans son être, l'existence d'un Être premier, Acte pur, dont elle dépend actuellement dans l'être et qui est source de toute bonté: le Bien souverain, le Créateur”<sup>16</sup>.

Même s'il n'y a pas de preuve tangible pour résoudre le problème de l'existence d'un Être premier, il y a une certaine certitude intellectuelle due à la découverte du principe de la finalité au niveau métaphysique, à savoir que ce qui est en puissance est relatif à ce qui est en acte; cela signifie que, s'il existe des êtres – les hommes – capables d'exercer sur nous une attraction, en les découvrant comme des biens-fin, mais qu'ils sont limités, il existe aussi un Être qui est la cause d'être de toutes les personnes humaines, un Être qui est l'Intelligence et l'Amour souverains et en qui nous pouvons trouver la réponse à nos désirs concernant le bonheur.

Nous comprenons alors que nous sommes relatifs à Lui, dans notre être, dans notre intelligence et dans notre amour et que nous ne pouvons le toucher que par la contemplation philosophique, la *θεωγία*, connaissance qui dépasse l'analyse et qui est un pur regard sur cette Réalité: „Pour contempler cet être premier, mon intelligence s'aide toujours de l'amour de mon ami; l'amour de l'ami est uni à l'intelligence dans cette contemplation pour mieux saisir la qualité de la connaissance que Dieu a de moi et de l'ami, la qualité unique de son amour pour nous. Cela je peux le saisir plus objectivement dans mon ami qu'en moi. Et à partir de là il y a une nouvelle connaissance de mon ami et un nouveau regard sur toute l'analyse que j'ai faite de l'être, puisque tout provient de cet Être premier. Cet Être premier est la source de tout ce qui est. Quand je regarde ces êtres dans la lumière de l'Être premier, j'ai donc une nouvelle connaissance que j'appelle un regard de sagesse”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid*, 117.

<sup>17</sup> M.-D. Philippe, Métaphysique et sagesse, *Aletheia*, n. 18, *La Philosophie*, décembre 2000, 14–15.

### 3. La contemplation, finalité ultime de la personne humaine

#### 3.1. La capacité de l'émerveillement

„La capacité de contempler est en vue de la contemplation (...); on ne se livre pas à la contemplation pour posséder la capacité de contempler... mais pour contempler”<sup>18</sup>.

Le point de départ de la contemplation philosophique est l'étonnement, l'admiration, la capacité de l'émerveillement face à la réalité qui attire le regard par sa beauté. Il est important de bien saisir que l'homme est en état d'admiration *uniquement* face à la beauté, beauté qui est d'une certaine manière subjective car chaque individu trouve beau ce qu'il aime, ce avec quoi il se trouve en harmonie; et si la beauté est source d'admiration, en suivant une logique saine, nous comprenons aisément que la contemplation a quelque chose de la beauté sans pourtant s'identifier avec elle.

La capacité de l'émerveillement est propre à l'homme et elle est en vue de la connaissance; en effet l'homme aime connaître et ce n'est pas toujours en vue d'un but précis, comme les examens ou la gloire qu'il peut en tirer de ses semblables; la plupart du temps l'homme cherche à connaître tout simplement parce qu'il aime connaître et surtout parce qu'il ne veut pas vivre dans l'ignorance. Ainsi, l'admiration est un état qui procède de l'ignorance, suscitant en nous le désir de la science; elle éveille en nous „une soif d'échapper à cette privation de connaissance, en recherchant le «pourquoi» de ce qui nous est apparu comme «admirable»”<sup>19</sup>. Ceux qui se servent le plus de la capacité d'admiration et qui entrent plus facilement dans une certaine contemplation, ce sont les enfants; avec leur intelligence native, ils trouvent beau tout ce qu'ils voient car ils n'ont pas encore l'intelligence saturée par des raisonnements sophistiqués, ni surchargée par des a priori. Cela nous laisse comprendre que l'admiration suppose un état de pureté, d'enfance, de pauvreté intellectuelle, de simplicité.

