

**DIALOG TEOLOGIC**  
**Revista Institutului Teologic Romano-Catolic**  
**Iași**  
**Anul VIII, Nr. 15, 2005**

**ADEVĂR ȘI MORALITATE**  
**ÎN**  
**SPAȚIUL PUBLIC**



**Sapientia**  
**Iași 2005**

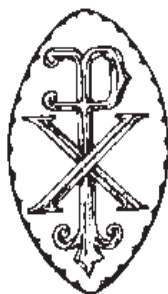
**Președinte: Episcop Petru Gherghel**

**Redactor coordonator: pr. Wilhelm Dancă**

**Mons. Vladimir Petercă, pr. Eduard Ferent, pr. Alois Bulai,  
Mons. Anton Despinescu, pr. Lucian Farcaș, pr. Emil Dumea**

**Secretar: pr. Ștefan Lupu**

*Revista apare de două ori pe an*



ISSN 1453 - 8075

Redacția și administrația  
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC  
Str. Văscăuțeanu, nr. 6,  
RO - 700462 - IAȘI  
Tel.: 0040 232 225228; Fax: 0040 232 211476  
e-mail: slupu@itrc.tuiasi.ro

## CUPRINS

### EDITORIAL

Wilhelm DANCĂ,

*Ce facem cu adevărul în spațiul public?* . . . . . 15

Toți oamenii caută să afle adevărul. Însă, în spațiul public, adevărul a ajuns o noțiune relativă și poate fi interpretat după bunul plac al fiecăruia, fie spre avantajul unora, fie spre dezavantajul altora. Într-o lume în care, printre altele, se dorește o etică fără adevăr, o metafizică fără fundamente, un creștinism fără Cristos, o sinceritate fără adevăr, o sfințenie fără Dumnezeu, o politică fără principii, oamenii caută totuși adevărul. Deși mulți oameni rătăcesc în nisipurile mișcătoare ale scepticismului mulțumindu-se cu adevăruri parțiale și provizorii, sunt și dintre aceia care, în dorința lor de a aprofunda în mod adecvat și autentic adevărul, ajută societatea să fie deschisă pentru filozofie și filozofare și susțin Biserica în misiunea ei de a fi în serviciul adevărului. Revenirea la *recta ratio*, la raționalitatea normală, dialogală, deschisă spre ceilalți și spre Altul este posibilă și acest lucru au încercat să-l evidențieze și participanții la Congresul Internațional „Adevăr și moralitate în spațiul public”.

### COMUNICĂRI

I.P.S. Dr. Ioan ROBU,

*Biserica Catolică în Europa, astăzi* . . . . . 22

Ce este cu adevărat Noua Europă și ce valori creștine mai adăpostește ea? Ce avantaje și ce dezavantaje prezintă o Europă care dă senzația că omul se poate descurca și fără Dumnezeu? În Europa de azi se constată un dezechilibru între posibilitățile tehnice și forța morală: forța morală nu a crescut împreună cu dezvoltarea științifică, ci dimpotrivă. Dacă este necesar ca din Noua Europă să nu lipsească respectul față de demnitatea umană și respectul față de ceea ce pentru celălalt este sacru, la fel de necesar este ca în cadrul Europei Unite să se dezvolte un dialog profund și clar cu celelalte religii, dialog care să reflecte și să arate tuturor adevărata natură a Bisericii.

I.P.S. Dr. Daniel CIOBOTEA,

*Biserica Ortodoxă în Europa, astăzi* . . . . . 38

România, aderând la Uniunea Europeană, va fi cea mai mare țară cu majoritate ortodoxă membră a Uniunii Europene. Creștinii ortodocși privesc spre Uniunea Europeană fie plini de incertitudine, fie plini de speranță. Dincolo de aceste împărțiri de opinii, Bisericile creștine din România, împreună cu religia iudaică, și-au exprimat acordul și susținerea lor pentru intrarea României în Uniunea Europeană. Se dorește această intrare în speranța că, pe lângă ceea ce va primi, România va contribui la îmbogățirea patrimoniului spiritual și cultural european. Lucrarea de construcție a Europei unite se înfățișează ca o nouă șansă și provocare pentru a exprima fidelitatea față de evanghelie, iar în această exprimare Bisericile trebuie să fie împreună, trebuie să fie unite.

P.S. Petru GHERGHEL,

*Omul de lângă noi, omul între bine și rău* . . . . . 44

Omul este capabil să realizeze adevărate minuni ale vieții și ale istoriei, dar și multe dezastre. Cine este omul: înger sau demon? Ce rol are omul în societate și care este menirea lui?

Omul poartă în sufletul său, în toată ființa sa, chipul lui Dumnezeu, devenind astfel capodopera și coroana creației. Referitor la natura omului, episcopul Petru Gherghel recurge la afirmațiile părinților Bisericii: Irineu de Lyon, Leon cel Mare și Toma de Aquino. Moralitatea actelor umane depinde de obiectul ales, de scopul urmărit, precum și de împrejurările acțiunii sale. Valoarea omului zilelor noastre stă în conștiința sa morală. Biserica trebuie să-și ofere toată bogăția de valori și învățăminte pentru desăvârșirea omului de lângă noi.

Wilhelm DANCĂ,

*Morala comunicării adevărului. Dialogul dintre filozofie, teologie și știință . . .* 53

Lumea în care trăim suferă de o inerție morală ce resimte influența a cel puțin trei crize importante: drama umanismului ateu, contestarea universalității și imutabilității normelor morale și separarea științei de metafizică. În această lume este necesar dialogul între filozofi, teologi și oameni de știință, un dialog în urma căruia fiecare să rămână ceea ce a fost chemat să fie: știința – știință, religia – religie. Globalizarea, noile descoperiri științifice, neutralitatea științei, pericolul agnosticizmului și relativismul sunt doar unele dintre motivațiile ce susțin necesitatea unui astfel de dialog. Dar comunicarea adevărului trebuie să țină cont de exigențele fundamentale ale fiecărei persoane umane. În sensul acesta, studiul pledează pentru noi metode de comunicare a adevărului și urgența de a recupera dialogul dintre filozofie, teologie și știință.

Edward McLEAN,

*Adevăr și moralitate. Adevărul este cheia integrității. . . . .* 66

Potrivit părintelui McLean, suntem toți, în felul nostru propriu, căutători ai adevărului. Există multe căi către adevăr. Știința, filozofia și teologia ne conduc departe în căutarea celui „Adevăr” care pătrunde în inimi și schimbă viețile tuturor. Cuvintele „Maestrului” nu trebuie înțelese, ci trebuie ascultate. Adevărul de bază pentru lumea noastră astăzi este că suntem toți copiii Unicului Dumnezeu. Faptul că aparținem toți aceleiași familii este cheia către Moralitate, Integritate și Bună Conduită în familia lui Dumnezeu.

Yuriy PIDLISNYI,

*Adevăr, valoare și proliferarea drepturilor . . . . .* 69

Francisc Fukuyama a spus că drepturile izvorăsc direct din înțelegerea a ceea ce este omul. Nașterea proliferării drepturilor a transformat procesul politic și noțiunea de viață politică. Se pare că nu mai există spațiu rezervat pentru distincția dintre bine și rău, corect și greșit. Făcând binele și răul, corectul și greșitul, fiind egali în drepturi, îi fac pe cei care practică binele și răul corecți în mod egal. Pentru identitatea omului nu contează numai istoria, ci și căutarea a ceea ce este adevărat, autentic și bine. Dacă societatea legalizează toate tipurile de comportamente și practici, precum și toate stilurile de viață, atunci este abolită distincția dintre bine și rău și se introduce în mod automat singurul bine posibil: voința proprie a societății. Astăzi, pentru mulți, problema adevărului este doar o problemă de gust.

Osman BILEN,

*Etica ecologică și relația sa cu adevărul . . . . .* 82

Dorința de a trăi într-o lume mai sănătoasă și mai pacificată este o parte din această conștiință crescândă asupra problemelor ecologice cu care ne confruntăm astăzi. Conceptul de adevăr trebuie să îndeplinească cerințele alegerilor morale pe care le facem în ceea ce

privește mediul înconjurător. Mediul înconjurător uman înseamnă atât lumea naturală, cât și cea socială în care trăim. În Coran găsim că natura este singurul spațiu în care trăim, dar și teatrul activităților noastre morale. Natura este creată pentru a primi rezultatele bune ale activităților morale ale omului și pentru a ajuta omul în eforturile sale pentru perfecționarea morală.

Abelardo LOBATO,

*Antropologie și acțiune politică. Preambul etic la politica justă* . . . . . 96

Poate exista o politică „adeverată” care să slujească binelui omului și societății în afara eticii? Sau, altfel spus, se poate vorbi despre o politică lipsită de etică? Prezenta comunicare încearcă să sublinieze raportul care trebuie să existe între etică și politică: ele nu trebuie confundate, dar nici nu trebuie separate complet, ci trebuie privite ca distincte și complementare. Pe această linie de gândire, începută de Aristotel și continuată și de Toma de Aquino, trebuie să se situeze gândirea și acțiunea politică a zilelor noastre. Este necesar ca fiecare persoană, în acțiunile sale politico-etice, să evidențieze primatul eticii în activitatea politică. Omul, fiind personală și subiectul și obiectul politicii, trebuie să-și găsească orizontul în care, plasându-se, să se salveze de la moarte: căci după moartea lui Dumnezeu a fost declarată și moartea omului. Pentru a se salva, ființa umană trebuie să se folosească de deplina sa libertate și de toate celelalte drepturi ale sale.

George McLEAN,

*Adevăr, bine și moralitate* . . . . . 108

În trecut, moralitatea a fost privită ca un set de interdicții. Pentru a urmări binele într-un mod real, este esențial să luăm lucrurile așa cum sunt ele. Adevărul este esența dreptății, iar dreptatea este contextul esențial al binelui, semnul păcii în viața socială. Potrivit lui Kant, legat de moralitate, este o adevărată realizare să începem să apreciem rolul și responsabilitatea omului, nu numai pentru interacțiunea sa cu realitatea, ci și pentru clădirea ei. Asemenea unei perechi de ochelari, valorile nu creează obiectul, ci ne direcționează atenția asupra unui anumit fel de bine. Potrivit lui Aristotel, pentru a da sens dimensiunii practice a vieții noastre, este necesar să identificăm binele sau valoarea către care ne direcționăm viața. Adevărul moral este judecata prin care un anumit act face persoana sau societatea bună, înțelegând aici împlinirea, într-un sens autentic, a individului sau a societății. Libertatea morală constă în abilitatea de a ne urma conștiința proprie.

Gabriela BLEBEA NICOLAE,

*O viață adevărată sau o propoziție adevărată* . . . . . 128

Această conferință, „dedicată celor care nu au trădat în timpul comunismului”, este un răspuns oferit celor ce se întrebă dacă spunerea adevărului este condiția necesară unei vieții adevărate. De asemenea, o altă serie de întrebări (și răspunsuri!) străbat conferința: cum se face că, deși nu spunem întotdeauna adevărul și numai adevărul, vrem să știm adevărul ca pe o libertate de a alege, chiar dacă alegerea presupune suferință, decepție; cum se face că, deși găsim deseori oportunitate morală să ascundem adevărul, îi discredităm pe cei care o fac. Răspunsul întrebărilor are la bază învățătura sfântului Augustin, și nu atât posibilitățile de analiză propuse de gândirea sistematizată, cum ar fi: deontologismul, contractualismul sau consecințialismul. Străbătând învățătura sfântului Augustin, ni se spune dacă putem sau nu minți pentru a ne salva viața proprie. Dar pentru a salva viața aproapelui? Întregul text este împotriva viciului trădării și pentru virtutea eroismului.

Zbigniew WENDLAND,

*Problema obiectivității valorilor într-o lume pluralistă și dialogală* . . . . . 137

Criza lumii din ziua de astăzi este, în esența sa, o criză a rațiunii. Decăderea rațiunii este tratată ca cel mai important simptom și, simultan, drept cauza prăbușirii întregii civilizații occidentale. A venit un timp în care trebuie să căutăm un alt tip de raționalitate, diferit de raționalitatea metafizică și de raționalitatea instrumentală, care ar putea să facă față mai bine la provocările actuale ale omenirii. Propunerea profesorului este de a cataloga acest nou tip de raționalitate cu termenul de *raționalitate dialogică*. Filozofii din ziua de astăzi ajung la concluzia comună că nu putem să atingem ceva precum este corespondența cu Absolutul sau cu realitatea așa cum este ea. Aceasta nu înseamnă că oamenii vor trăi sau ar trebui să trăiască fără nici un concept de obiectivitate sau, mai bine zis, fără valori fundamentate în mod obiectiv.

Anton CARPINSCHI,

*Cultura recunoașterii și orizonturile adevărului* . . . . . 145

După ce prezintă orizonturile adevărului și după ce arată nevoia de comprehensiune, conferința subliniază că drumul spre adevărul recunoașterii de sine și de celalalt presupune întâlnirea permanentă a credinței și a rațiunii. Aflăm că la baza configurării adevărilor comprehensive stă legătura profundă ce există între comprehensiune și recunoaștere. Partea a treia a conferinței se oprește asupra omului failibil, ipostazele umanului și adevărul comprehensiv, arătând că varietatea este cheia naturii umane, natură plastică și maleabilă. În cele din urmă, atenția ne este îndreptată spre o „cultură a recunoașterii”, subliniindu-se din nou importanța legăturii dintre adevăr și comprehensiune. Din toate acestea, cultura recunoașterii pare ca o sinteză culturală a unei umanități maturizate.

Valerius M. CIUCĂ / Paul TIBULEAC,

*De unde ar trebui să preia dreptul definiția vieții umane: din religie, morală ori din filozofia științei?* . . . . . 160

Datorită apariției unor noi fenomene, datorită faptului că inimaginabilul de altădată a devenit posibil, se impune astăzi definirea juridică a vieții umane. Dar cine este cel mai îndreptățit să dea această definiție: preotul, filozoful, juristul sau omul de știință? Altfel spus: religia, morală sau filozofia științei vor da adevărata definiție a vieții umane? Întreaga conferință sugerează pe un ton optimist-realist necesitatea colaborării tuturor, întrucât răspunsul le revine în egală măsură și împreună: trebuie să existe o colaborare rodnică între preot, filozof, jurist și om de știință. Prin conlucrarea acestora, viața umană va trebui să-și primească adevărata definiție.

Lucian FARCAȘ,

*Evaziunea morală. Omul între etică și factologie* . . . . . 166

În acest studiu se intenționează analiza etică a unor situații de abandonare a idealului etic privind adevărul în viața publică concretă. Într-o primă parte, cu un caracter pronunțat teoretic, este analizată condiția omului chemat să trăiască împreună cu semenii săi. Calitatea vieții comunitare este dată de fidelitatea oamenilor față de adevăr, care devine astfel fundamentul comuniunii dintre oameni. În continuare se acordă atenție pericolului ce amenință mărturisirea adevărului în viața socială, situația cea mai gravă fiind discreditarea apropiatului și, prin aceasta, periclitarea vieții comune. Înțelegerea și împărtășirea

adevărului trebuie să țină cont de exigențele biblice privind adevărul. Acestea au în vedere atât adevărul în sine cât și importanța mărturisirii lui pentru binele persoanei și al comunității. Mai departe se analizează ce nu este și ce este minciuna, iar aceasta din urmă este denunțată ca o formă gravă de distrugere a unei culturi ce trebuie să promoveze o existență umană autentică. A doua parte a studiului, de natură mai practică, urmărește situațiile delicate în care se poate afla omul nevoit să recurgă la minciuna din necesitate. Nu sunt uitate condițiile în care mecanisme socio-politice practică o adevărată asuprire a adevărului și prin aceasta o distrugere sistematică a omului și societății. Se amintește de importanța adevărului în formele actuale de publicitate și propagandă, accentuând binele, dar și răul, pe care acestea îl pot face. În cele din urmă sunt arătate situațiile speciale în care trebuie protejat secretul profesional precum și persoanele care îl dețin.

Isidor CHINEZ,

*Tentația neîntreruptă a minciunii și foamea de adevăr* . . . . . 181

Orice valoare morală își are fundamentul în adevăr, pentru că binele este manifestarea adevărului. Problema adevărului și minciunii a fost considerată de mare importanță în viața omului din toate timpurile. Omul se măsoară cu adevărul. Prima minciună este simularea adevărului de către el însuși. Omul este tentat de minciună și acceptă tentația negării adevărului său ontologic. Întrucât este înzestrat cu libertate, omul este auto-posedare, încredințat sieși și dispunând de sine însuși, dar nu și-a dăruit singur această auto-posedare, ci o datorează altuia. Dumnezeu pune în relație propria libertate infinită cu libertatea finită a omului. Cu prezumția sa păcătoasă de a voi să fie ca Dumnezeu, omul a negat adevărul ființei sale. Pentru omul modern, persoana sa a devenit punctul de referință al realului. Minciuna cunoaște astăzi o dimensiune colectivă și publică, ce se amplifică datorită comunicațiilor sociale.