L'admiration, dans ce qu'elle a de plus ultime, de plus profond, est la capacité de l'homme à se poser des questions concernant la réalité, prise à part ou dans sa totalité, afin d'essayer de comprendre le sens des choses, le *pourquoi* et le *qu'est-ce* invisible que l'évidence, le tangible cache à nos yeux à travers la matière. Pourquoi, si tous les hommes possèdent cette soif de connaître, la plupart se contentent-ils de la connaissance des choses immédiates, souvent futiles et liées uniquement au bien-être? C'est si spécifique dans notre société!

Souvent il s'agit de la commodité ou de l'incapacité intellectuelle due à l'absence d'une éducation solide, mais aussi à l'absence de la perspicacité de l'intellect spéculatif. Ceux qui sont plus doués du côté pratique et qui ont du mal avec la spéculation, renoncent souvent à une recherche soutenue de la connaissance pour elle-même, en se fixant davantage sur la connaissance pratique, en vue d'acquérir une sagesse pratique; ceux qui sont plus inclinés vers l'aspect spéculatif et beaucoup moins vers l'aspect pratique, sont préoccupés par la recherche scientifique ou philosophique. Malgré cette distinction qui existe dans la réalité, chaque personne cherche le bonheur, cherche à connaître ou

<sup>18</sup> Aristote, *Métaphysique*, Paris: J. Vrin 1933, ©, 8, 1050 a 12–14.

<sup>19</sup> M.-D. Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Paris: Éditions Universitaires 1991, 158.

entre dans l'admiration sans se poser trop de questions; et pourtant, peu nombreux sont ceux qui touchent la contemplation philosophique de „Dieu”, qu'ils soient pratiques ou spéculatifs!

### 3.2 *La contemplation philosophique*

„Il est normal de considérer le bonheur humain à la fois comme le fruit de l'exercice de nos vertus éthiques et comme le fruit de la vertu de sagesse. Le premier est celui qui termine et finalise la vie humaine éthique, pratique, le second celui qui termine et finalise la vie dite contemplative: c'est un bonheur supra-humain et éminemment humain. Entre ces deux bonheurs, il y a un certain ordre: seul le bonheur de la contemplation est parfait. Il est le bonheur au sens plénier, premier selon l'ordre de nature. Seul ce bonheur peut finaliser d'une manière absolue tout ce qui est le plus profond dans l'homme, son *vous*. C'est pourquoi seul il relève de la vertu par excellence, la sagesse”<sup>20</sup>.

La contemplation est „l'acte qui réalise parfaitement toutes les exigences de la contemplation intellectuelle (...) La nature de l'acte de contemplation peut être précisée d'une manière objective – il s'agit alors de déterminer ce qu'il contemple, atteint, regarde –, ou d'une façon subjective – en précisant l'activité et l'attitude du contemplatif”<sup>21</sup>. Nous allons regarder ici l'aspect subjectif de la contemplation, sans nous préoccuper de l'objet de la contemplation qui tient de la dimension métaphysique.

Souvent nous nous imaginons que la contemplation équivaut à ne rien faire ou bien à perdre du temps avec des choses d'infime importance. Au contraire, la contemplation est l'activité intellectuelle la plus sublime où l'intelligence, saisie par l'objet de la contemplation, regarde et assimile, autant qu'elle le peut, la réalité qu'elle contemple. L'activité contemplative a six caractères à travers lesquels nous est manifestée sa grandeur: l'excellence, la continuité, le plaisir, l'indépendance, elle est aimée pour elle-même et se réalise dans le repos<sup>22</sup>. Nous allons essayer examiner chacun des caractères, pas nécessairement dans l'ordre que j'ai donné tout à l'heure, afin de mieux comprendre pourquoi la contemplation est l'activité par excellence de la vie spirituelle. Puisque la contemplation donne au philosophe l'indépendance, cette indépendance se manifeste à l'égard de la vie sociale, civique, en lui permettant de mener une vie solitaire analogue à celle de la divinité: „L'homme qui déploie son activité selon l'esprit et qui cultive cette faculté semble doué des meilleures dispositions et particulièrement aimé des Dieux. Si ceux-ci se préoccupent en quelque mesure des affaires des hommes, comme il semble, il est vraisemblable qu'ils se complaisent à ce qu'il y a dans l'homme de meilleur et ce qui présente avec eux plus d'affinité; or ce ne peut être que l'esprit. Vraisemblablement aussi les Dieux récompensent les hommes qui chérissent et honorent particulièrement cette faculté, attendu qu'ils voient en eux des gens préoccupés de l'objet de leur propre amour et d'une conduite, non seulement convenable, mais tout à leur honneur. Toutes les conditions requises se trouvent au plus haut point réuni dans la personne du sage. Il est donc particulièrement