Alois BIȘOC,

*Misiunea Bisericii în lumea contemporană* . . . . . 194

Pentru o bună implicare a Bisericii în viața lumii contemporane, este necesar ca Biserica să cunoască această lume și să țină cont în pastorația sa de pluralismul socio-cultural. Un fenomen foarte complex ce caracterizează lumea contemporană este secularizarea, fenomen ambivalent ce influențează în mod global creștinismul. Nu puțini sunt cei care, datorită procesului de secularizare, au ajuns să pună primatul omului în termeni de contrapunere și de alternativă la primatul lui Dumnezeu. Într-un context în care problema de fond rămâne raportul între primatul omului și admiterea existenței lui Dumnezeu, Biserica trebuie să fie în continuare cea care îi arată omului care este planul lui Dumnezeu cu dânsul, care este scopul vieții sale, care este rolul său în lume. Chiar dacă lumea postmodernă se consideră uneori și postcreștină, Biserica rămâne în continuare capabilă să-i dea omului răspunsurile cele mai adecvate.

**MASĂ ROTUNDĂ I**

*Omul între adevărul credinței și adevărul rațiunii* . . . . . 209

Având ca temă „Omul între adevărul credinței și adevărul rațiunii”, discuțiile s-au concentrat pentru început asupra „elitei”: putem schița un portret al elitei, al unui om care să aibă adevărul ca fundament și tezaurul moral ca lumină? Continuând discuția pe această idee, s-a pus și următoarea problemă: un lider, o personalitate cât de mult trebuie să fie dispuse să se deschidă? Trebuie să fie deschise la orice și pentru oricine sau li se cere prea mult în

ziua de azi? O altă mare temă a discuțiilor a fost raportul care trebuie să existe între elite și instituții. Raportul persoană – instituție este important, întrucât, fără instituții, fără structuri, o elită, o personalitate pot să dispară. Dar, în același timp, trebuie ținut cont și de faptul că nu toate elitele preferă umbra instituțiilor și, totodată, nu toate instituțiile promovează elite.

## **MASĂ ROTUNDĂ II**

*Omul între legea politică și legea morală* . . . . . 224

Direcția în care s-a dorit această dezbateră a fost trasată de părintele Dancă prin următoarele întrebări de bază: Cum pot să dialogheze societatea civilă și Biserica, statul (legea politică) și Biserica (legea revelată)? Ce înseamnă dialogul cu alții, cu noi înșine, cu Dumnezeu? Care sunt condițiile dialogului dintre sfera publică și sfera privată? Discuțiile s-au axat spre perspectiva auto-conservării, spre sarcina filozofilor, asupra a ceea ce înseamnă a-l înțelege pe celălalt, asupra faptului că omul din ziua de astăzi a pierdut simțul moral al binelui și al răului, asupra dialogului dintre Biserica și societatea civilă pe linia adevărului, asupra felului elegant în care trebuie dialogat între persoane sau instituții. O idee interesantă este sublinierea celor trei condiții obligatorii: de spațiu, de timp și deschidere spre celălalt, care sunt necesare pentru ca întâlnirea dintre cei ce dialoghează să poată avea loc.

**FILE DE ARHIVĂ** . . . . . 241

**RECENZII** . . . . . 257



## SUMMARY

### EDITORIAL

Wilhelm DANĂ,

*How do we deal with the truth in the public life?* . . . . . 15

Every man is searching to find out the truth. But in the public life the truth has turned into a relative conception and can be interpreted in every way one wishes, whether is for the advantage of some or for the disadvantage of others. In a world in which, among other things, it is pursued to have an ethics without truth, a metaphysics without fundamentals, a Christianity without Christ, a sincerity without truth, a holiness without God and a politics without principles, peoples are still searching for the truth. There are many people wondering between the quick-sands of scepticism finding satisfaction only in the partially and casually truths. But there are also those who, willing to authentically and adequately study the truth, are helping the society to open itself towards philosophy and to philosophize and also, are supporting the Church in its mission of being in the service of the Truth. The returning to the *recta ratio*, to the normal, dialogical, opened towards the others and the Other rationality is possible and the participants to the International Congress „Truth and morality in public life” have been trying to point out this fact.

### COMMUNICATIONS

H.E. Ioan ROBU,

*The Catholic Church and the New Europe* . . . . . 22

What is really the New Europe and what Christian values is still accommodating? What advantages and disadvantages presents a Europe who gives the feeling that the man is able to manage without God? In today's Europe a breakdown is revealed between the technical possibilities and moral strength: moral strength has not been developed along with the scientific development. If it is necessary that from the New Europe the respect of the human dignity and the respect of what is sacred for the other to be present, in the same way is necessary that in the united Europe to be developed a profound and clear dialogue with the other religions, dialogue that has to reflect and show to everyone the true nature of the Church.

H.E. Daniel CIOBOTEA,

*The Orthodox Church and the New Europe* . . . . . 38

Romania joining European Union will be the biggest country with the Orthodox majority member of the European Union. The Orthodox Christians are watching the European Union either full of fear, either full of hope. Beyond these shared opinions, the Christian Churches from Romania together with the Judaic religion have expressed their support for Romania's adhesion to the European Union. This adhesion is wanted with the hope that, next to what she will to receive, Romania will contribute to the enrichment of the spiritual and cultural European patrimony. The development work of the united Europe is seen as a new chance and challenge to express the fidelity to the Gospel, and in this way the Churches have to be together, have to be united.

H.E. Petru GHERGHEL,

*Man between good and evil. The man next to us* . . . . . 44

The man is capable to make real miracles of life and of history, but also a lot of disasters. What is man: an angel or devil? What is the role of man in the society and what is his

purpose? The man carries in his soul, in his all being God's image, becoming in this way the masterpiece and the crown of all creation. Regarding the nature of man, Bishop Petru Gherghel is referring to the affirmation of the Fathers of Church: Irineu from Lyon, Leon the Great and Thomas Aquinas. The morality of the human acts depends of the chosen object, of the followed purpose and in the circumstances of his action. The true value of the man of nowadays stays in his moral conscience. The Church must give all his riches of values and teachings for perfection of the man next to us.

Wilhelm DANCĂ,

*Morality of truth's saying.*

*The dialogue between philosophy, science and theology* . . . . . 53

The world where we live in suffers because of moral inertness which has at its basis at least the following crisis: the tragedy of atheist humanism, the dispute on universality and stability of moral laws and the separation between science and metaphysics. This world has to develop a dialogue between philosophers, theologians, science mans, and thanks to this dialogue every domain remains what is called to be: science – science, religion – religion. Globalization, the new scientific discoveries, the neutrality of science, the dangers of agnosticism and relativism are only some of the motivations which sustain the necessity of such dialogue. Communicating the truth is depending on the every human person's basic exigencies. In this sense the article sustains the need for new ways of communicating the truth and the urgency of recovering the dialogue between philosophy, theology and science.

Edward McLEAN,

*Truth: The Key to Integrity* . . . . . 66

According to father McLean we are all, in our own way, seekers of truth. There are many pathways to truth. Science, philosophy, theology take us only so far on the search for that *Truth* which touches the heart and changes the lives of everyone. The words of the Master are not to be understood, but to be listened. The basic truth for our world today is that we are all children of the One God. The fact that we belong to the same family is the key to Morality, Integrity and Right Conduct within the family of God.

Yuriy PIDLISNYY,

*Truth, Value and Proliferation of Rights* . . . . . 69

Francis Fukuyama said that rights spring directly from an understanding of what man is. The birth of proliferation of rights transformed political process and the notion of political life. It seems there is no more place reserved for the distinction between good and evil, right and wrong. Making good and evil, right and wrong equal in rights makes those who practice good and evil equally correct. Not only history accounts for man's identity, but also his search for truth, authentic and good. If society legalizes all lifestyles, behaviors and practices, it abolishes distinction between good and evil, automatically introduces the only possible good: its own will. Today, for many, the question of truth is nothing but a question of taste.

Osman BILEN,

*Environmental Ethics and its Relation to Truth* . . . . . 82

The desire to live in a more healthy and peaceful world is part of this growing consciousness of environmental problems we face today. The concept of truth must meet the demands

of moral choices we make regarding the environment. The human environment means both natural and social world we live in. In Koran we find that nature is the only place we live in, but its also a theater of moral life. Nature is created to receive the good results of moral activities of man and to aid man in its efforts to moral perfection.

Abelardo LOBATO,

*Anthropology and policy work. Ethical preamble of correct politic . . . . . 96*

Is it possible the existence of a „true” politics which serve the man’s good and the society outside the ethic? Or, otherwise, can we talk about a politic deprived by ethics? The present conference tries to underline the report which must exist between ethic and politic: they must not be confused, neither completed separated, but they must be seen as distinct and complementary. Over this line of thinking, started by Aristotle and continued by Thomas Aquinas, must be placed the thinking and the political action of our days. It is necessary that every person in his political-ethical action must spotlight the pre-eminence of the ethic in the political activity. The man, individual human and the subject and the object of politic, must find his horizon, in which he is placed, for saving him from death: because after the death of God has been declared also the death of man. For saving him self, the human being must use his absolute liberty and all his other rights.

George McLEAN,

*Truth, Goodness and Morality . . . . . 108*

In the past morality has been seen as a set of prohibitions. In order to pursue real goods in a real manner it is essential that we judge things as they are in themselves. Truth is the essence of justice and justice is the essential context of the good, the sign of peace in social life. According to Kant, with regard to morality, it is a breakthrough to begin to appreciate the role and the responsibility of the human not only for responding to reality, but for shaping it also. Like a pair of glasses values do not create the object, but focus attention upon certain goods rather upon others. According to Aristotle, in order to make sense of the practical dimension of our life, it is necessary to identify the good or the value toward which one directs one’s life. The moral truth is the reason regarding whether the act makes the person and society good, meaning to fulfill, in an authentic way, the individual or the society. Moral freedom consists in the ability to follow our own conscience.

Gabriela BLEBEA NICOLAE,

*A real life or a real sentence . . . . . 128*

The present conference does not undertake to contradict the conjunction (mediated by «and») between a true sentence and a true life. It only seeks to see to what extent a true life is absolutely dependent on veracity. In other words, this paper’s aim is to find out whether or not truth-telling (i.e., sincerity) is the condition for leading a true life (evidently, a true life actually refers to a good, morally valid life). This question may seem naive or simplistic but it actually stems from the dramatism surrounding the fact that communist experience imposed denunciation as a norm for practical action. If the denunciation means giving true information, could the telling of truth be morally acceptable even when the life of an innocent person is endangered? I am going to carry this question over into an analysis of St. Augustine’s *De mendacio*. By analyzing through this text the distinction between *betrayal* and *heroism*, I hope to make it clear how the telling of truth under the circumstances of the communist kind of regime might either land us in the sinful area of betrayal or under the sign of courage, in the space of virtue.

Zbigniew WENDLAND,  
*Problem of Objectivity of Values in a Pluralistic and Dialogical World* . . . . . 137

The crisis of the present-day world is in its very essence a crisis of reason. The fall of reason is treated as the most important symptom and, simultaneously, the cause of the downfall of the whole Western civilization. It has come a time when we must look for another kind of rationality than metaphysical rationality or instrumental rationality which could better correspond to existing challenges of mankind. The professor's proposal is to label this new kind rationality with the term *dialogical rationality*. Present-day philosophers arrive at the common conclusion that one will not succeed to reach something like the correspondence with the Absolute or with the reality like it is in itself. This does not mean that people will live, and should live, without any concept of objectivity, that is to say, without objectively grounded values.

Anton CARPINSCHI,  
*The culture of confession and the horizon of truth* . . . . . 145

After presenting truth's horizons and after demonstrating the need of comprehension, the conference underlines that the path towards the truth of self-recognition and recognition of another presupposes the permanent meeting of reason and faith. We find out that at the base of comprehensive truths' configuration stands the profound connection between comprehension and recognition. The third part of the conference remains over the fallible man, over the hypostasis of human and the comprehensive truth, showing that the variety is the key of human nature, a plastic and malleable. Eventually our attention is drawn upon a *culture of confession*, being underlined again the importance of the connection between truth and comprehension. Of all this the culture of confession appears as a cultural synthesis of a mature humanity.

Valerius M. CIUCĂ / Paul TIBULEAC,  
*From where should justice assume the definition of human life?*  
*From religion either morality, philosophy of science or?* . . . . . 160

Thanks to the apparition of new phenomena and thanks to the fact that the yesterday unimaginable has become possible the juridical definition of human life is now imposed. But who is the most adequate to offer this definition: the priest, the philosopher or the scientist? Or in other words: religion, morality or the philosophy of science will offer the real definition of human life? The entire conference suggests, on an optimistic-realistic tone, the necessity of everyone's collaboration since the answer falls on them in equal measure: there has to be a fruitful collaboration between the priest, philosopher, jurist and science man. Through their collaboration human life will have to receive its true definition.

Lucian FARCAȘ  
*The moral evasion. Man between ethics and factualism* . . . . . 166

In the first part of this study, with a marked theoretical character, it is analyzed the condition of man called to live together with his neighbors. The quality of common life is offered by people's fidelity given to truth, which, thus, becomes the foundation of communion between people. Further on, it is noticed the danger which threatens truth avowal in the social life, the gravest situation being the neighbor's discrediting and, through this, jeopardizing the common life. Understanding and avowing truth must cont of biblical exigencies concerning truth. This exigencies refer both to itself truth and to the importance of its

avowing, to person's and community good. Than it is analyzed what is not and what *is* lie and this is denounced like a grave form of destroying a culture which has to promote an authentic human pro-existence. The second part of the study, more practical, has in view the delicate situation in which the man can be forced at deceiving by necessity. There are not forgotten the conditions in which social-political mechanism practices an oppression of truth, and, trough this, a systematic destruction of man and of society. It is mentioned the importance of truth in publicity and in propaganda actual forms, emphasizing the good and the bad they could do. Finally, there are shown the special situations in which the professional secret and the persons who detain it must be protected.

Isidor CHINEZ,

*The never-ceasing temptation of lie and man's hunger for truth* . . . . . 181

Any moral value has its foundation in truth because good is the manifestation of good. The problem of truth and lie has been considered as having great importance in man's life of all times. Man is measured by truth. The first lie is the simulation of truth by man himself. Man is tempted by lie and accepts the temptation of denying his ontological truth. Since the man is endowed with freedom, he is self-possession, trusted to him and disposing of him, but he did not offered by him this self-possession, instead he owns it to another. God puts his own infinite freedom in relation with the finite freedom of man. With his sinful presumption of wanting to be like God man has denied the truth of his being. For the modern man, his person has become the trustful point of reality. Lie knows today a collective and public dimension which amplified thanks to the social communications.

Alois BIȘOC,

*The Church's mission in the contemporary world* . . . . . 194

In order to better involve in the life of nowadays world the Church must know this world and must take into account in its pastoral work of the social-cultural pluralism. A very complex phenomenon that characterizes the contemporary world is the secularization, an ambivalent phenomenon that has a global influence over Christianity. There aren't few those who, thanks to the secularization process have ended to oppose the human primacy as an alternative to the primacy of God. Within a context in which the main problem is the report between the man's primacy and admitting God's existence, the Church must remain the one who shows man the plan of God with humankind, the meaning of man's life and the purpose of its role in the world. Even if the post-modern world considers itself sometimes post-Christian, the Church remains capable to give man the most adequate answers.

**ROUND TABLE I**

*Man between the truth of faith and the truth of reason.* . . . . . 209

The discussions have focused, in the beginning, over the *elite*: can we adumbrate a portrait of the elite, of a man who has truth as base and moral treasure as light? Continuing the discussion on this idea, the following problem came up: how much is supposed a leader, a personality to open up? It has to be open to anything and to anyone or it is too much in the present day? Another theme of the discussions has been the report that has to exist between the elite and the institutions. The report person-institution is important since without institutions, without structures, the elite, a personality may disappear. But, in the same time, we must keep in mind that not all the elites prefer the shadow of the institutions and therewith not all the institutions promote elite.

**ROUND TABLE II**

<i>Man between the political and moral law</i> .....	224
--	-----

The direction of this debate has been set by father Dancă through the following questions: How are able to dialogize the civil society and the Church, the State (political law) and the Church (revealed law)? What does the dialogue with others, with us, with God mean? Which are the dialogue's conditions between the public and the private sphere? The discussions concentrated over the self-preservation perspective, over the task of philosophers, over the meaning of understanding the other, over the fact that nowadays man has lost the moral sense of good and evil, over the dialogue between the Church and the civil society on the line of truth, over the elegant way in which persons and institutions must dialogize. An interesting idea is the underlining of the three conditions: of space, of time and opening towards another, that are necessary for the meeting between those who are having a dialogue to have place.