<sup>20</sup> *Ibid.*, 67–68.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 223.

chéri des Dieux; d'où il suit qu'il est aussi heureux; cela étant, c'est le sage qui doit être l'homme le plus heureux"<sup>23</sup>.

Si le sage est l'homme le plus heureux, il doit être aussi le plus préservé de la souffrance car il sait poser ses choix toujours en vue de la fin; de plus, il passe la plus grande partie de son temps dans cette activité contemplative. Pourtant, nous ne pouvons pas parler, au sens strict, d'une vie contemplative – puisque nous ne pouvons pas nous abandonner exclusivement à la contemplation; dans ce cas la vie serait très courte et la *θεωρία* aussi – mais d'une activité contemplative<sup>24</sup>. Il semble bien que l'idéal de la vie ne soit pas une vie contemplative mais une vie active où s'entrecroisent la contemplation et l'action – et cela, en éthique, se retrouve dans l'expérience de la *φιλία* dans le cas où les amis vont jusqu'au bout de leur amitié dans la recherche de la vérité, en trouvant le sens et le fondement de leur existence et de leur amitié. Qui dit idéal dit idée en soi; pourtant, Aristote ne parle pas d'une idée en soi, comme Platon ou comme nous, mais d'une réalité concrète qui est la vie propre de l'intelligence et laquelle, avec le concours de l'activité des vertus morales, demande d'être vécue car le bonheur en dépend. Il est important de bien saisir que, pour Aristote, la contemplation ne peut pas être séparée de l'action comme, le pensait Platon pour l'Idée en soi – Idée qui est séparée des êtres qui participent d'elle – car, „on ne saurait concevoir qu'un homme puisse être heureux, même à titre second, grâce à la pratique des vertus morales, sans la contemplation. Un tel homme pourrait peut-être faire le bonheur d'un autre, comme le médecin fait la santé d'un autre, il ne se rendrait pas lui-même heureux"<sup>25</sup>.

L'activité contemplative est continue grâce à l'habitus de la sagesse qui, non seulement dispose l'intelligence à être toujours en puissance à la contemplation de la réalité – car le propre de l'intelligence est l'assimilation intentionnelle des substances et l'identification à elles par la pensée<sup>26</sup> – mais aussi met l'intelligence en acte chaque fois que la réalité vient en contact avec elle et l'intelligence la possède. Nous pouvons parler ainsi des aspects subjectif et objectif de la continuité de l'activité contemplative. Elle implique le plaisir car nous contemplons ce que nous aimons, mais il faut bien comprendre qu'il ne s'agit sûrement pas d'un plaisir charnel mais bien d'un plaisir spirituel analogue à celui que l'activité vertueuse nous procure; nous pouvons dire que la *θεωρία* est une activité délectable et désirée pour elle-même; elle est excellente, parfaite si „l'intellect d'où elle procède est parfait, et l'intellect est parfait s'il possède sa vertu propre – la philosophie – et s'unit à son objet le plus haut – Dieu"<sup>27</sup>.

Cependant, pourquoi, si nous parlons de la contemplation comme d'une activité affirmons-nous qu'elle se réalise dans le repos? C'est parce que, à la fois, il s'agit d'un certain repos du corps mais aussi d'un certain repos de l'intelligence; l'intelligence qui contemple est en même temps active et passive; active puisqu'elle assimile intentionnel-

<sup>23</sup> Aristote, *Éthique de Nicomaque*, 9, 1179 a 22–32.