<b>ARCHIVE FILES</b> .....	241
<b>RECENSIONES</b> .....	257

## EDITORIAL

### CE FACEM CU ADEVĂRUL ÎN SPAȚIUL PUBLIC?

Wilhelm DANCĂ

Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Toți oamenii caută să afle adevărul și sunt interesați de conduita morală a persoanelor cu responsabilități publice. Aici, în spațiul public, nu toți cei care spun adevărul vor binele altora, nu toți cei care neagă adevărul vor răul altora. Aruncatul cu privirea în curtea vecinului poate să urmărească obiective complet diferite de calitatea premiselor de la care se pornește. Dacă te afli cumva în România, poți să vezi cum adevărul a devenit un interes nelegitim, ceva care pune în pericol siguranța națională. Oricum, chiar și în condițiile unei societăți normale, cu tradiție în respectarea adevărului persoanei și administrarea binelui comun, interesul față de calitatea actorilor din spațiul public este greu de gestionat. În afară de moștenirile rămase de la un sistem ticăloșit, se pare că și atmosfera culturală din zilele noastre favorizează raporturi schizofrenice cu adevărul. Astfel, cum să te raportezi la adevăr când unele mode culturale propun o știință fără certitudine, o etică fără adevăr, o metafizică fără fundamente, un creștinism fără Cristos, o societate deschisă și niciodată perfectă, un viitor în care omul nu este și nu va fi niciodată stăpânul propriului destin? În cheie locală, s-ar putea adăuga: cum să înțelegi adevărul când se dorește sinceritate fără adevăr, sfințenie fără Dumnezeu, politică fără principii, un prezent și un viitor continuu, dar fără trecut?

Evident, acolo unde sensul absolut este absent, dar și dorit, omul devine o conștiință neliniștită, un cerșetor de sens, un *relativist*, creându-se condiții pentru saltul credinței în Dumnezeu. Acest context cultural explică într-un anumit fel revenirea în forță a religiosului și a sacrului, precum și deprecierea rolului rațiunii. Deoarece numai divinul este absolut, iar umanul este contingent, istoric, perfectibil, contestabil, unii au propus această sintagmă: *sunt creștin, deci relativist* sau *sunt relativist, deci creștin*<sup>1</sup>.

Această formulă ispititoare ascunde de fapt teama de rațiunea teoretică și simpatia exagerată față de rațiunea contingentei. Deși urmărește protejarea rațiunii de tentația încrederii absolute în sine prin asumarea unui fel de failibilism gnoseologic, rațiunea contingentei nu poate fi totuși un fundament potrivit pentru întrebarea cu privire la sensul vieții<sup>2</sup>. Supralicitarea

---

<sup>1</sup> D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Editore Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, vii.

<sup>2</sup> Cf. R. FISICHELLA, „Da credente in difesa della ragione”, în D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, 139-153.



rolului rațiunii în dimensiunea practică, existențială duce la neîncrederea în puterea ei de a susține un discurs despre temeuri metafizice.

Desigur, somnul rațiunii naște monștri, dar și criza rațiunii este periculoasă. Cert este că de la F. Nietzsche încoace, filozofia este marcată de un scepticism bolnav și nu mai acceptă discursul despre primele principii, legea morală naturală, realitatea ultimă religioasă, pe care îl cataloghează ca fiind lipsit de sens. Dar nici discursul despre adevăr nu mai este văzut cu ochi buni; în filozofia contemporană, adevărul are doar o dimensiune retorică și se referă strict la observarea unor proceduri statornicite prin consens.

Dar scepticismul nu a rămas doar în filozofie, ci a trecut și în Biserică. Trei generații de exegeți semnifică trei mari direcții de gândire în istoria Bisericii din secolul al XX-lea. La început au fost exegeții liberali care au văzut în Isus pe marele individualist ce eliberează religia de instituțiile culturale și au redus religia la etică pură, bazată pe responsabilitatea conștiinței individuale<sup>3</sup>. Fiind adversar al tuturor instituțiilor, nici Isus nu avea să creeze vreo Biserică. În perioada interbelică s-a dezvoltat o puternică nevoie de comunitate. Teologii protestanți, catolici și ortodocși (din exil) au dezvoltat în opoziție cu ideile liberale o exegeză culturală care nu a mai văzut în Isus pe criticul cultului public, ci a înțeles liturgia ca spațiu vital al Bibliei și a încercat să înțeleagă voința lui Isus plecând de la marele curent al Liturghiei trăite. După al Doilea Război Mondial, tendințele teologice s-au împărțit în variante noi ale individualismului liberal. În lumina acestor tendințe, Isus trebuia să proclame sfârșitul instituțiilor, să dezvolte mesajul escatologic, să sublinieze primatul profeției în detrimentul cultului. În consecință, ecleziologia devine un fel de dialectică între preoți și profeți, instituție și popor, pe care o vor prelua nu doar curentele teologice liberale, ci și cele marxiste.

Aceste modele de interpretare provin din modul de gândire, din mentalitatea epocilor respective, iar Biserica poate să învețe ceva din experiențele istorice ale omenirii. Însă, deoarece scepticismul este mereu prezent acolo unde apar noi interpretări, pentru a descoperi adevărul trebuie să facem distincție între ceea ce provine din ideologia modernă și ceea ce ține de chipul fundamental al Bisericii, prezent în Sfânta Scriptură și în învățătura tradiției<sup>4</sup>.

Soluția pentru a ieși din această fundătură culturală ne este sugerată de H. Urs von Balthasar care, preluându-l pe Goethe, spune: „în vremea de acum, nimeni nu trebuie să tacă sau să cedeze. Trebuie să vorbim și să

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Biserica. Chemare spre comunitate* (1991), (trad. I. P. Puiu, I. Mitrofan), Editura ARIDIA, Blaj 2005, 8-9.

<sup>4</sup> Cf. J. RATZINGER, *Biserica...*, 11.



ne urnim. Nu ca să o luăm înainte, ci ca să ne menținem la posturi. Dacă suntem printre majoritari sau printre minoritari, e totuna”<sup>5</sup>.

Cu referire la criza rațiunii, rămânerea la post înseamnă aprofundarea referinței noționale adecvate și autentice a termenului de adevăr. Pe urmele lui Aristotel și ale sfântului Toma de Aquino, prin acest termen se înțelege, înainte de toate, o calitate pe care discursul sau gândirea cuiva poate să o aibă sau să nu o aibă și din care sunt derivate toate celelalte semnificații: „*Dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividensis*”<sup>6</sup>. Prin urmare, adevărul logic are întâietate în raport cu celelalte semnificații dar, în cazul de față, întâietate nu înseamnă exclusivitate, ci doar punct de referință de la care se pleacă pentru a înțelege celelalte determinări.

Adevărul logic se definește prin formula „*adaequatio rei et intellectus*”. Adevărul logic care se realizează în judecată – a doua operație a minții – este o calitate a gândirii, este perfecțiunea naturală sau rectitudinea gândirii, este totuna cu cunoașterea în sine sau cunoașterea împlinită. Acest fel de a înțelege adevărul poate fi acceptat numai dacă cunoașterea este inserată într-un orizont metafizic, în care gândirea nu este autonomă sau activitate pură, ci ființa este rădăcina cunoașterii.

Sfântul Toma spune că chiar definiția de *adaequatio* exprimă această exigență, și anume că „*ratio veritatis fundatur in esse*”. Cu referire la structura ontologică a ființei finite care se vede în compoziția-distincția reală dintre *actus essendi* și *potentia essendi*, adevărul fiecărei gândiri „*fundatur in esse rei magis quam in quidditate*”, în care „*intellectus noster mensuratus [est] et non mensurans res quidam naturales*”<sup>7</sup>.

Termenii care se unesc în judecată sunt numiți în logică „subiect” și „predicat”. Predicatul, la rândul său, poate să fie verbal sau nominal; în primul caz avem de-a face cu atribuirea unui act la un subiect, care în ultimă analiză este actul de a fi, existența, iar judecata se numește din acest motiv „existențială”; în al doilea caz, însă, avem atribuirea unei calități sau caracteristici la un subiect, iar judecata care derivă de aici este numită „predicativă” sau „atributivă”. Din punct de vedere logic, judecățile existențiale preced și întemeiază judecățile atributive, pentru că nu se poate atribui nici o calitate la ceva despre existența căruia nu se știe nimic. Trebuie să precizăm, de asemenea, că judecata de existență ajunge la faptul

<sup>5</sup> H. Urs von BALTHASAR, „Spirit și foc. Un dialog cu Hans Urs von Balthasar de Michael Albus”, în *Hans Urs von Balthasar despre opera sa* (2000), (trad. W. Tauwinkl), Editura Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș 2005, 103.

<sup>6</sup> TOMA DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 3.

<sup>7</sup> TOMA DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2.

de a fi (*esse*) care determină și perfecționează, nu la ființa determinabilă și perfecționabilă; ea percepe faptul de a fi ca pe ceva infinit mai intens și mai bogat decât simplul fapt de a fi prezent, de a fi la îndemână, în care caz lucrul este perceput ca simplă prezență în lumea mea și nu ca realitate sau existență „absolută”<sup>8</sup>.

Pe drumul logicii aletheice (se exprimă în termeni indicativi) și epistemologice se ajunge la identificarea unui nucleu de adevăruri primordiale și de judecăți incontestabile, a unui sistem organic și genetic de judecăți spontane și necesare inteligenței umane ce constituie punctul de pornire al reflecțiilor științifice<sup>9</sup>. Într-adevăr, urmând această cale, se poate constata că și misterele supranaturale au aceleași caracteristici de logică aletheică și pragmatică (cer și permit decizii vitale) precum misterele naturale – lumea, eu-l, ceilalți, legea morală, Dumnezeu –, adică acele mistere care stau la baza vieții noastre pentru că sunt la baza cunoașterii noastre; în fapt, ele sunt părți constitutive din adevărurile inițiale ale simțului comun. Certitudinile simțului comun sunt date în mod natural inteligenței umane, sunt un patrimoniu comun, sunt universale în timp și în spațiu, sunt o constantă între variabilele de cultură și de condiție socială. În sensul acesta, Papa Ioan Paul al II-lea spunea că

se poate recunoaște, în ciuda schimbării timpurilor și a progreselor științei, un nucleu de cunoștințe filozofice care este prezent în mod constant în istoria gândirii. Să ne gândim, doar ca exemplu, la principiile non contradicției, finalității, cauzalității, ca și la concepția despre persoană ca subiect liber și inteligent și la capacitățile sale de a cunoaște pe Dumnezeu, adevărul, binele; în plus, să ne gândim la unele norme morale fundamentale care se dovedesc a fi împărtășite în mod obștesc. Acestea și alte teme arată că, în afara curentelor de gândire, există un ansamblu de cunoștințe în care se poate recunoaște un fel de patrimoniu spiritual al omenirii. Ca și cum ne-am găsi în fața unei *filozofii implicite*, datorită căreia fiecare în parte simte că posedă principiile acestea, chiar dacă într-o formă generică și nu reflexă<sup>10</sup>.

Adevărurile simțului comun, în calitate de adevăruri prime, nu pot fi demonstrate. Ele sunt evidente în mod nemijlocit și, totuși, pot fi cumva demonstrate apelând la metoda numită *elenchos* (în greacă), respingerea celui care intenționează să le nege. Celebrul *elenchos* constă în a arăta contradicția în care cade cel ce le neagă. Într-adevăr, dacă cineva neagă adevărurile prime se contrazice, pentru că, în momentul în care le neagă, le afirmă.

<sup>8</sup> V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, 73.

<sup>9</sup> Cf. F. CORALLUZZO, *Verità, interpretazione, dialogo. Studio sulla metafisica della conoscenza*, PUL, Roma 2005, 3-5.

<sup>10</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică privind raportul dintre credință și rațiune *Fides et ratio* (1998), (trad. W. Dancă), Editura Presa Bună, Iași 1999, nr. 4.

În ciuda atracției care emană din evidența primelor adevăruri, omul contemporan răătăcește în nisipurile mișcătoare ale scepticismului. Nu este locul potrivit pentru a analiza cauzele acestui fenomen care, în cele din urmă, este un act de voință unilateral, arbitrar. Dă de gândit situația omului de azi care, afișând o falsă modestie, „se mulțumește cu adevăruri parțiale și provizorii, fără a mai încerca să pună întrebări radicale referitoare la sensul și la ultimul temei al vieții umane, personale și sociale”<sup>11</sup>. Pe cale de consecință, scepticismul a trecut din ordinea teoretică în ordinea practică a vieții omului propunând și susținând relativismul moral.

Potrivit doctrinei tomiste, norma morală constă în „*dictamen*”-ul rațiunii drepte, adică a rațiunii informate de legea naturală și de legea divină. Din acest punct de vedere, sfântul Toma, ca și Socrate, a identificat viața rațională cu viața virtuoaasă. Rațiunea din cadrul concepției tomiste este chemată să se conformeze realității<sup>12</sup>, este o rațiune deschisă, o rațiune „întru ființă”, de aceea exprimă și ratifică nemijlocit aspirațiile esențiale ale naturii, căci ea însăși este natură, element al „formeii” umane, astfel încât există armonie sau identitate între ceea ce ea prescrie și ceea ce natura umană revendică. Finalitățile esențiale ale diferitelor activități naturale constituie pentru om determinările cele mai universale ale binelui propriu, pe care Toma nu-l deosebește de binele moral<sup>13</sup>. În sensul acesta, susține un acord între realitatea și eficacitatea lucrurilor și, tot la fel, între bunătața naturilor și validitatea exigențelor acestora. Ceea ce corespunde tendințelor profunde ale animalului rațional nu are nevoie de vreo altă justificare, pentru că raționalitatea îi este inerentă<sup>14</sup>.

Ordinea morală descrisă de Socrate, Aristotel și Toma de Aquino s-a întunecat din cauza schimbărilor introduse de curentele moderne – raționalismul, idealismul, pozitivismul etc. Potrivit lui MacIntyre,

cea mai izbitoare trăsătură a discursului moral contemporan este că, în mare parte, e folosit pentru a exprima dezacorduri; iar cea mai izbitoare trăsătură a disputelor prin care se exprimă aceste dezacorduri este caracterul lor interminabil (...) S-ar părea că în cultura noastră nu există nici o modalitate rațională de a asigura acordul moral<sup>15</sup>.

Într-adevăr, concepte ca virtute, lege morală, datorie, dreptate au cunoscut o evoluție semnificativă în timp, astfel încât vocabularul nostru moral de astăzi este un amalgam de concepte desprinse din mediul lor natural.

<sup>11</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et ratio*, nr. 5.

<sup>12</sup> TOMA DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9.

<sup>13</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>14</sup> Cf. J. de FINANCE, *Personne et valeur*, PUG, Roma 1992, 123-135.

<sup>15</sup> A. MACINTYRE, *Tratat de morală. După virtute* (1985), (trad. C. Pleșu), Editura Humanitas, București 1998, 34.

Nu mă opresc la cauzele acestei stări de lucruri, dar vreau să subliniez un aspect: în contextul societății contemporane, moralitatea a devenit o chestiune de reguli. Astfel, omul modern nu mai este guvernat de un *telos* exterior, ci doar de regulile pe care și le-a dat (stabilit) el însuși. Trecerea de la ordinea morală independentă de voința omului la raționalitatea practică imanentă a făcut ca să nu mai putem distinge ceea ce suntem (*hic et nunc*) și ceea ce ar trebui să fim. Moralitatea contemporană contopește actul cu potența, eliminând diferența dintre ele și face să triumfe eul emotivist, eul cosmopolit și dezrădăcinat, care se încarnează în câteva tipuri umane reprezentative: estetul, terapeutul și managerul – raporturile lor cu lumea sunt de natură instrumentală, adică ceilalți oameni nu sunt tratați ca scopuri în sine, ci drept simple mijloace. Forma socială născută de această moralitate emotivistă este societatea managerială, dominată de individualismul birocratic<sup>16</sup>.

În concluzie, reflecția teoretică, nu doar practică și existențială, asupra adevărului poate să-l conducă pe omul contemporan la descoperirea fundamentului dător de sens. În sensul acesta, se cer câteva condiții minime: societatea să fie deschisă pentru filozofie și filozofare<sup>17</sup>, Biserica să exercite cu mai mult curaj „diaconia adevărului” pentru a vesti lumii că „orice adevăr la care s-a ajuns este mereu doar o etapă către adevărul întreg ce se va manifesta în revelația ultimă a lui Dumnezeu”<sup>18</sup>, filozofia, „care are marea responsabilitate de a forma gândirea și cultura prin apelul peren la căutarea adevărului, trebuie să-și recupereze din plin vocația sa originală”<sup>19</sup>. Această reflecție nu trebuie să renunțe la ceea ce este bun în recentele teorii empiriste, raționaliste și idealiste etc., însă, pentru a putea ajunge la adevărul întreg este necesar să reazeze ființa deasupra cunoașterii și să trezească în om dorința de a căuta ceea ce este fundamental și de care depinde în totalitate existența sa: *Ipsum Esse Subsistens*.

Paginile care urmează cuprind în cea mai mare parte reflecțiile și discuțiile care au avut loc în timpul Congresului Internațional organizat la Iași de Institutul Teologic Romano-Catolic și Universitatea Catolică a Americii din Washington (S.U.A.) pe tema „Adevăr și Moralitate în spațiul public” în zilele de 1 și 2 iunie 2005. Filozofi, teologi și juriști din țară și din străinătate (SUA, China, Turcia, Ucraina, Polonia, Bulgaria, Canada și Elveția) au dezbătut diferite aspecte pe care le implică raportul dintre adevăr și

---

<sup>16</sup> Cf. A. CRĂIUȚU, „Alasdair MacIntyre sau noul catehism tomist”, în A. MACINTYRE, *Trațat de morală. După virtute*, 5-21.

<sup>17</sup> Cf. V. POSSENTI, *Cattolicesimo & modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995, 162-164.

<sup>18</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et ratio*, nr. 2.

<sup>19</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et ratio*, nr. 6.

moralitate căutând să răspundă la câteva întrebări ce-i preocupă astăzi pe actorii scenei publice din societatea românească: cât mai contează astăzi adevărul în spațiul public? cum ne raportăm la valorile tradiționale și moderne într-o societate postmodernă? ce înseamnă discernământul moral? care sunt condițiile de realizare a binelui individual și comun? cât de morale sunt legile corecte din punct de vedere politic?, și altele. Una din concluziile dezbaterilor merită să fie subliniată chiar de pe acum: trebuie să facem distincție clară, dar nu radicală, între ordinea teoretică și ordinea practică, între adevărurile ce corespund acestor două domenii de referință; pentru a asigura unitatea lor este necesară asumarea statutului rațiunii umane ca *recta ratio*, adică drept rațiune deschisă spre transcendență și capabilă să perceapă adevărul. Adoptarea acestor principii de înțelegere și discernământ poate fi sprijinită și de o educație în dimensiunea valorilor perene.

Participarea numeroasă și interactivă la lucrările acestui congres ne-a încredințat de un lucru, și anume că revenirea la *recta ratio*, la raționalitatea normală, dialogală, deschisă spre ceilalți și spre Altul este posibilă.

## COMUNICĂRI

### BISERICA CATOLICĂ ÎN EUROPA, ASTĂZI

I.P.S. dr. Ioan ROBU  
Arhiepiscop și mitropolit de București

Cu ocazia Sinodului Episcopilor din Europa, un cardinal relansa o întrebare: „Ce este cu adevărat Europa?” O întrebare la care aș mai adăuga altele: Cum se conturează cu adevărat noua Europă? Ce valori creștine mai supraviețuiesc în noua Europă? Cum înțelege Biserica să contribuie la acest proiect de viitor?

Aceste întrebări sunt motivate de faptul că Europa nu reprezintă doar un spațiu istorico-geografic, ci comunitatea națiunilor care au primit și dezvoltat moștenirea civilizației greco-romane, iudaice și creștine. Tradițiile naționale au transformat moștenirea clasică și credința creștină în cutume, tradiții și instituții. Evanghelistizarea continentului european a contribuit în mod decisiv la dezvoltarea unei culturi umaniste transnaționale, născută din întâlnirea dintre credința biblică și filozofia greacă, întemeiată pe primatul persoanei umane. La întrebarea „Ce este Europa?”, poetul Paul Valery răspundea prin trei cuvinte: „Atena, Roma, Ierusalim”. Atena a descoperit individul, Roma a creat cetățeanul, Ierusalimul a revelat persoana.

Accentuarea acestor rădăcini ale civilizației europene nu înseamnă în nici un caz să excluși contribuția celorlalte popoare la formarea ei, de exemplu, aceea a islamului. Nu se poate afirma însă despre cultura islamică faptul că face parte din memoria noastră istorică, la fel ca și tradiția iudeo-creștină.

De la început trebuie să spunem cu fermitate că edificarea noii Europe nu se va putea realiza dacă nu vom ști să oferim Europei unite, dincolo de dimensiunea politică, o spiritualitate puternică, o dimensiune profund etică și culturală.

Contribuția Papei Ioan Paul al II-lea în acest demers dificil este prețioasă și remarcabilă. În exortația apostolică *Ecclesia in Europa*<sup>1</sup>, la care vom face referință în cele ce urmează, găsim ecoul apelului lansat Europei la Santiago de Compostella: „Fii tu însuși. Redescoperă originile tale. Reînvie rădăcinile tale” (*EIE* 120).

Este un apel care ne invită să păstrăm identitatea, apartenența și memoria noastră istorică, chiar dacă timpul în care trăim – afirma Papa Ioan Paul al II-lea – „apare ca o epocă a rătăcirii” (*EIE* 7) și „cultura europeană

---

<sup>1</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Exortația apostolică sinodală *Ecclesia in Europa* (28 iunie 2003), Editura *Presa Bună*, Iași (în formă prescurtată: *EIE*).

dă impresia unei „apostazii tăcute” din partea omului care are tot ce-i trebuie și care trăiește ca și cum Dumnezeu nu ar exista”(EIE 9).

Dacă ar fi să facem o diagnosticare a situației în care ne aflăm, putem să începem prin a spune că astăzi în Europa trăim un moment cu mari pericole și mari oportunități pentru om și pentru omenire, un moment care este și de o mare responsabilitate pentru noi toți. De-a lungul secolului trecut, posibilitățile omului și capacitatea sa de a stăpâni materia au sporit în mod considerabil. Dar puterea lui de a dispune de lume a făcut și ca puterea lui de distrugere să ajungă la dimensiuni care uneori ne îngrozesc. În acest sens, gândul se îndreaptă aproape spontan către amenințarea terorismului, acest nou război fără granițe și fără fronturi. Mai puțin vizibile, dar tocmai de aceea nu mai puțin neliniștitoare, sunt posibilitățile de auto-manipulare pe care le-a dobândit omul. El sondează tainele ființei, a descifrat componentele ce alcătuiesc ființa umană, iar acum este în stare, să spunem așa, să „construiască” singur omul, care în acest fel nu mai vine în lume ca dar al Creatorului, ci ca produs al acțiunii noastre, produs ce poate fi chiar selecționat după exigențele stabilite de noi. În acest fel, asupra acestui Om nu mai strălucește splendoarea faptului că este imagine a lui Dumnezeu, ceea ce îi conferea demnitate și inviolabilitate, ci doar puterea capacității umane. Nu mai este altceva decât imaginea omului – a cărui om?

La aceasta se adaugă marile probleme planetare: inegalitatea în repar-tizarea bunurilor pământului, sărăcia crescândă, ba, mai mult, sărăcirea, exploatarea pământului și a resurselor sale, foametea, bolile ce amenință întreaga lume, conflictul dintre culturi. Toate acestea arată că sporirii capacităților noastre nu-i corespunde o egală dezvoltare a energiei noastre morale. Forța morală nu a crescut împreună cu dezvoltarea științei, ba, dimpotrivă, mai degrabă a scăzut, deoarece mentalitatea tehnică se apropie de morală în mod subiectiv, în timp ce noi avem nevoie tocmai de o morală publică, o morală care să știe să răspundă la amenințările ce apasă asupra existenței noastre a tuturor. Adevăratul și cel mai grav pericol al acestui moment constă tocmai în acest dezechilibru între posibilitățile tehnice și forța morală. Siguranța de care avem nevoie ca supoziție a libertății și demnității noastre nu poate veni în ultimă instanță din sistemele tehnice de control, poate apărea însă numai din forța morală a omului: acolo unde ea lipsește sau nu este suficientă, puterea pe care omul o are se va transforma tot mai mult într-o putere de distrugere.

Desigur, observăm că astăzi există un nou moralism ale cărui cuvinte-cheie sunt „dreptate”, „pace”, „conservare a mediului”, cuvinte ce amintesc valori morale esențiale de care avem cu adevărat nevoie. Însă acest moralism rămâne vag și alunecă astfel, aproape în mod inevitabil, în sfera politică și de partid. Impunându-se ca un moralism politic ce fascinează, de cele mai



multe ori ia o direcție greșită deoarece este lipsit de o senină raționalitate și pune utopia politică deasupra demnității individului, dovedind chiar că, în numele marilor obiective, poate ajunge să disprețuiască omul ca atare.

Această analiză rapidă a situației lumii ne face să reflectăm asupra situației de azi a creștinismului și, de aceea, și asupra fundamentelor Europei; acea Europă care cândva, putem spune, a fost continentul creștin, dar care a fost și punctul de plecare al acelei noi raționalități științifice ce ne-a oferit mari posibilități, dar și amenințări tot la fel de mari. Bineînțeles, creștinismul nu a pornit din Europa și, așadar, nu poate fi clasificat drept o religie europeană, religia ambientului cultural european. Însă în Europa a primit amprenta sa culturală și intelectuală cea mai eficientă din punct de vedere istoric și, de aceea, rămâne strâns legat de Europa într-un mod deosebit. Pe de altă parte, este adevărat că această Europă, încă din timpul Renașterii, și într-o formă deplină în perioada Iluminismului, a dezvoltat tocmai acea raționalitate științifică ce în epoca descoperirilor a dus nu doar la unitatea geografică a lumii, la întâlnirea continentelor și a culturilor, dar care acum, mult mai profund, datorită culturii tehnice, devenită posibilă datorită științei, pune cu adevărat o amprentă proprie în întreaga lume, ba, mai mult, într-un anume, fel o uniformizează. Și mergând pe urmele acestei forme de raționalitate, Europa a dezvoltat o cultură care, într-un mod necunoscut până acum de către omenire, îl exclude pe Dumnezeu din conștiința publică, fie negându-l cu totul, fie considerând existența lui imposibil de demonstrat, incertă, și deci aparținând alegerilor subiective, ceva care oricum nu este relevant pentru viața publică.

Această raționalitate pur funcțională, ca să spunem așa, a comportat o zguduire a conștiinței morale la fel de nouă pentru culturile existente până acum, deoarece susține că este rațional numai ceea ce se poate dovedi prin experimente. Întrucât morala aparține unei sfere cu totul diferită, drept categorie în sine, ea dispăre și trebuie să fie regăsită într-un alt mod, deoarece trebuie să admitem că, oricum, morala, într-un fel, este necesară. Într-o lume bazată doar pe calcul, tocmai calcularea consecințelor determină ce anume trebuie sau nu trebuie considerat moral. Și astfel, categoria de bine, așa cum a fost ea evidențiată în mod clar de către Kant, dispăre. Nimic în sine nu este bine sau rău, totul depinde de consecințele pe care o acțiune ne permite să le prevedem.

Putem să constatăm cu stupoare că aparenta științificitate ascunde un dogmatism intolerant: spiritul este produsul materiei; morala este produsul circumstanțelor și trebuie definită și practică după scopurile societății; tot ceea ce contribuie la favorizarea unei stări fericite este moral. Valorile care au constituit altădată Europa sunt lăsate uitării. Mai mult, apare o fractură cu toată tradiția morală a omenirii; nu mai sunt valori



independente de scopul progresului; în vederea posibilului, totul devine licit și chiar necesar, totul devine moral în noul sens al termenului. Chiar și omul poate deveni un instrument; nu contează individul, contează numai viitorul care devine teribila divinitate ce deliberează peste toți și peste toate.

### **1. În ce punct ne aflăm astăzi?**

Ne aflăm în fața unei întrebări: Cum evoluează lucrurile? În gravele evenimente ale timpului nostru există o identitate a Europei care să aibă un viitor și pentru care putem să ne angajăm cu toții? Nu sunt pregătit pentru a intra într-o discuție detaliată despre Constituția Europei. Aș vrea doar să indic pe scurt elementele morale de bază, care, după părerea mea, nu ar trebui să lipsească.

Un prim element esențial este „necon condiționarea” cu care demnitatea umană și drepturile omului trebuie prezentate ca valori ce preced orice jurisdicție statală. Drepturile fundamentale nu sunt create de legislator, nici conferite cetățenilor, ci, mai degrabă, există prin drept propriu, sunt mereu de respectat din partea legislatorului, sunt dintotdeauna date ca valori de ordin superior. Valoarea demnității umane, precedentă oricărei acțiuni politice și oricărei decizii politice, trimite la Creator: numai El poate stabili valorile pe care se fondează esența omului și care sunt inviolabile. Garanția adevărată și proprie libertății noastre și a măreției umane stă în faptul că există valori pe care nimeni nu le poate modifica; credința creștină vede în aceasta misterul Creatorului și a condiției ce a fost conferită omului: aceea de imagine a lui Dumnezeu.

Astăzi, aproape nimeni nu va nega în mod explicit precedența demnității umane și a drepturilor umane fundamentale cu privire la orice decizie politică; sunt încă prea apropiate recentele orori ale nazismului și ale doctrinei rasiste. Dar în domeniul concret al așa-numitului progres al medicinei sunt amenințări reale ale acestor valori: dacă ne gândim la clonare, la producerea și păstrarea embrionilor umani în vederea cercetării și donării de organe; sau dacă ne gândim la manipularea genetică, lenta desconsiderare a demnității umane, care aici este amenințată, nu poate fi negată. La acestea se adaugă într-un mod ascendent traficul de persoane, noile forme de sclavie, comerțul cu organele umane în vederea transplanturilor. Dintotdeauna se subliniază finalități bune pentru a justifica ceea ce nu este justificabil.

Un al doilea element care califică identitatea europeană este căsătoria și familia. Căsătoria monogamă, ca structură fundamentală a relației dintre bărbat și femeie și, în același timp, ca celulă în formarea comunității

statale, a fost clădită plecând de la credința biblică. Aceasta a dat Europei Occidentale, cât și celei Orientale chipul și umanitatea sa.

Europa nu ar mai fi Europa dacă această celulă fundamentală a edificiului ei social ar dispărea sau ar fi schimbată în esența ei. Cu toții știm cât de amenințate sunt căsătoria și familia: pe de o parte, se pierde valoarea indisolubilității căsătoriei, care se traduce în forme din ce în ce mai ușoare de divorț; pe de altă parte, se răspândește practica unei conviețuiri între bărbat și femeie fără forma juridică a căsătoriei.

Dimpotrivă, în mod paradoxal, homosexualii cer să fie conferită unirii lor o formă juridică, care să fie mai mult sau mai puțin egală cu căsătoria. În acest mod, se iese din complexul istoriei morale a umanității, care, în ciuda diversității formelor juridice exprimate, nu a pierdut niciodată din vedere că, în esența ei, căsătoria este comuniunea specială dintre un bărbat și o femeie, care se deschide către fii, și astfel, către familie.

Aici nu este vorba despre discriminare, ci de a răspunde la întrebarea ce este persoana umană ca bărbat și ca femeie și cărei uniri i se poate recunoaște forma juridică. Dacă, pe de o parte, unirea dintre bărbat și femeie se distanțează din ce în ce mai mult de forme juridice și dacă, pe de altă parte, unirea homosexuală este văzută din ce în ce mai mult ca fiind pe același plan cu căsătoria, ne aflăm în fața unei desfigurări a imaginii de om, ale cărei consecințe nu pot să fie decât grave.

Ultimul element este problema religioasă. Nu aș vrea să intru acum în discuțiile complexe din ultimii ani, ci să scot în evidență un aspect fundamental al tuturor culturilor: respectul față de ceea ce pentru celălalt este sacru, și în mod special respectul pentru sacru în sensul cel mai înalt, pentru Dumnezeu. În societatea în care respectul nu există, ceva esențial se pierde. În societatea noastră actuală, datorită lui Dumnezeu, este pedepsit cel care dezonorează credința Israelului, imaginea sa despre Dumnezeu, și marile sale figuri. Este pedepsit și oricine necinstește Coranul și convingerile Islamului. Dacă, în schimb, este vorba despre Cristos și despre ceea ce este sacru pentru creștini, iată că în acest caz libertatea de opinie devine binele suprem. Dacă se încearcă limitarea acestuia, ar echivala cu o amenințare sau, de-a dreptul, abolirea toleranței și a libertății, în general. Libertatea de opinie își găsește limita tocmai în aceasta: că nu poate distruge onoarea și demnitatea celuilalt, nu înseamnă libertatea de a minți sau de a șterge drepturile umane<sup>2</sup>.