<sup>24</sup> R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France 1958, 107.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>26</sup> Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 20–25.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 116.

lement l'objet de la contemplation et passive parce qu'elle subit l'attraction exercée par l'objet de la contemplation. Il n'y a pas de contemplation sans objet, même dans le cas de la „contemplation purement intentionnelle” où nous regardons les concepts et les idées; même si les concepts et les idées (je fais la distinction entre concept et idée au sens où je comprends par idée une suite, plus ou moins nette, des concepts) n'ont pas d'être ontologique, elles peuvent être objet de ma contemplation si je les mets en référence avec les réalités qu'elles désignent, mais comprenons bien qu'il ne s'agit pas du tout d'une contemplation proprement dite; celle-là est liée directement à la réalité dont elle dépend<sup>28</sup>.

Nous avons pu constater jusqu'ici que la contemplation est directement liée à la personne, alors que l'amour d'amitié finalise davantage la nature humaine; certes, il y a unité entre la nature et la personne, mais nous avons vu que le lien amical dans son exercice s'arrête au moment même de la mort alors que nous ne pouvons pas dire la même chose au sujet de la contemplation; la mort de l'ami ne met pas fin à la contemplation. Au contraire, la mort de l'ami peut être une brèche pour entrer dans la contemplation de „Dieu” – contemplation que nous ne pouvons avoir que par bref moments – le cas où nous ne l'avons pas fait à travers l'exercice de notre amitié.

En découvrant l'existence de l'Être premier nous découvrons aussi notre dépendance radicale, ontologique à Lui, ainsi que notre autonomie à l'égard des autres, et la seule attitude que nous pouvons avoir envers Lui c'est l'acte d'adoration. La contemplation étant une vertu acquise, elle ne peut pas exister en dehors d'un certain milieu impliquant la solitude et sans l'adoration. L'activité contemplative n'est pourtant pas réservée qu'à certains – même si peu nombreuses sont les personnes qui touchent vraiment la contemplation – car l'attitude religieuse est proprement humaine; nous pouvons vérifier l'exactitude de ces propos lors des dangers quand, même les païens ou les athées font référence à une force supérieure capable de les protéger. Nous comprenons ainsi que „la négation «philosophique» de l'existence de Dieu et, par conséquent, de la dimension religieuse de l'homme est très récente (...). Le nier, c'est refuser a priori de regarder l'homme tel qu'il est”<sup>29</sup>. Une fois que cette nouvelle découverte faite, nous pouvons facilement comprendre que notre intelligence et notre volonté dans sa capacité d'aimer, ne peuvent se reposer véritablement qu'en „Dieu”<sup>30</sup>. Et lorsque le philosophe vit cette attraction, il est tout à fait ouvert à recevoir davantage, au-delà de ce qu'il peut saisir par la contemplation philosophique, la Révélation.

### **3.3 Adoration, abandon et contemplation de l'Être premier**

Nous avons vu jusqu'ici la contemplation plutôt pour elle-même, dans son caractère subjectif. Nous allons essayer voir plus loin la contemplation comme moyen d'union entre l'homme, dans tout son être, et l'objet propre de la contemplation, Dieu, ainsi que l'ouverture de la philosophie à la théologie révélée.

<sup>28</sup> M.-D. Philippe, *Retour à la source*, 462.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>30</sup> M.-D. Goutierre, *L'homme face à sa mort*, 122.



L'activité contemplative, nous l'avons déjà dit, c'est l'activité la plus parfaite de notre intelligence et se réalise dans un certain repos. Ce repos n'est pas seulement celui de l'intelligence qui se laisse attirer par l'objet de la contemplation, mais aussi celui d'une volonté aimante et du corps. Nous avons dit que la solitude est nécessaire, mais seule, elle ne nous donne pas la contemplation. Pour qu'elle puisse exister il faut le concours des quatre aspects suivants: *la solitude* comme milieu propice à l'ouverture de l'intelligence au réel, *l'intelligence* qui se laisse prendre par le réel, *la volonté* qui aime ce que l'intelligence a saisi et *le corps* qui suit la partie spirituelle en y répondant par le repos nécessaire pour la stabilité de l'activité contemplative.

Le corps a plusieurs façons de se reposer, mais seul le repos qui se réalise dans l'amour d'amitié et la contemplation peut le faire participer au bonheur de la personne humaine; le repos par le sommeil reste une disposition et un appui, s'il est équilibré, pour le repos spirituel.