Să aruncăm o privire mai atentă asupra acestei opoziții dintre cele două culturi ce au marcat Europa. În dezbaterea asupra preambulului la Constituția

---

<sup>2</sup> Cf. M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Ed. Mondadori, Milano, 2004, 67-70.

europăeană, această contrapozitie s-a evidențiat în două puncte controversate: chestiunea referinței la Dumnezeu în Constituție și cea a menționării rădăcinilor creștine ale Europei. Dat fiind faptul că în Articolul 52 din Constituție sunt garantate drepturile instituționale ale Bisericilor, se spune că putem sta liniștiți. Dar aceasta înseamnă că ele, în viața Europei, află loc în terenul compromisului politic, în timp ce, în cel al fundamentelor Europei, amprenta conținutului lor nu are nici un loc. Argumentele ce se aduc în dezbateră publică pentru acest categoric „nu” sunt superficiale, și este evident că, în loc să evidențieze adevărata motivație, o ascund. Afirmatia conform căreia menționarea rădăcinilor creștine ale Europei rănește sentimentele multor necreștini din Europa este prea puțin convingătoare, dat fiind faptul că este vorba despre un dat istoric pe care nimeni nu-l poate nega în mod serios. Natural, această trimitere istorică conține și o referință la prezent, din moment ce, prin menționarea rădăcinilor, sunt indicate izvoarele de ordin moral ce au rămas, adică un factor de identitate a acestei formațiuni care este Europa. Cine ar fi ofensat? Identitatea cui este amenințată? Musulmanii, care, în acest sens, adesea și cu ușurință sunt amestecați, nu se simt amenințați de fundamentele noastre morale creștine, ci de cinismul unei culturi secularizate, care-și neagă propriile fundamente. Și chiar și concetățenii noștri evrei nu se simt ofenși de referința la rădăcinile creștine ale Europei, întrucât aceste rădăcini provin de pe Muntele Sinai – poartă cu sine glasul ce s-a făcut auzit pe muntele lui Dumnezeu – și ne unesc în marile orientări fundamentale pe care Decalogul le-a oferit omenirii. Acest lucru este valabil și în ce privește referința la Dumnezeu: nu menționarea lui Dumnezeu este cea care îi ofensează pe membrii altor religii, ci, mai degrabă, tentativa de a făuri comunitatea umană absolut fără Dumnezeu.

Motivațiile acestui dublu „nu” sunt mai profunde decât dau de gândit argumentele aduse. Presupun ideea că numai cultura iluministă radicală, care a ajuns la deplina sa dezvoltare în zilele noastre, ar putea fi constitutivă pentru identitatea europeană. Așadar, alături de ea pot coexista diferite culturi religioase cu respectivele lor drepturi, cu condiția și în măsura în care respectă criteriile culturii iluministe și se subordonează acesteia.

Această cultură iluministă este definită în mod substanțial de drepturile la libertate; pornește de la libertate ca valoare fundamentală care este măsura a toate: libertatea alegerii religioase, care include neutralitatea religioasă a statului; libertatea de exprimare a propriei opinii, cu condiția ca aceasta să nu pună la îndoială tocmai acest canon; orânduirea democratică a statului, adică controlul parlamentar asupra organismelor statului; libera formare a partidelor; independența magistraturii; și, în fine, tutelarea drepturilor omului și interzicerea discriminării. În acest punct, canonul

este încă în curs de formare, dat fiind faptul că mai sunt încă drepturi ale omului contrastante, ca, de exemplu, în cazul contrastului dintre dorința de libertate a femeii și dreptul la viață al pruncului încă nenăscut. Conceptul de discriminare este lărgit tot mai mult, și astfel, interzicerea discriminării se poate transforma tot mai mult într-o limitare a libertății de opinie și a libertății religioase. Curând nu vom mai putea afirma că homosexualitatea, așa cum învață Biserica Catolică, constituie un obiect de dezordine în structurarea existenței umane. Iar faptul că Biserica este convinsă că nu are dreptul să acorde hirotonirea sacerdotală femeilor este considerat de unii până acum inconciliabil cu spiritul Constituției europene.

Este evident faptul că acest canon al culturii iluministe, departe de a fi definitiv, conține valori importante, de care noi, tocmai în calitate de creștini, nu vrem și nu putem să ne lipsim; dar este tot la fel de evident faptul că conceptul greșit definit sau deloc definit de libertate, care stă la baza acestei culturi, comportă în mod inevitabil contradicții; și este evident că tocmai ca urmare a modului în care este utilizat (o utilizare ce pare a fi radicală) comportă limitări ale libertății, pe care cu o generație în urmă nu puteam nici măcar să ni le imaginăm. O ideologie confuză a libertății duce la un dogmatism ce se revelează a fi tot mai ostil față de libertate.

Fără îndoială, ar trebui să revenim încă o dată asupra chestiunii contradicțiilor interne ale formei actuale a culturii iluministe. Dar, înainte de toate, ar trebui să încercăm definirea ei. Faptul că se mândrește cu o pretenție universală și se concepe drept completă în sine, deci nu are nevoie de vreo completare prin alți factori culturali, ține de natura sa, întrucât este cultura unei rațiuni care este în cele din urmă pe deplin conștientă de sine. Această nouă identitate, determinată în exclusivitate de cultura iluministă, comportă și faptul că Dumnezeu nu are nimic de a face cu viața publică și cu fundamentele unui stat.

Mă întreb dacă această cultură iluministă laică este cu adevărat cultura unei rațiuni comune a tuturor oamenilor, cultură descoperită în cele din urmă ca universală; cultura ce ar trebui să aibă acces peste tot, chiar pe un *humus* diferențiat din punct de vedere istoric și cultural. Și ne întrebăm și dacă este cu adevărat completă în sine, așa încât să nu aibă nevoie de nici o rădăcină din afara ei.

## **2. Semnificația și limitele actualei culturi raționaliste**

Acum trebuie să abordăm aceste ultime întrebări. La prima, adică la întrebarea dacă s-a ajuns la filozofia universal valabilă și, în cele din urmă, definită întru totul științifică, prin care s-ar exprima rațiunea comună a tuturor oamenilor, trebuie să răspundem că, fără îndoială, s-a ajuns la lucruri

importante, care pot pretinde o valabilitate generală: faptul că religia nu poate fi impusă de stat, ci că poate fi acceptată doar în libertate; respectarea drepturilor fundamentale ale omului egale pentru toți; separarea puterilor și controlul puterii. Nu putem considera însă că aceste valori fundamentale, recunoscute de noi ca general valabile, pot fi realizate la fel în orice context istoric. Nu există în toate societățile condițiile sociologice pentru o democrație bazată pe partide, așa cum este în Occident; la fel, deplina neutralitate religioasă a statului, în majoritatea contextelor istorice, trebuie considerată o iluzie.

Și, prin aceasta, ajungem la problemele ridicate de a doua întrebare. Dar să clarificăm mai întâi întrebarea dacă filozofii moderne iluministe, văzute în ansamblul lor, pot fi considerate ultimul cuvânt al rațiunii comune a tuturor oamenilor. Aceste filozofii sunt caracterizate de faptul că sunt pozitivist și, de aceea, anti-metafizice, cu atât mai mult cu cât, în cele din urmă, Dumnezeu nu poate avea nici un loc în ele. Ele sunt bazate pe o auto-limitare a rațiunii pozitive, care este adecvată în ambientul tehnic, dar care, acolo unde este generalizată, comportă, în schimb, o mutilare a omului. Din aceasta rezultă că omul nu mai admite nici o instanță morală în afara calculelor sale și, după cum am văzut, și conceptul de libertate, care, chiar dacă la prima vedere poate părea că se lărgește în mod nelimitat, în cele din urmă duce la autodistrugerea libertății.

Este adevărat că filozofii pozitivist conțin importante elemente de adevăr. Acestea sunt însă bazate pe o autolimitare a rațiunii, tipică pentru o determinată situație culturală – cea a Occidentului modern –, astfel neputând fi în nici un caz ultimul cuvânt al rațiunii. Deși par a fi pe deplin raționale, nu sunt vocea rațiunii înseși, ci sunt și ele legate cultural, adică legate de situația Occidentului de astăzi. De aceea, nu constituie deloc acea filozofie care într-o zi va trebui să fie valabilă în toată lumea. Dar, mai ales, trebuie să spunem că această filozofie iluministă și cultura ei sunt incomplete. Ea își taie în mod conștient rădăcinile istorice, privându-se de forțele originale din care a izvorât, acea memorie fundamentală a omenirii, ca să spunem așa, fără de care rațiunea își pierde orientarea.

De fapt, acum este valabil principiul conform căruia capacitatea omului este măsura acțiunii sale. Ceea ce știm să facem, putem face. Nu mai există un „știi să fac” separat de „pot să fac”, deoarece ar fi împotriva libertății, care este valoarea supremă în absolut. Dar omul știe să facă multe, și știe să facă tot mai multe; și dacă această capacitate de a face nu-și află măsura într-o normă morală, devine, așa cum putem vedea deja, putere de distrugere. Omul știe să cloneze oameni, și de aceea face acest lucru. Omul știe să-i folosească pe oameni ca „depozite” de organe pentru alți oameni, și de aceea face acest lucru; îl face pentru că aceasta pare a fi o exigență a libertății sale.

Omul știe să construiască bombe atomice, și de aceea le construiește, fiind dispus, în principiu, chiar să le folosească. Și terorismul, până la urmă, se bazează pe această modalitate de „auto-autorizare” a omului, și nu pe învățăturile Coranului.

Detășarea radicală a filozofiei iluministe de rădăcinile sale devine, în cele din urmă, o abandonare a omului. Omul, în fond, nu are nici o libertate, ne spun purtătorii de cuvânt ai științelor naturale, în deplină contradicție cu punctul de plecare al întregii chestiuni. El nu trebuie să creadă că este ceva diferit în comparație cu toate celelalte ființe vii, și de aceea ar trebui să fie tratat ca și ele, ne spun chiar purtătorii de cuvânt cei mai avansați ai unei filozofii net separate de rădăcinile memoriei istorice a omenirii.

Ne-am pus mai devreme două întrebări: dacă filozofia raționalistă (pozitivistă) este strict rațională și, prin urmare, universal valabilă, și dacă este completă. Își este suficientă sieși? Poate sau chiar trebuie să lege din nou rădăcinile sale istorice în domeniul trecutului, și deci în domeniul a ceea ce poate fi valabil doar în mod subiectiv? Trebuie să răspundem la ambele întrebări cu „nu”. Această filozofie nu exprimă rațiunea deplină a omului, ci doar o parte a acesteia, și datorită acestei schimbări radicale a rațiunii nu poate fi considerată rațională. De aceea, este și incompletă, și se poate vindeca numai restabilind din nou contactul cu rădăcinile sale. Un copac fără rădăcini se usucă...

Afirmând acestea, nu se neagă tot ceea ce această filozofie spune ca pozitiv și important, ci se afirmă mai degrabă nevoia de completare, profunda sa lipsă de deplinătate. Și astfel, ajungem să vorbim din nou despre cele două puncte contradictorii din preambulul la Constituția europeană.

Adăugarea rădăcinilor creștine nu se dovedește a fi expresie a unei toleranțe superioare ce respectă toate culturile în aceeași măsură, nedorind să privilegieze vreuna, ci, mai curând, o absolutizare a unui mod de a gândi și de a privi, care sunt în radicală opoziție, printre altele, cu celelalte culturi istorice ale omenirii. Adevărata contrapозиție ce caracterizează lumea de astăzi nu este cea dintre diversele culturi religioase, ci cea dintre radicala emancipare a omului și rădăcinile vieții, pe de o parte, și marile culturi religioase, pe de altă parte. Dacă se va ajunge la o ciocnire între culturi, nu se va întâmpla din cauza ciocnirii dintre marile religii – dintotdeauna în luptă unele împotriva celorlalte, dar care, în cele din urmă, au și știut mereu să trăiască una alături de cealaltă –, ci va fi din cauza ciocnirii dintre această emancipare radicală a omului și marile culturi istorice.

În acest fel, chiar și refuzul de a face referință la Dumnezeu nu este o expresie a unei toleranțe care vrea să protejeze religiile non-teiste și demnitățile ateilor și a agnosticilor, ci, mai degrabă, o expresie a unei conștiințe ce ar vrea să-l vadă pe Dumnezeu șters definitiv din viața publică a



omenirii și lăsat deoparte în domeniul subiectiv al rămășițelor de culturi din trecut. Relativismul, care constituie punctul de plecare a toate acestea, devine astfel un dogmatism ce crede că posedă cunoașterea definitivă a rațiunii, și că are dreptul să considere restul drept un stadiu al omenirii de-acum depășit și care poate fi relativizat în mod corespunzător. În realitate, acest lucru înseamnă că avem nevoie de rădăcini pentru a supraviețui și că nu trebuie să-l pierdem pe Dumnezeu din vedere, dacă vrem ca demnitatea umană să nu dispară.

### 3. Semnificația permanentă a credinței creștine

Credința creștină înseamnă refuzarea Iluminismului și a modernității? Nicidecum. Creștinismul, încă de la început, s-a înțeles pe sine ca religie a *logos*-ului, ca religie conform rațiunii. Nu și-a individualizat precursorii mai întâi în alte religii, ci în acel iluminism filozofic ce a lăsat calea tradițiilor pentru a se îndrepta spre căutarea adevărului și spre bine, spre unicul Dumnezeu care este mai presus de toți dumnezeii. Ca religie a celor persecutați, ca religie universală, dincolo de diversele state și popoare, i-a negat statului dreptul de a considera religia ca parte a orânduirii de stat, postulând astfel libertatea de credință. I-a definit mereu pe oameni, pe toți oamenii, fără distincție, creaturi ale lui Dumnezeu și chip al lui Dumnezeu, proclamându-le aceeași demnitate în termeni generali, deși în limitele orânduirilor sociale de care nu se poate face abstracție.

În acest sens, iluminismul este de origine creștină și s-a născut, nu întâmplător, în mod exclusiv și chiar în ambientul credinței creștine, acolo unde creștinismul, împotriva naturii sale, devenise totuși tradiție și religie de stat. Deși filozofia, ca studiu raționalist – chiar și al credinței noastre –, a fost mereu o prerogativă a creștinismului, vocea rațiunii a fost prea liniștită. Iluminismul, și este meritul său, a fost cel care a propus aceste valori originale ale creștinismului și care a redat glas rațiunii. Conciliul al II-lea din Vatican, în constituția despre Biserica în lumea contemporană, a evidențiat din nou această profundă corespondență dintre creștinism și Iluminism, căutând să ajungă la o adevărată reconciliere dintre Biserică și modernitate, care este marele patrimoniu pe care trebuie să-l tuteleze ambele părți.

Cu toate acestea, este necesar ca ambele părți să reflecteze asupra lor înseși și să fie gata să se corecteze. Creștinismul trebuie să-și amintească mereu că este religia *logos*-ului. Este credință în *Creator spiritus*, în Spiritul creator, de la care vine tot ceea ce este real. Aceasta ar trebui să fie astăzi forța lui filozofică, întrucât problema este dacă lumea provine din irațional, și rațiunea nu este atunci altceva decât un „sub-produs”, poate

chiar dăunător, al dezvoltării sale, sau dacă lumea provine din rațiune, și acesta este, prin urmare, criteriul și scopul său. Credința creștină înclină spre această a doua teză, având astfel, din punct de vedere pur filozofic, atuuri bune, deși prima teză este considerată și astăzi de mulți singura „rațională” și modernă. Dar o rațiune izvorâtă din irațional, și care este, în cele din urmă, ea însăși irațională, nu constituie o soluție la problemele noastre. Numai rațiunea creatoare, și care s-a manifestat ca iubire în Dumnezeu răstignit, ne poate arăta cu adevărat calea<sup>3</sup>.

Biserica Catolică din Europa înțelege să participe la acest proiect de viitor: continuând să proclame misterul lui Cristos împreună cu toți creștinii și în dialog cu celelalte religii, în special, cu iudaismul și islamul, așa cum subliniază documentul papal *Ecclesia in Europa*, la care mă voi raporta în ceea ce urmează.

#### 4. Proclamarea misterului lui Cristos

Vocația proprie Bisericii, oricând și oriunde, este să vestească evanghelia speranței prin mărturia zilnică. Aceasta este și misiunea Bisericii astăzi în Europa. Evanghelizarea este, într-adevăr, harul și vocația proprie Bisericii, identitatea sa cea mai profundă. Ea există pentru evanghelizare, adică pentru a predica și învăța, pentru a fi canalul de transmitere a harului, pentru a-i reîmpăca pe cei păcătoși cu Dumnezeu, pentru a perpetua jertfa lui Cristos în sfânta Liturghie, care este memorialul morții și învierii sale glorioase<sup>4</sup> (*EIE* 45).

În diferite părți ale Europei este nevoie de o primă vesteire a evangheliei: crește numărul de persoane nebotezate, fie din cauza prezenței însemnate de imigranți aparținând altor religii, fie din cauza faptului că chiar fiii unor familii cu tradiție creștină nu au primit Botezul sau din cauza stăpânirii comuniste ori a unei răspândite indiferențe religioase<sup>5</sup>. De fapt, Europa se situează de acum printre acele locuri tradițional creștine în care, pe lângă o nouă evanghelizare, în unele cazuri este nevoie de o primă evanghelizare.

Biserica nu se poate sustrage de la datoria de a da un diagnostic curajos care să permită stabilirea de terapii potrivite. Și pe „bătrânul” continent există zone sociale și culturale întinse unde s-a dovedit necesară o adevărată *missio ad gentes*<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Europa în criza culturilor* – Discurs la primirea Premiului „Sf. Benedict” oferit de Fundația „Vita e Famiglia”, la Subiaco, în 1 aprilie 2005.

<sup>4</sup> PAUL AL VI-LEA, Exortăția apostolică *Evangelii nuntiandi* (8 decembrie 1975), 14: AAS 68 (1976) 13.

<sup>5</sup> Cf. Propositio 3b.

<sup>6</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990), 37: AAS 83 (1991) 282-286.



Apoi, pretutindeni este nevoie de o reînnoită vestire și pentru cei care sunt deja botezați. Mulți europeni contemporani cred că știu ce este creștinismul, dar, în realitate, nu-l cunosc. Adesea, chiar elementele și noțiunile fundamentale ale credinței nu mai sunt cunoscute. Mulți botezați trăiesc ca și cum Cristos nu ar exista: sunt repetate gesturile și semnele de credință, mai ales, prin practicile de cult, dar lor nu le corespunde o adevărată acceptare a conținutului credinței și o adeziune la persoana lui Isus. Marile certitudini ale credinței au fost înlocuite de către mulți cu un sentiment religios vag și mai puțin angajator; se răspândesc diferite forme de agnosticism și de ateism practic, care fac să se agraveze distanța dintre credință și viață; unii s-au lăsat molipsiți de spiritul unui umanism imanentist, care le-a slăbit credința, ducându-i adesea, din păcate, la a o abandona cu totul; se asistă la un fel de interpretare seculară a credinței creștine, care erodează și de care se leagă o profundă criză a conștiinței și a practicii morale creștine<sup>7</sup>. Marile valori care au inspirat mult cultura europeană au fost separate de evanghelie, pierzându-și astfel sufletul cel mai adânc și lăsând loc multor devieri (cf. *EIE* 46-47).

Pentru a putea vesti evanghelia speranței, este necesară o solidă fidelitate față de evanghelia însăși. Așadar, propovăduirea Bisericii, în toate formele sale, trebuie să fie tot mai mult concentrată asupra persoanei lui Isus și trebuie să orienteze tot mai mult spre el. Trebuie să veghem, pentru ca el să fie prezentat în integralitatea sa: nu doar ca model etic, ci, înainte de toate, ca Fiu al lui Dumnezeu, Mântuitorul unic și necesar al tuturor, care este viu și acționează în Biserica sa. Pentru ca speranța să fie adevărată și de nezdruccinat, „propovăduirea integră, clară și reînnoită a lui Isus Cristos înviat, a învierii și a vieții veșnice”<sup>8</sup> va trebui să constituie o prioritate în acțiunea pastorală din următorii ani.

Dacă evanghelia pe care trebuie să o vestim este identică în orice timp, modalitățile prin care putem realiza această vestire sunt diferite. Așadar, fiecare este invitat să-l „proclame” pe Isus și credința în el în orice circumstanță; să-i „atragă” pe alții la credință, adoptând moduri de viață personală, familială, profesională și comunitară, care să reflecte evanghelia; să „iradieze” în jurul său bucuria, iubirea și speranța, pentru ca mulți, „văzând faptele voastre bune, să-l cinstească pe Tatăl care este în ceruri” (cf. *Mt* 5,16) (*EIE* 48).

Forța vestirii evangheliei speranței va fi mai eficientă dacă va fi legată de o unitate și o comuniune profundă în Biserică. Bisericile particulare

---

<sup>7</sup> Cf. SINODUL EPISCOPILOR - A II-a Adunare Specială pentru Europa, *Relatio ante disceptationem*, I, 2: *Osservatore romano* (3 octombrie 1999) 7.

<sup>8</sup> SINODUL EPISCOPILOR - A II-a Adunare Specială pentru Europa, *Relatio ante disceptationem*, III, 1: *Osservatore romano* (3 octombrie 1999) 8.

în parte nu pot fi singure în înfruntarea provocărilor ce le așteaptă. Este nevoie de o colaborare autentică între toate Bisericile particulare de pe continent, care să fie expresie a comuniunii lor adânci; o colaborare care este cerută și de noua realitate europeană<sup>9</sup> (*EIE* 53).

### 5. Împreună cu toți creștinii

Reprezintă un dar al Duhului Sfânt progresele pe care le-a realizat drumul ecumenic, mai ales pe un continent ca cel european, ce a dat naștere gravelor diviziuni dintre creștini în al doilea mileniu, și care suferă încă mult din cauza consecințelor acestora. În ciuda problemelor ce rămân încă și a celor noi care apar, dialogul ecumenic nu poate fi întrerupt, ci trebuie continuat cu o ardoare reînnoită, cu o hotărâre mai adâncă și cu disponibilitatea umilă a tuturor spre iertare reciprocă. Progresul în dialogul ecumenic, care își are fundamentul cel mai adânc în însuși cuvântul lui Dumnezeu, reprezintă un semn de mare speranță pentru Biserica de astăzi: într-adevăr, creșterea unității dintre creștini este spre îmbogățirea reciprocă a tuturor<sup>10</sup>.

Viitorul evanghelizării este strâns unit de mărturia unității pe care toți discipolii lui Cristos o vor da:

Toți creștinii sunt chemați să desfășoare această misiune conform vocației lor. Misiunea evanghelizării include înaintarea unul spre celălalt și înaintarea împreună a creștinilor, care trebuie să pornească din interior; evanghelizarea și unitatea, evanghelizarea și ecumenismul sunt indisolubil legate între ele<sup>11</sup> (*EIE* 54).

### 6. În dialog cu celelalte religii: iudaismul și islamul

Așa cum este pentru întreaga angajare în *noua evanghelizare*, și pentru vestirea evangheliei speranței este necesar să se instaureze un dialog interreligios profund și clar, în particular cu iudaismul și cu islamul. Înțeles ca metodă și mijloc pentru o cunoaștere și o îmbogățire reciprocă, el nu este în poziție contradictorie cu misiunea *ad gentes*, ba chiar este legat în mod deosebit de ea și este o expresie a acesteia<sup>12</sup>. A practica acest dialog nu înseamnă a te lăsa cucerit de o „mentalitate marcată de indiferentism, din

<sup>9</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Exortăția apostolică *Catechesi tradendae* (16 octombrie 1979), 21: AAS 71 (1979) 1294-1295.

<sup>10</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Exortăția apostolică postsinodală *Christifideles laici* (30 decembrie 1988), 26: AAS 81 (1989) 439.

<sup>11</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Discurs în timpul celebrării ecumenice a cuvântului în Catedrala din Paderborn (22 iunie 1996), 5: *Insegnamenti* XIX/1 (1996), 1571.

<sup>12</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990), 55: AAS 83 (1991), 302.

păcate, larg răspândită și printre creștini, adesea înrădăcinată în viziuni teologice incorecte și marcată de un relativism religios care duce la considerația că «toate religiile sunt valabile»<sup>13</sup>.

Este vorba, mai degrabă, de a conștientiza mai mult raportul ce leagă Biserica de poporul iudeu și de rolul singular al Israelului în istoria mântuirii. Așa cum a rezultat deja din prima Adunare Specială pentru Europa a Sinodului Episcopilor, și cum a fost subliniat și în ultimul Sinod, trebuie recunoscute rădăcinile comune ce există între creștinism și poporul iudeu, chemat de Dumnezeu la un legământ care rămâne irevocabil (cf. *Rom* 11,29)<sup>14</sup>, și care a ajuns la împlinirea definitivă în Cristos.

Așadar, este necesar să se favorizeze dialogul cu iudaismul, știind că acesta este de o importanță fundamentală pentru autocunoașterea creștină și pentru depășirea diviziunilor dintre Biserici, și să se lucreze ca să înflorească o nouă primăvară în relațiile reciproce. Acest lucru înseamnă că fiecare comunitate eclezială trebuie să se implice, atât cât permit circumstanțele, în dialogul și colaborarea cu credincioșii de religie iudaică. Acest angajament implică, printre altele, necesitatea de „a ne aminti de contribuția pe care fiii Bisericii au putut-o avea la apariția și răspândirea unei atitudini antisemite în istorie și să cerem iertare de la Dumnezeu, favorizând în toate felurile întâlnirile de reconciliere și de prietenie cu fiii lui Israel”<sup>15</sup>. În plus, în acest context, va fi de datoria noastră să ne amintim de atâția creștini care, uneori cu prețul vieții, i-au ajutat și salvat, mai ales în perioadele de persecuție, pe acești „frați mai mari” ai lor.

Înseamnă și să ne lăsăm impulsionați spre o mai bună cunoaștere a altor religii, pentru a putea instaura un colocviu fratern cu persoanele ce aderă la ele și care trăiesc în Europa de astăzi. În particular, este important un raport corect cu islamul. Acesta, așa cum a rezultat de mai multe ori în acești ani în conștiința episcopilor europeni, „trebuie să fie condus cu prudență, cu idei clare în ce privește posibilitățile și limitele sale și cu încredere în planul de mântuire al lui Dumnezeu față de toți fiii săi”<sup>16</sup>. Este necesar, printre altele, să fim conștienți de diferența semnificativă

<sup>13</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990), ??: AAS 83 (1991), 281.

<sup>14</sup> Cf. SINODUL EPISCOPILOR – Prima Adunare Specială pentru Europa, *Declarația finală* (13 decembrie 1991), 8: EnchVat 13, 653-655; A II-a Adunare Specială pentru Europa, *Instrumentum laboris*, 62: *Osservatore romano*, 6 august 1999 - supliment, p. 13; *Propositio* 10.

<sup>15</sup> *Propositio* 10; cf. COMISIA PENTRU RELAȚIILE RELIGIOASE CU IUDAISMUL, *Ne amintim: o reflecție asupra Shoah* (16 martie 1998): EnchVat 17, 520-550.

<sup>16</sup> SINODUL EPISCOPILOR – Prima Adunare Specială pentru Europa, *Declarația finală* (13 decembrie 1991), 9: EnchVat 13, 656.

dintre cultura europeană, care are rădăcini profund creștine, și gândirea musulmană<sup>17</sup>.

În acest sens, este necesar să-i pregătim în mod adecvat pe creștinii care trăiesc zilnic în contact cu musulmanii ca să cunoască în mod obiectiv islamul și să știe să se confrunte cu el; această pregătire trebuie să-i privească, în particular, pe seminarisți, pe preoți și pe toți lucrătorii pastorali. În plus, este de înțeles faptul că Biserica, în timp ce cere ca instituțiile europene să promoveze libertatea religioasă în Europa, subliniază și necesitatea ca reciprocitatea în a garanta libertatea religioasă să fie respectată și în țările cu o tradiție religioasă diferită, în care creștinii sunt în minoritate<sup>18</sup>.

În acest context, sunt de înțeles uimirea și sentimentul de frustrare al creștinilor care-i primesc, de exemplu, în Europa, pe credincioșii de alte religii, oferindu-le posibilitatea de a-și practica cultul lor, și cărora le este interzisă practicarea cultului lor creștin<sup>19</sup> în țările în care acești credincioși majoritari au făcut din religia lor unica religie admisă și promovată. Persoana umană are dreptul la libertate religioasă și toți, în orice parte a lumii, „trebuie să fie imuni de orice constrângere din partea indivizilor sau a grupurilor sociale și a oricărei puteri omenești”<sup>20</sup> (*EIE* 55-57).

## Concluzie

Iată, deci, în ce mod Biserica Catolică înțelege să contribuie la dezvoltarea dimensiunii spirituale a noii Europe: anunțând fără încetare misterul lui Cristos, fiind aproape, prin dialog, de celelalte Biserici creștine și aprofundând cunoașterea celorlalte religii sosite în Europa, dezvoltând, înainte de toate, dialogul cu iudaismul și islamul.

Îmi place să închei citând din nou câteva dintre cuvintele adresate Europei de către Sfântul Părinte, de fericită amintire, Papa Ioan Paul al II-lea:

Nu te teme! Evanghelia nu este împotriva ta, ci în favoarea ta. Acest lucru îl confirmă constatarea că inspirația creștină poate transforma gruparea politică, culturală și economică într-o conviețuire în care toți europenii să se simtă în casa lor și să alcătuiască o familie a națiunilor, din care celelalte religii din lume se pot inspira cu folos (*EIE* 121).

Și pentru a sfârși, gândindu-mă la intrarea României în Europa, doresc să spun și să repet fraților creștini din țara noastră: Rămâneți fideli lui

<sup>17</sup> Cf. *Propositio* 11.

<sup>18</sup> *Propositio* 11.

<sup>19</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Discurs către Corpul Diplomatic (12 ianuarie 1985), 3: AAS 77 (1985) 650.

<sup>20</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Declarația despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, 2.

Cristos în credința voastră! Purtați de suflul credinței noastre, să participăm la lărgirea dimensiunii spirituale a Europei, rămânând deschiși dialogului și iubirii de frații noștri care nu împărtășesc aceeași credință. Ceea ce este necesar în mod deosebit în acest moment din istorie sunt oamenii care, printr-o credință luminată și trăită, să-l facă credibil pe Dumnezeu în această lume. Mărturia negativă a creștinilor ce vorbeau despre Dumnezeu și trăiau împotriva lui a întunecat imaginea lui Dumnezeu și a deschis poarta necredinței. Avem nevoie de oameni care-și țin privirea ațintită spre Dumnezeu, învățând din aceasta adevărata umanitate. Avem nevoie de oameni a căror inteligență să fie luminată de Dumnezeu și căror Dumnezeu le deschide inima, așa încât inteligența lor să poată vorbi inteligenței celorlalți și inima lor să poată deschide inimile celorlalți. Numai prin oameni care sunt transformați de Dumnezeu, Dumnezeu se poate întoarce la oameni.

# BISERICA ORTODOXĂ ÎN EUROPA, ASTĂZI<sup>1</sup>

## Prejudecăți și realități, experiență ecumenică și perspective

I.P.S. Daniel CIOBOTEA  
Mitropolit al Moldovei și Bucovinei

### 1. Incertitudine și speranță

Atitudinea ortodocșilor față de Uniunea Europeană este foarte diferită de la o țară la alta și de la o persoană la alta. În prezent, singurele țări cu majoritate ortodoxă, membre ale Uniunii Europene, sunt Grecia și Cipru, care numără în jur de 10 milioane de ortodocși. În același timp, în 2007, o dată cu intrarea României și a Bulgariei, mai mult de 25 de milioane de ortodocși vor face parte din Uniunea Europeană, ca urmare a recentei semnări a Tratatului de Aderare a României și Bulgariei la Uniunea Europeană (Luxemburg, 25 aprilie 2005). În ajunul aderării, România, cu cei 20 de milioane de ortodocși, va fi cea mai mare țară cu majoritate ortodoxă, membră a Uniunii Europene.

Atitudinea rezervată a unui număr de ortodocși față de Uniunea Europeană are mai multe cauze:

1. Amintirea antagonismului religios și cultural dintre Orientul ortodox și Occidentul catolic și protestant, cauzat de vechea separare a Bisericilor, de uniaticism și prozelitismul religios contemporan<sup>2</sup>.
2. Urmele obișnuinței ideologice care opune cele două părți ale Europei, adică a părții occidentale mai degrabă capitaliste și a părții orientale ex-comuniste, ca urmare a educației și a propagandei din timpul Războiului Rece și al blocurilor politice.
3. Decalajul economic actual dintre țările europene occidentale și țările Europei centrale și orientale.
4. Lipsa de informație adecvată și nuanțată privind natura, structurile, principiile și scopurile Uniunii Europene.
5. Teama de o integrare totalizantă și secularizantă, care nivelează și uniformizează culturi și identități diferite pentru profilul economic și strategic global.

---

<sup>1</sup> Conferință susținută în 27 mai 2005 la Universitatea „Marc Block” din Strasbourg (Franța).

<sup>2</sup> Cf. Vasilios MAKRIDES – Dirk UFFELMANN, „Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: the Need for Comparative Research Agenda”, în *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, ed. Jonathan Sutton, Wil van der Berchen, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2003, 87-120.

În același timp, sunt mulți ortodocși români, mai ales din noua generație, care privesc spre Uniunea Europeană cu speranță, ca fiind *șansa pentru un viitor mai bun al țării lor și ca o normalitate pentru un continent prea adesea divizat din punct de vedere religios și politic*. Motivațiile sunt următoarele:

1. Pentru a depăși criza economică actuală a țării, avem nevoie de un *sprîjin extern*.
2. Implementarea democrației și dezvoltarea socială rapidă cer *cooperare și coresponsabilitate națională și internațională*.
3. Siguranța națională, progresul științific și tehnic cer o *integrare europeană a României*.
4. Cultura națională nu trebuie să se izoleze, ci să se *intre în circuitul continental și universal*.
5. Mărturia creștină comună și contribuția comunităților religioase la viața umană, la nivel național și internațional, *au mai multe șanse într-o Europă unită decât într-o Europă divizată*.