„Le propre du vivant est de se reposer, et plus le vivant est spirituel, plus il a besoin de repos. La recherche de la vérité ne peut pas se faire dans une lutte constante. Elle réclame le repos (...): un repos dans la fin...”<sup>31</sup>.

La place du corps dans la contemplation est très importante car, sans le corps, l'intelligence et la volonté ne peuvent pas s'exercer. Au contraire, si le corps est malade, fragile ou faible, l'intelligence peut s'exercer plus facilement que la volonté car elle est moins liée à celui-ci que la volonté; en effet, l'affectivité pour se dire a besoin du corps alors que ce n'est pas le cas de l'intelligence. L'intelligence peut demeurer en elle-même par les concepts ou dans la contemplation de la réalité, chose que l'affectivité ne peut pas faire, dans le sens où nous venons de le préciser. Le corps a sa manière propre de répondre à la contemplation de l'Être premier; il le fait par l'adoration et le silence – c'est-à-dire, l'absence d'une autre activité que l'activité contemplative.

Quant à l'objet propre de la contemplation nous avons dit qu'il s'agit de l'Être premier. Cet Être premier nous le découvrons dans la métaphysique comme étant la Pensée de la pensée, la Personne première et subsistant par soi, l'Acte pur, l'être dans ce qu'il est de plus être.

„La conception philosophique de «Dieu» obtenue par la démonstration métaphysique coïncide avec la conception chrétienne de Dieu comme l'Être Suprême. L'Être subsistant est le plus élevé parmi tous les êtres, car toute autre chose n'est qu'une instance secondaire de l'être. Comme Acte pur au sens existentiel, l'Être subsistant contient toutes les perfections au plus haut degré étant ainsi „ce qui peut être de plus élevé que tout ce qui peut être pensé”. Étant donné que tout être (...) est donné librement par Lui, Il exerce le contrôle suprême sur toutes les autres choses. Par conséquent, les humains vivent et se meuvent en Lui et prennent leur être de Lui. N'ayant aucune limite ni de la part de la matière, ni de la part de l'essence, l'Être premier coïncide dans cet aspect avec l'esprit infini qui est l'objet de l'adoration dans la tradition chrétienne. Il est unique de manière

<sup>31</sup> M.-D. Philippe, *Retour à la source*, 394.

absolue. (...) Il est identique au Dieu unique de la Révélation chrétienne, dans la mesure où il est Être: «Je suis qui Je suis»<sup>32</sup>.

Nous avons parlé précédemment de l'adoration. L'adoration tient de l'attitude religieuse qui est une des dimensions de la personne humaine; cela a déjà été dit dans le sous chapitre antérieur, mais essayons d'aller un peu plus loin pour comprendre comment l'homme entre en contact avec l'Être premier qu'il contemple uniquement par brefs moments.

Si l'homme tient de l'Être premier la vie, le mouvement et l'être, en le découvrant comme Principe, il devient conscient de sa dépendance radicale à son égard. En découvrant cette dépendance il ne peut que l'adorer, adoration qui implique l'abandon total à Celui qui le maintient chaque instant de sa vie, abandon qui est une réponse libre et dans l'amour. L'adoration c'est cet acte volontaire à travers lequel la personne humaine reconnaît sa dépendance de tout moment dans l'ordre de l'être à l'égard de Dieu.

„Elle engage d'une manière radicale toute la personne humaine, intelligence et volonté, âme et corps, puisque cette «reconnaissance» n'est pas seulement intellectuelle, mais relève de l'amour (...); on ne peut reconnaître une dépendance radicale que dans l'amour: en dehors de l'amour, toute dépendance est vécue comme une aliénation, une limite. L'adoration, en nous faisant reconnaître dans l'amour notre dépendance à l'égard de l'Être premier (...), nous libère. Elle nous fait vivre de cette unique dépendance, qui nous libère de toutes les fausses dépendances, de tous les esclavages, de toutes les tyrannies»<sup>33</sup>.

Adorer c'est vivre notre rien en rapport avec le Tout dans l'abandon le plus total; nous ne sommes rien sans l'Être premier. Nous Lui devons tout et reconnaître cela n'est rien d'autre que Lui donner la réponse conforme à son acte d'amour envers nous. L'adoration nous donne un nouveau regard sur la morale et surtout sur l'expérience de l'amour d'amitié; nous découvrons ainsi que l'ami dépend à son tour de Dieu qui l'a aimé bien avant nous et qui le maintient dans son existence. Nous devenons conscient du fait que c'est grâce à l'amour de Dieu que notre amitié existe. Elle nous fait découvrir que nous sommes les bénéficiaires de plusieurs dons: l'intelligence capable de chercher et de découvrir la vérité, le don de l'amitié que nous sommes appelés à vivre et le corps à travers lequel nous exerçons nos facultés spirituelles et transmettons la vie.

Par l'abandon nous entrons dans cet état de petitesse, de confiance, de pauvreté, en confiant de manière consciente et libre notre vie à Dieu. L'adoration nous permet d'avoir une autre attitude face à la mort de l'ami; même si nous n'avons aucune connaissance sur le sort de l'ami, nous le confions jusque dans sa mort à Celui dont il tient son être.

Nous sommes appelés à vivre la contemplation philosophique à travers l'adoration et l'abandon. Elle implique la pauvreté de se savoir rien face à l'Être premier dont l'homme dépend. Malgré cette pauvreté, par l'adoration nous pouvons „découvrir et vivre de Dieu, Père de notre intelligence et de notre amour. Toute notre vie, même notre vie végétative et notre vie sensible, est la vie d'une personne dont l'intelligence est ordon-

<sup>32</sup> J. Owens, *Metafizică creștină elementară*, 522–523.

<sup>33</sup> M.-D. Goutierre, *L'homme face à sa mort*, 119–120.

née radicalement à connaître Dieu et dont la volonté est ordonnée radicalement à aimer Dieu<sup>34</sup>.

Précisons seulement que la contemplation philosophique et la contemplation chrétienne, même si elles ont en commun l'adoration et l'abandon à Dieu ainsi que l'objet de la contemplation, n'ont pas du tout la même approche. Si à travers la contemplation chrétienne nous adorons et contemplons le Dieu qui s'est révélé à nous et qui est notre Père par la filiation réalisée dans le sang du Christ, à travers la contemplation philosophique nous adorons et contemplons celui que nous avons découvert par notre intelligence dans notre recherche de sagesse.

Le désir ultime du philosophe en découvrant qu'il tient son être de Dieu et qu'il est fait pour Dieu „est que Dieu se révèle et se donne à lui: la philosophie qui devient sagesse contemplative, dans sa fine pointe, ne nous place-t-elle pas ainsi au seuil de la Révélation? Non que celle-ci soit nécessaire, philosophiquement parlant! Non qu'elle soit démontrable par le philosophe! La Révélation vient d'en haut et relève de la libre initiative de Dieu qui prédestine l'homme à vivre de sa propre vie, en enfant de Dieu. Mais si le vœu le plus profond de notre esprit est de connaître et d'aimer Dieu, alors, si Dieu nous révèle lui-même qui il est, rien ne peut être pour notre esprit source d'une joie plus grande. Il y a donc là un point de contact très fort entre la sagesse philosophique, découverte par l'intelligence humaine dans sa recherche de la vérité, et la Révélation surnaturelle, donnée gratuitement par Dieu<sup>35</sup>.

#### 4. Conclusions

A la fin de cette brève analyse nous allons reprendre les points essentiels afin de faire une synthèse pour qu'il soit plus facile de retenir la substance de notre propos.