Ținând cont de aceste aspecte, toate Bisericile creștine din România, împreună cu religia iudaică, au exprimat, de o manieră solemnă, în 16 mai 2000, la Snagov, aproape de București, *acordul și susținerea lor pentru intrarea României în Uniunea Europeană*. Conducătorii Bisericilor și comunităților religioase care au semnat împreună o declarație în acest sens au ținut să precizeze că intrarea României în Uniunea Europeană va fi pentru noi, în același timp, o șansă de a fi ajutați și o posibilitate de a contribui din punct de vedere spiritual și cultural la viața Uniunii Europene. Textul oficial pune în evidență religiozitatea profundă a românilor și deschiderea lor către Europa:

Având o viață religioasă, România este pregătită să contribuie la îmbogățirea patrimoniului spiritual și cultural european, reafirmând respectul pentru viață, pentru demnitatea persoanei umane, pentru dreptul la proprietate, pentru valorile familiei și solidarității umane, acordând o atenție particulară garantării libertății de gândire, de conștiință, de credință și de viață religioasă. Procesul unificării europene, vizând, mai ales, o unificare economică, își poate câștiga plenitudinea în cadrul unei îmbogățiri spirituale europene. Privind la propria sa identitate spirituală, făurită în decursul istoriei, alături de alte țări europene, contribuția României va mări valoarea tezaurului spiritual și cultural european<sup>3</sup>.

Particularitățile culturale și religioase ale fiecărei națiuni pot servi ca o legătură și ca o resursă pentru o Europă unită și stabilă, în loc de a se constitui în factor de conflict, așa cum deseori s-a întâmplat în decursul istoriei. Cultele

<sup>3</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Declarația Cultelor religioase din România*, București 2000, § 4.



religioase au vocația sfântă de a reconcilia și de a apropia indivizii și popoarele pentru slava lui Dumnezeu și pentru mântuirea oamenilor<sup>4</sup>.

Această atitudine pozitivă a Bisericilor și a comunităților religioase ale României privind Uniunea Europeană se explică, de asemenea, prin experiența ecumenică națională și internațională pe care ele au trăit-o de decenii și prin experiența sintezelor culturale pe care România le-a dezvoltat de multe secole ca puncte între Orient și Occident. O atare sinteză este Biserica Ortodoxă Română însăși, care unește în identitatea ei spiritualitatea ortodoxă orientală și limba latină occidentală.

## 2. Cunoașterea Uniunii Europene și contribuția la viața ei

Ortodoxii au nevoie astăzi de o *informare constantă, comprehensibilă și foarte largă asupra Uniunii Europene*, nu numai la nivel de reprezentanți ai Bisericilor și la nivel de experți, ci, de asemenea, la nivelul clerului și al credincioșilor. Fără o atare informare, va exista tentația fie de a idealiza Uniunea, fie de a o condamna sau ignora. Se pare că mulți reprezentanți ai Bisericii și oameni politici care cunosc instituțiile europene, și chiar cei care sunt credincioși practicanți, nu sunt suficient angajați într-o reflecție comună având ca subiect percepția Uniunii de către comunitățile religioase de bază. Spre exemplu, se anunță din timp în timp în România că va fi un preț de plătit pentru integrarea europeană, pentru care trebuie să fim pregătiți, dar trebuie și explicat în mod constant și sistematic tot ceea ce înseamnă aceasta în practică. Există, deci, mult de făcut!

Pe de altă parte, Uniunea însăși nu este o simplă organizație gata făcută, ci ea însăși este un proces de construcție după un proces perfectibil, care, cu timpul, va putea deveni un mod de viață, o experiență dobândită (*aquis*) care se transformă într-o trăire (*vecu*) de interpretat și de transmis. Dacă acest proces de construcție sau de reconstrucție europeană schimbă într-o anumită măsură viața națiunilor și a persoanelor, el poate constitui, de asemenea, o *provocare sau/și o șansă pentru Biserici și comunități religioase*, care vor fi astfel chemate să înțeleagă propria lor tradiție vie ca pe un proces de înnoire a identității lor într-un context nou, tradiție pe care o putem numi *fidelitate reînnoită*. În acest sens, adevărul principiilor religioase fundamentale trebuie gândit și exprimat într-un context și într-un climat complex, sau, mai bine zis, complicat<sup>5</sup>, elaborând, pe baza reflecției teologice

<sup>4</sup> SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Declarația Cultelor religioase din România*, § 5.

<sup>5</sup> „Modernitatea, pentru că exprimă o realitate fragmentată, disimulează tot ceea ce nu este inedit și actual, dar ea valorizează, în schimb, tot ceea ce acordă un loc vast efemerității, ceea ce îl împinge pe individ la cucerirea prezentului și impune o gestionare a vieții care se orientează către momentele următoare (cf. G. BALANDIER, *Le détour. Pouvoir et Modernité*,



și a experienței sociale, reguli reînnoite de comportament și acțiune. Spre exemplu, respectând principiile canonice și pastorale ale trecutului, Ortodoxia în era construcției europene trebuie să-și dezvolte tradiția sa creatoare: aceea de a stabili reguli misionare și pastorale noi, care intensifică comuniunea fraternală și apărarea demnității umane, căutarea sfințeniei și a unității, precum și expresia solidarității sociale într-un context cu o puternică tendință secularizantă și individualistă. Acest context este astăzi descris de sociologi ca fiind marcat de „radicalizarea secularizării și emergența noilor utopii cu caracter non-politic”, precum și de o „emergență a policentrismului. Aceasta se manifestă pe plan mondial, unde universalitatea drepturilor omului se confruntă cu diversitatea culturilor”. Ca urmare, „este vorba de o reexaminare a semnificației apartenenței naționale într-un context de mobilitate și de cosmopolitism”<sup>6</sup>.

La toate acestea se adaugă relativizarea sensului sacralului și al moralei<sup>7</sup>, împreună cu un recul al politicii, al socialului și al umanitarului în fața profitului economic până și în noua Constituție europeană<sup>8</sup>.

La rândul său, teologul ortodox Olivier Clément constată:

Cultura occidentală, în momentul în care tinde să asume toate aspectele *aventurii umane*, destrucționează alte structuri – mai întâi în suflute – și, în final, propria sa moștenire. Rațiunea instrumentală, prin mașinăriile sale de vis – de la televiziune până la „spațiile virtuale” –, penetrează și condiționează psihismul colectiv și dezintegrează marile referințe simbolice care nu au încetat niciodată să protejeze și să fecundeze umanitatea<sup>9</sup>.

Același autor propune: „Împotriva unui laicism care marginalizează Bisericele și face din *religie* o afacere pur privată, creștinii trebuie să favorizeze

---

Fayard, Paris 1985). Cucerirea imediatului și a efemerului, a cărui purtătoare este ea, refuză tot ceea ce este construit și definit, în favoarea a tot ceea ce preaslăvește experimentele provocatoare ce contrastează cu viața cotidiană. Urbanizarea crescândă a locurilor unde se joacă cea mai mare parte a existenței umane impune ritmuri și secvențialități temporale ce sunt tot mai mult regizate de artificiu, și din ce în ce mai puțin de natură. Progresul accelerat al științelor și tehnicilor, dezvoltarea sintetică a forțelor de producție, intensificarea muncii omului în sensul productivității crescânde, toate acestea au creat în Europa un Stat puternic birocratic-informatizat” (Luigi TOMASI, „Les contestations politiques et religieuses de l’Europe”, în *Religions et transformations de l’Europe*, ed. Gilbert Vincent et Jean-Paul Willaime, Presses Universitaires de Strasbourg 1993, 402-403).

<sup>6</sup> Jean REMY, „Laïcité et construction de l’Europe”, în *Religions et transformations de l’Europe*, 367.

<sup>7</sup> Cf. Cardinal Joseph RATZINGER, *L’Europe, ses fondements, aujourd’hui et demain*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse) 2005, 35-37.

<sup>8</sup> Cf. Ignace BERTEN, „La Constitution européenne et les religions”, *Revue théologique de Louvain* 35 (2004) 477.

<sup>9</sup> Olivier CLÉMENT, *Sillons de lumière*, Fates Cerf, Paris 2002, 21.

o autentică laicitate, în care toate religiile să își găsească locul, un loc de parteneri recunoscuți și al căror aviz va fi solicitat”<sup>10</sup>.

Un alt exemplu de fidelitate reînnoită și creatoare: fiind națională, Ortodoxia Bisericilor autocefale trebuie, de asemenea, să-și intensifice catolicitatea (*sobornost*), universalitatea sau ecumenicitatea sa la nivel internațional sau mondial, până la *a uni libertatea locală și națională cu coresponsabilitatea continentală și universală, nu pentru a sucumba în uniformitatea globalizării, ci pentru a-i aduce un corectiv*. Căci orice unire care nu este unitate în libertate nu poate exprima viața și comuniunea vibrantă.

În prezent și în viitor, în construcția europeană, alături de cler, *un rol important trebuie să fie jucat și de laicul ortodox, care poate mărturisi o fidelitate dinamică și creatoare, care nu este nici revoltă, nici resemnare, ci pasiune inteligentă pentru comuniunea vie în adevăr și în iubire și, mai ales, în respectul demnității umane iubite de Dumnezeu dincolo de toată diversitatea culturală sau națională*.

În acest sens, numărul mare de studenți și studenți români care studiază astăzi teologia și alte discipline în Europa occidentală, împreună cu numărul mare de muncitori români ce se găsesc în țările care sunt de mai multă vreme membre ale Uniunii Europene, aduc mărturie despre fidelitatea lor la religia și cultura lor, dar și despre deschiderea către alteritate, către cultură și către experiența altora.

Desigur, tensiunea dintre propria identitate religioasă și culturală, pe de o parte, și primirea sau acceptarea altor persoane sau popoare diferite în credința și cultura lor; pe de altă parte, nu este întotdeauna o experiență ușor de primit. În acest sens, Biserica Ortodoxă este chemată să găsească *în propria sa tradiție* de ospitalitate și coexistență pașnică cu celelalte confesiuni sau religii *surse noi de inspirație creatoare*, ținând cont și de experiența Bisericilor occidentale – Catolică și Protestantă – în interiorul Uniunii Europene. De asemenea, dialogul și cooperarea ecumenică și chiar inter-religioasă nu constituie *o modă a zilei, ci un mod constant de viață*. Bisericile trebuie să aducă mărturia faptului că, deși Europa unită nu are ca scop să devină o Comuniune de credință, aceste Biserici pot să-și trăiască credința și pot să lucreze după credința lor în Dumnezeu care a devenit Om în istorie pentru ca oamenii să poată participa la viața eternă a lui Dumnezeu. Desigur, adevărata credință nu sacralizează construcțiile umane, dar ea sfințește viața, care devine comuniune de iubire între Dumnezeu și oameni.

Împreună cu celelalte Biserici ale Europei, care mărturisesc universalitatea iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, Ortodoxia trebuie să privegheze și să amintească faptul că nu trebuie niciodată să opunem unitatea

---

<sup>10</sup> Olivier CLÉMENT, *Sillons de lumière*, 31.

și libertatea, piața economică și viața spirituală, identitatea culturală și solidaritatea mondială, finitudinea umană și transcendența firii umane, utilitatea materială și demnitatea umană. Și, mai ales, așa cum spunea – acum doi ani – un episcop catolic francez, trebuie „să refuzăm ideologia câștigătorilor și a *ucigașilor*”<sup>11</sup>.

Mai multe Biserici ortodoxe regretă faptul că noua Constituție europeană nu menționează rădăcinile creștine ale Europei. În același timp, trebuie notat că Bisericile nu sunt total uitate, căci articolul I – 52 asigură că

Uniunea respectă și nu prejudiciază statutul de care beneficiază, în virtutea dreptului național, Bisericile și asociațiile sau comunitățile religioase ale Statelor membre (...) Recunoscând identitatea și contribuția lor specifică, Uniunea menține dialogul deschis, transparent și susținut cu aceste Biserici.

În consecință, este important pentru toate Bisericile, inclusiv pentru Bisericile ortodoxe, de *a se pregăti și de a urma un dialog deschis, transparent și susținut cu Uniunea*. Un principiu de speranță și o lucrare pe termen lung! Un rol important în acest sens îl pot juca ortodocșii din Occident, a căror cultură este occidentală și credința le este ortodoxă<sup>12</sup>.

**În loc de concluzie**, putem afirma că lucrarea de construcție a Europei unite devine pentru Ortodoxie o provocare nouă și o nouă șansă pentru a exprima, într-un mod nou, fidelitatea noastră față de evanghelia Iubirii divine pentru umanitate într-un context nou în care coexistă și uneori se confruntă laicitatea secularizată și pluralismul religios, amenințarea permanentă a fragmentării și dorința unității, tensiunea între unirea statelor, fondată pe principii juridice, și comuniunea existențială trăită de persoane și de popoare diferite.

*În procesul construcției europene, Bisericile trebuie să evite deopotrivă izolarea și dizolvarea*. Aceasta înseamnă că ele trebuie să găsească, să exprime și să aibă contribuția lor specifică și de neînlocuit. Aceasta va fi un corectiv la liberalismul modernizării actuale, dacă Bisericile vor ști să reînnoiască și să aprofundeze viața lor liturgică și spirituală<sup>13</sup>. Trebuie să știm că vom găsi în Uniune și ceea ce am adus în ea! Iată vocația comună pentru toate țările membre și pentru toate Bisericile Uniunii Europene. Acest lucru este adevărat, de asemenea, pentru Ortodoxia trăitoare în era construcției europene, fără a uita vocația ei pentru viața veșnică. În acest sens, sfântul Ioan Gură de Aur spunea: „Ce câștig avem noi de la viața prezentă dacă nu o folosim pentru a câștiga viața viitoare?”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Jean-Pierre RICARD, *Sept défis pour l'Église*, Bayard, Paris 2003, 93-95.

<sup>12</sup> Cf. Irina PAERT, „Crossing Confessional Boundaries: Western Europeans as Orthodox Christians”, în *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, 121-132.

<sup>13</sup> Cf. Daniel PAYNE, „The Challenge of Western Globalisation to Orthodox Christianity”, în *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, 133-144.

<sup>14</sup> IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Matei*, 90, 3.

# OMUL ÎNTRE BINE ȘI RĂU

## Omul de lângă noi

P.S. Petru GHERGHEL  
Episcop de Iași

„Ce este omul, că te gândești la el,  
*sau Fiul omului, că îl cercetezi pe el?*” (Ps 8,4)

În anul 2002, sub iscălitura și coordonarea arhitectului urbanist Neil Parkun, jurnalist și ilustrator remarcabil englez, a apărut o lucrare la care și-au dat concursul alte 27 de personalități în mai multe domenii, inginerii, arhitectură și istorie, cu titlul *Șaptezeci de minuni arhitecturale ale lumii*. Parcurgând lucrarea, rămâi uimit. Din cele peste 3000 de pagini se poate trage o concluzie impresionantă: în spatele acestor mari minunății se află geniul uman capabil să realizeze adevărate minuni ale vieții și ale istoriei: OMUL.

De la apariția lui pe pământ și până astăzi s-au scurs mii și mii de ani, după unii, chiar milioane, iar urmele activității omului s-au întipărit în memoria istoriei primitive, a istoriei vechi și a istoriei recente. Lucrările sale sunt adevărate minunății. Ne-am prea obișnuit cu el și uităm, de fapt, măreția sa, valorile sale, vocația sa și destinul său. Dar dacă analizăm și istoria zbuciumată a lumii, teribilele invazii și războaie, crimele ce au invadat pământul, nenumăratele arme și bombe ce s-au construit și acumulat pe cap de locuitor, precum și lacrimile vărsate în atâtea părți ale lumii, cu adevărat ne întrebăm: Ce este omul? Cine este el (înger sau demon)? Oare așa a fost conceput de la început sau ceva s-a întâmplat în decursul istoriei sale?

Cercetătorii din toate timpurile s-au îndreptat spre om privindu-l și analizându-l din toate părțile, căutând să-i afle originea și scrutându-i trecutul, intrând în tainele prezentului și încercând să-i prevadă viitorul. Cum l-a văzut și cum îl prezintă Biblia? Cum îl vede Biserica? Ce rol are omul în societate și care este menirea lui? Ce misiune reprezintă omul pentru societate și lume? Ce e de făcut ca el să-și împlinească vocația și destinul? Iată câteva subiecte pe care aș dori să le relievez în cele ce urmează.

### 1. Măreția omului

Chiar pe prima pagină a Bibliei, în primul capitol al *Genezei* stă scris: „Să-l facem pe om după chipul nostru, după asemănarea noastră” (*Gen 1,26*) și

adaugă în capitolul 2: „Și Domnul Dumnezeu l-a făcut pe om din țărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viață, și omul a devenit un suflet viu” (*Gen 2,7*), așezându-l în paradisul pământesc ca să stăpânească peste toate viețuitoarele pământului.

Omul, așadar, poartă în sufletul său, în toată ființa sa, chipul lui Dumnezeu, devenind astfel capodopera și coroana creației, înzestrat cu calități dumnezeiești și fiind pe pământ oglinda în care se oglindește Creatorul. Prima pagină a cărții sfinte consemnează și vestește marea și minunata lucrare a lui Dumnezeu, așezând în centrul creației și pe toată suprafața pământului făptura cea mai minunată a planului său. De aici a început istoria omului, care s-a învrednicit să devină partenerul Creatorului la desăvârșirea lumii, așa încât el să poată cu adevărat purta în Univers măreața imagine a veșnicului Dumnezeu. Într-un trup omenesc a așezat Dumnezeu un suflet nemuritor, destinat la fericire și viață veșnică.