L'amour d'amitié et la contemplation philosophique – la *φιλία* et la *θεωρία* d'Aristote – sont les deux finalités de la personne humaine vers lesquelles tout homme aspire, même s'il ne parviendra jamais à toutes les deux ou au moins à l'une d'entre elles à cause des exigences. L'une comme l'autre supposent l'exercice de l'activité vertueuse, c'est pourquoi leur existence se rencontre si rarement dans notre société ainsi qu'à travers l'histoire du monde; pourtant, il n'existe pas d'expérience plus qualitative que celles-ci. Si l'amour d'amitié est un achèvement plutôt pour la nature humaine, car le corps a sa place au sein de cette expérience, la contemplation philosophique est éminemment personnelle, car elle s'exerce davantage à travers la partie supérieure de l'être humain, à savoir son esprit. Le cas où les amis cherchent ensemble la sagesse et, par là, arrivent à découvrir l'existence de l'Être premier, entrant ainsi dans la contemplation, par l'adoration, leur amitié se noue encore plus profondément et, malgré la brisure causée par la mort, il reste l'espérance de se retrouver quelque part, dans l'au-delà.

L'expérience de l'amour d'amitié reste l'expérience d'amour par excellence car c'est à travers elle que l'homme peut toucher des valeurs proprement humaines comme la

<sup>34</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>35</sup> *Ibid.*

liberté, la justice, le bien vivre, la joie dans ce qu'elle a de plus subtil, de plus spirituel, la communion avec un autre, la confiance, la finalité, etc. Elle rend la personne humaine à la fois forte et vulnérable, libre et responsable, autonome et liée par le don de soi à l'ami, vertueuse mais sous le „regard” de la prudence. Même si la mort reste l'obstacle infranchissable pour l'exercice de l'amitié, l'amour, avec l'aide de la contemplation, peut aller au-delà de la mort par la fidélité et le mémoire, par l'espérance malgré le manque de l'expérience lucide, malgré l'absence de la connaissance de cet aspect de la vie. Celui qui aime ne peut pas accepter l'idée du néant après la mort; même si l'intelligence humaine n'est pas capable de dire quoi que ce soit sur la mort et sur le sort des hommes après leur trépas, celui qui aime sait, au plus profond de son cœur, qu'il doit exister quelque chose après cette brisure. Pourquoi cet entêtement des philosophes sinon à cause de la *φιλία* et la *θεωρία* lesquelles, étant des activités si nobles, ne peuvent se terminer brutalement dans la mort?

L'activité contemplative a comme point de départ l'émerveillement devant la réalité; cet émerveillement est la voie d'accès de l'homme dans sa quête du sens des choses. Sans l'admiration l'homme ne peut pas avancer dans la connaissance, qu'elle soit pratique ou spéculative, puisqu'il ne se pose pas de questions et se contente du peu qu'il sait et, souvent, en s'imaginant qu'il sait suffisamment pour toute sa vie. L'activité contemplative est l'une des expériences les plus communes de la vie humaine, mais pour la découvrir comme la finalité propre de la personne, elle doit devenir consciente, elle doit être choisie librement et aimée pour elle-même.

L'homme a peur de la solitude, du silence; pour lui, cela signifie la mort, le vide ou le malheur. Personne n'aime rester seul, abandonné à lui-même; c'est pourquoi ce qui caractérise les humains est la vie politique, la vie communautaire. Et pourtant, celui qui choisit la contemplation le fait parce qu'il a découvert une présence à l'intérieur de ce silence, de ce vide apparent, de cette solitude qui exige l'éloignement des autres. Il existe plusieurs types de contemplations mais celle à laquelle nous conduit l'expérience de l'amour d'amitié c'est la contemplation proprement philosophique, contemplation de l'Être premier, le seul capable de remplir notre pensée et notre soif d'aimer.

C'est justement ce point précis qui m'a poussé faire une recherche écrite plus approfondie afin d'essayer de mieux comprendre ce qu'est la contemplation. Parmi les amitiés que j'ai, quelques unes sont très qualitatives et pourtant, j'ai été conduit à me poser la question de l'existence d'un Être premier; ce n'est pas la mort qui m'a mis face à cette découverte puisque, en tant que chrétien, je vis de l'espérance de la résurrection de la chair et donc, j'ai du mal à être suffisamment vulnérable face à la brisure de l'exercice de l'amitié avec ceux d'entre mes amis qui sont morts. Ce qui m'a déterminé d'aller au devant de cette découverte, c'est l'impuissance de mon amour de combler l'absolu de la soif d'aimer ainsi que l'impuissance de l'amour de mes amis de combler l'absolu de ma soif d'être aimé. Critiquer cette impuissance signifierait ne pas comprendre que l'homme, malgré le fait qu'il porte en lui cette soif de l'absolu, cette ouverture vers l'absolu, demeure pourtant un être limité. D'une part c'est cette opposition entre la limite et l'absolu qui exige de notre intelligence l'ouverture vers un être transcendant que les tra-

ditions religieuses appellent „Dieu” et d’autre part c’est la recherche de la vérité poussée jusqu’à la quête de sagesse. Intelligence et volonté dans une même recherche du bonheur, en le trouvant chacune par sa voie propre, dans une coopération mutuelle.

## SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

**Prof. Ernst Christoph SUTTNER**, profesor emeritus la Institutul pentru Teologia și Istoria Răsăritului Creștin al Universității din Viena. Profesor asociat al universităților din Moscova, St. Petersburg și Cluj. Membru corespondent al Academiei de științe din Austria. Specialist în istoria și teologia Bisericilor ortodoxe europene.

Publicații:

*Die Ostkirchen. Ihre Tradition, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio*, Würzburg 2000

*Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit* (= Das östliche Christentum 48), Würzburg 1999

*Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion* (= Das östliche Christentum 46), Würzburg 1997

*Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg 1996

Contact: ernst.suttner@univie.ac.at

**Dr. Andreea MĂRZA**, licențiată în limbi clasice la Facultatea de Litere din Cluj, doctor în istorie, asist. Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, departamentul Blaj, unde predă limbi clasice.

A publicat *Enea Silvio Piccolomini și Cruciada Târzie*, Cluj 2009.

Contact: dejka78@yahoo.com

**Eraldo CACCHIONE, S.J.**, licențiat în drept; studii de teologie sistematică la Jesuit School of Theology din Berkeley, California. Iezuit din 1998, preot din 2008, actualmente predă religie și se ocupă de activități de formare religioasă și spirituală la Istituto Massimo din Roma. Este membru al echipei de formare a International Jesuit Educational Leadership Project pentru Europa de Est.

Pe tema teologiei educației a publicat recent următoarele articole:

God himself educates: Carlo Maria Martini's theology of education in an ecumenical comparison, *Mysterion*, 2, 2009, 49–73;

The Catholic Theology of Orestes A. Brownson in The Context of 19th-Century America, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, 3, 2009, 41–73.

Orestes A. Brownson's Educational Theory in The Context of 19th-Century America, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, 4, 2009, 40–67.

Contact: cacchione.e@gesuiti.it

**Prof. Alfred DARMANIN**, preot iezuit și psiholog, specialist în psihologie organizațională și managerilă. Predă psihologie la Universitatea din Malta, unde a fost șef al catedrei de psihologie timp de șase ani. Este licențiat în matematică, filozofie, psihologie și teologie. A susținut în diferite țări o serie de cursuri de leadership. Este autor a patru cărți în acest domeniu, între care *Developing Leadership Skills*.

Contact: alfred.darmanin@um.edu.mt

## SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

**Alexis DIMCEV**, absolvent al Facultății de Teologie Greco-Catolică, departamentul Blaj, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”. Este masterand anul II în „Comunicare și doctrină socială a Bisericii” la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București.

Contact: dimalexis@yahoo.com

**Cristian BIRU**, absolvent al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj, specializarea Teologie Pastorală, actualmente masternand la Institutul Catolic din Toulouse, Facultatea de Teologie.

A mai publicat *L'amour d'amitié – analyse philosophique*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, 2, 2008.

Contact: antonie.80@laposte.net

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/  
ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN**

CBC: Catehismul Bisericii Catolice

DV: Conciliul ecumenic Vatican II, *Dei Verbum*

GS: Conciliul ecumenic Vatican II, *Gaudium et spes*

IMBOR: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

LG: Conciliul ecumenic Vatican II, *Lumen Gentium*

Mansi: J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 volume, Florentia/Venetia 1759–1827

Ostkirchliche Studien: Ostkirchliche Studien, Würzburg

România liberă: România liberă, București

Studia UBB Theologia Catholica: Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” Theologia Catholica, Cluj-Napoca