Nu e de mirare că toți profeții, psalmii, toate cărțile Sfintei Scripturi ale primului legământ, ca și cele ce prezintă învățătura și gândul Cuvântului veșnic în cărțile noului legământ, preamăresc marea lucrare a Creatorului, prezentându-l pe cel ieșit din mâinile sale drept mesagerul său pe pământ, purtătorul chipului său.

Doamne Dumnezeul nostru, cât de minunat este numele tău pe tot pământul: când privesc cerurile, lucrul mâinilor tale, Luna și stelele pe care le-ai întemeiat, [mă întreb]: „Ce este omul, că-ți amintești de el, sau fiul omului, că îl cercetezi pe el? L-ai făcut cu puțin mai prejos decât îngerii și l-ai încununat cu slavă și cu cinste; i-ai dat în stăpânire lucrările mâinilor tale; pe toate le-ai pus la picioarele lui” (*Ps 8,4-6*).

Ceea ce a hotărât Dumnezeu la începutul istoriei omului – alegerea lui de a fi cu puțin mai prejos de îngeri și mai presus de orice făptură, misiunea lui de a stăpâni și de a desăvârși pământul – este preluat și subliniat de autorul *Scrisorii către Evrei*, cap. 2 versetul 6, reproducând, de fapt, cuvintele psalmistului (*Ps 8*), cuvinte pe care le aplică la „omul cel nou”, care a fost așezat pentru o clipă mai prejos de îngeri, care a fost micșorat și umilit, pe Isus pe care îl vedem apoi încununat cu cinste și cu slavă, pentru moartea și umilirea sa, pe care a gustat-o pentru toți și pentru fiecare, făcându-se întru totul asemenea oamenilor, în afară de păcat. Autorul *Scrisorii către Evrei* vede în cuvintele psalmistului, care descrie locul și menirea omului în fața Creatorului, așezat deasupra tuturor făpturilor, pe cel ce a ales să se facă om, dând astfel planului lui Dumnezeu cu omul o dimensiune mesianică. Învierea lui Cristos din morți, care este pârga celor adormiți, este o confirmare a demnității omului răscumpărat prin moartea și învierea sa.

Măreția omului și demnitatea lui a fost mereu obiectul iubirii divine, chiar și în situația când omul și-a arătat nefericita alegere păcătuiind și neascultând de hotărârea și planul său veșnic, prin care-l învrednicise pe om cu atâtea daruri. Hotărârea de a-l trimite pe Fiul său în lume reprezintă o iubire și mai mare ca cea prin care l-a creat. *Catehismul Bisericii Catolice* prezintă chiar de la început, din „prolog”, planul lui Dumnezeu cu care s-a îndreptat spre om.

Dumnezeu, infinit de perfect și fericit în sine însuși, într-un plan de pură bunătațe, l-a creat în mod liber pe om, ca să-l facă părtaș la viața sa fericită. De aceea, în orice timp și în orice loc, el se apropie de om. Îl cheamă, îl ajută să-l caute, să-l cunoască și să-l iubească din toate puterile. Îi cheamă pe toți oamenii pe care păcatul i-a risipit în unitatea familiei sale, Biserica. Pentru aceasta, la plinirea timpurilor, el l-a trimis pe Fiul său ca Răscumpărător și Mântuitor. În el și prin el îi cheamă pe oameni să devină, în Duhul Sfânt, fiii săi adoptivi și, deci, moștenitorii vieții sale fericite (*CBC* 1).

La acest moment ne întrebăm din nou: Ce ne-a învățat și ce ne învață Biserica despre om? Respectând învățătura Sfintei Scripturi și opera lui Cristos în favoarea omului pentru care a venit în lume, încă din epoca apostolică s-a cristalizat și s-a stabilit Crezul apostolic, preluat și aprofundat de Conciliile din Niceea și Constantinopol, unde se precizează cu claritate scopul întrupării lui Cristos: „propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis” – pentru om și pentru a sa mântuire s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu. Făcându-se analiza profundă a valorii și demnității omului, mulți au afirmat că și numai pentru un singur om, Fiul lui Dumnezeu s-ar fi întrupat, ca dovadă a valorii sale de care se bucură și pe care Creatorul a așezat-o și a reînnoit-o în el.

Antropologia biblică, atât de diferită de mentalitatea altor antropologii sau filozofii, vede omul doar în lumina și perspectiva lui Dumnezeu, al cărui chip este. Limitele naturale sunt depășite, omul este privit mereu în relație cu Dumnezeu care, după ce l-a creat pe om, pentru a-l răscumpăra, l-a trimis pe Fiul său să se facă el însuși om. În felul acesta, antropologia biblică și creștină, care ține cont de o adevărată teologie, nu poate să se separe de cristologie. Ca atare, omul văzut în istoria sa este privit ca adevărata imagine a lui Dumnezeu, iar pentru că el a păcătuit și a compromis planul primordial al Părintelui ceresc, este introdus în actul răscumpărării sale prin lucrarea mântuitoare a omului-Dumnezeu, Cristos, care îl reabilitează și îl face să fie *omul cel nou*.

Teologia creștină îl vede astfel pe cel dintâi om, Adam, ca reprezentantul tuturor oamenilor, iar prin intervenția salutară a Omului-Dumnezeu, el devine figura și tipul omului viu ce nu mai rămâne omul cel dintâi, ci



omul cel reînnoit după chipul lui Cristos. Așadar, în această lumină, prototipul omului viu nu este Adam, ci Isus Cristos; nu este cel ieșit din pământ, ci cel coborât din cer, sau, mai degrabă, este Isus Cristos, prefigurat în Adam, un Adam ceresc schițat de cel pământesc.

Când îl privim pe om în lumina Sfintei Scripturi, cu cele câteva referințe făcute anterior, trebuie să facem câteva precizări: Omul Adam nu este un dumnezeu decăzut, nici o părțică de spirit căzută din cer într-un trup, ci este o creatură liberă, înzestrată cu calități deosebite într-o relație continuă și esențială cu Creatorul său. *Cartea Genezei* ne prezintă originea sa. El este născut din pământ, dar nu se limitează la acest pământ; el depinde de „duhul de viață” pe care Dumnezeu l-a suflat asupra sa și prin care devine suflet viu, o ființă personală ce depinde de Dumnezeu. Numai așa trebuie să-l vedem pe om și numai așa trebuie să definim o persoană creată după chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Când vorbim despre om, făptura lui Dumnezeu, nu-l putem prezenta decât în relație cu Dumnezeu.

Sfântul Irineu, unul dintre cei mai mari teologi din secolul al II-lea (anul 130-140), originar din Asia Mică, mort în Galia, la Lion (aprox. 198), cunoscător al relațiilor pe care le are Creatorul cu creatura sa – omul –, între multe alte afirmații cu referire la raporturile dintre om și Dumnezeu, folosește acea arhicunoscută definiție: *Homo vivens gloria Dei et vita hominis visio Dei est (Adversus haereses, IV, 20, 5-7)*, adică: „Omul viu este gloria lui Dumnezeu și viața omului este vederea lui Dumnezeu”. Omul viu, omul care a primit viața, care a primit darul lui Dumnezeu, transpiră, oferă această viață și răspândește în jur glorie, gloria celui ce i-a dat această viață; cu alte cuvinte, îl preamărește pe Dumnezeu prin însăși trăirea sa, după cum și viața omului, trăită în această lumină, îl face vizibil pe Dumnezeu, adică faptul că este făcut cunoscut și este manifestat prin Duhul lui Cristos, care singur îl poate revela pe Dumnezeu.

În contextul în care vorbește despre *homo vivens gloria Dei et vita hominis visio Dei*, el arată că acest lucru este posibil numai pentru că Cristos, Cuvântul veșnic, „s-a făcut împărțitor al harului Tatălui pentru beneficiul oamenilor, în favoarea cărora el a îndreptat toată economia mântuirii, arătându-l pe Dumnezeu oamenilor și prezentându-l pe om lui Dumnezeu”, astfel încât, deși Dumnezeu este invizibil, el poate fi văzut și descoperit prin multe intervenții providențiale, deoarece omul viu este gloria lui Dumnezeu și viața omului este vederea lui Dumnezeu (*Adversus haereses, IV, 20, 5-7*).

La acest glas din primele veacuri trebuie adăugat cuvântul unui alt mare papă și teolog, Leon cel Mare (440-461), care, în predicile și scrierile sale, insistă asupra chemării omului, a omului creștin.

Trezește-te, o, omule, și recunoaște demnitatea naturii tale! Adu-ți aminte că ai fost creat după chipul lui Dumnezeu. Chiar dacă acest chip a fost degradat de Adam, totuși el a fost refăcut în Cristos. Folosește-te de creaturile vizibile, așa cum trebuie, așa cum te folosești de pământ, de mare, de cer, de aer, de izvoare, de râuri. Tot ceea ce este frumos și minunat în el, îndreaptă spre lauda și mărirea Creatorului.

De data aceasta, toate trebuie să fie îndreptate spre Dumnezeu și spre slava sa, dar, mai ales, subliniază papa Leon, spre om, spre noi, „căci dacă suntem templul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu locuiește în noi, are mai multă valoare ceea ce fiecare credincios poartă în inima sa, decât ceea ce admiră în cer” (Leon cel Mare, *Predici*, 7, 26). Cu adevărat măreția omului și recunoașterea acestei măreții este un imn de laudă adus Creatorului și un motiv de înălțare spre el.

Referindu-se la motivul întrupării Fiului lui Dumnezeu care a împlinit voința Tatălui de a intra în lume, marele teolog al Bisericii Catolice, sfântul Toma de Aquino, răspunzând la întrebarea de ce Cuvântul s-a făcut trup, spune: „*Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit ut homines deos faceret factus homo*” (Fiul unul-născut al lui Dumnezeu, vrând să ne facă părtași la dumnezeirea sa, și-a luat firea noastră, pentru ca el, făcut om, să-i facă pe oameni dumnezei) (*Summa theologiae*, I, q. 57).

Dumnezeu se îndreaptă spre om pentru a multiplica în om și prin om imaginea sa, pentru a răspândi în lume iubirea sa dumnezeiască, pentru a face vie relația de iubire din sânul veșnicei Treimi în sufletul omului. Fiul lui Dumnezeu comunică, prin întrupare, firii sale omenești propriul său mod de a exista personal în Treime. Astfel, în sufletul și trupul său, Cristos exprimă omenește comportamentele divine ale Treimii.

Conciliul al II-lea din Vatican, vorbind despre Cristos care se face om, spune: „Fiul lui Dumnezeu a muncit cu mâini de om, a gândit cu o inteligență de om, a acționat cu o voință de om, a iubit cu o inimă de om. Născut din Fecioara Maria, el a devenit într-adevăr unul dintre noi, asemenea nouă, în toate afară de păcat” (GS 22).

Așadar, părinții Bisericii, teologii și conciliile, de la cel din Ierusalim și până la cel de-al II-lea din Vatican, au subliniat și prezentat marea demnitate a omului pe care l-a creat Dumnezeu ca să fie purtătorul chipului și imaginii sale, pe care Fiul său venit în lume l-a răscumpărat din păcat, redându-i demnitatea dintru început și pe care Duhul cel Sfânt îl împodobește mereu cu daruri cerești, ca să fie și să rămână locaș vrednic în care să locuiască toată Sfânta Treime.

Acest adevăr este prezentat în formă clară și concisă de către *Catehismul Bisericii Catolice*, făcând un adevărat portret al omului, spunând:



Dintre toate creaturile văzute, numai omul este capabil să-l cunoască și să-l iubească pe Creatorul său (cf. *GS* 12,3), el este singura făptură de pe pământ pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăși; doar el este chemat să împărtășească, prin cunoaștere și iubire, viața lui Dumnezeu. Cu această menire a fost creat și aceasta este rațiunea fundamentală a demnității sale (*CBC* 356).

El cu adevărat nu este ceva, ci este cineva. Toate au fost create pentru el, iar omul a fost creat ca să-l slujească pe Dumnezeu, să-l iubească și ca să-i ofere întreaga creație. Preluând cuvintele unui mare părinte al Bisericii, sfântul Ioan Crisostomul, *Catehismul* continuă:

Care este ființa ce este înconjurată de atâta prețuire? Este omul mare și minunat, chip viu, mai de preț în ochii lui Dumnezeu decât creația întreagă; omul pentru care există cerul și pământul, marea și întreaga zidire și a cărui mântuire Dumnezeu a socotit-o atât de însemnată, încât pentru el nu l-a cruțat nici pe Fiul său unul născut. Căci Dumnezeu nu a pregetat să facă totul ca să-l ridice pe om până la el și să-l așeze la dreapta sa (*CBC* 358).

Dacă adăugăm la aceste cuvinte ceea ce a spus Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea despre om, atunci cu adevărat ne aflăm în fața celui mai mare miracol al istoriei planetei noastre!

## 2. Drama păcatului

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său și l-a statornicit în prietenia sa. Acest lucru impunea o condiție obligatorie, o supunere de bunăvoie față de el printr-un răspuns de prietenie de care urma să fie legată întreaga sa fericire.

Omul, ispitit de Diavol, a lăsat să se stingă în inima sa încrederea față de Creatorul său și, abuzând de libertatea proprie, nu s-a supus poruncii lui Dumnezeu. În această nesupunere a constatat cel dintâi păcat, iar de aici, toate consecințele acestui act de neîncredere și revoltă (*CBC* 397).

Drama păcatului l-a însoțit și-l însoțește pe om până în zilele noastre. Locul său între făpturi s-a clătinat și aureola sa a fost compromisă, iar urmările l-au dus în situația de a pierde și realizarea propriului bine: Armonia în care au fost introduși cei dintâi oameni, Adam și Eva, prin acest păcat a fost distrusă, iar moartea și-a făcut intrarea în istoria omenirii.

Este cunoscută poziția Bisericii încă din primele veacuri în această privință a căderii omului, dar și a ridicării sale din această situație dureroasă de către Fiul lui Dumnezeu venit pe pământ și devenit Fiul Omului.

Ceea ce ni se dezvăluie prin revelația divină este confirmat de propria noastră experiență. Într-adevăr, omul, dacă își cercetează lăuntrul inimii, descoperă că este înclinat spre rău și cufundat în multe feluri de rele, ce nu pot proveni de la

Creatorul său, care este bun. Refuzând deseori să-l recunoască pe Dumnezeu ca pe principiul său, omul a frânt și ordinea cuvenită în relație cu scopul său ultim și, în același timp, întreaga armonie cu sine, cu semenii săi și cu toată creația (GS 13,1).

Peste toată această dramă a intervenit și intervine neconținut Dumnezeu. După căderea sa, omul nu a fost părăsit de Dumnezeu, a fost introdus într-o nouă hotărâre de reabilitare, de mântuire, prin opera Fiului său. Un nou Adam va interveni și, în chip misterios, răul va fi biruit și omul va fi ridicat din cădere, din păcat, cum ne lasă să înțelegem *Cartea Genezei* în cap. 3, în acea vestită pericopă numită „protoevanghelie”, fiind o primă veste a lui Mesia Răscumpărătorul, a acelei lupte dintre femeie și șarpe și a biruinței finale a celui ce se va ridica din ea (cf. *Gen* 3,15). Noul Adam, „prin ascultarea lui până la moartea pe cruce” (*Fil* 2,8), repară cu prisosință neascultarea celui dintâi Adam.

Drama păcatului a introdus cu adevărat o dezordine teribilă cu atâtea consecințe și cu atâtea pierderi, dar intervenția nouă a lui Dumnezeu prin Cristos ne-a adus, după declarația sfântului Paul și a sfinților părinți, un har și mai mare: „acolo unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul” (*Rom* 5,20). Despre acest adevăr, sfântul papă Leon cel Mare afirmă: „Harul negrăit al lui Cristos ne-a dat lucruri mai bune decât acelea pe care ni le-a luat invidia Diavolului” (*Sermo*, 73,4). Răul s-a transformat în bine. Omul rămâne mai departe lucrarea cea mai mare a Creatorului, iar răscumpărarea realizată de Cristos este o dovadă și mai mare a iubirii sale față de el, precum și un argument al demnității și vocației sale.

### 3. Realități existențiale

Ne înconjoară o lume ce ne impresionează, cu extraordinar de multe minunății, cu atâtea opere acumulate în decursul istoriei, cu civilizații și civilizații care au marcat viața planetei noastre, cu reușite răsunătoare în domeniul științelor și al artelor. Cercetătorii și oamenii de știință ne vorbeau despre atâtea minuni ale lumii și despre descoperiri impresionante în cercetarea macrocosmosului și al ingineriei și cercetării genetice. Ne este dat să participăm la realități inimaginabile altădată și încă necunoscute de toți. Și asta, datorită omului, fiindcă încă nu pe deplin cunoscută, chip și asemănare cu Dumnezeu, înzestrat cu calități dumnezeiești, rege al întregii creații și responsabil al întregii vieți pe pământ.

Este un titlu de mare glorie, dar suntem, pe de altă parte, sufocați de atâtea rele, războaie, invazii, dictaturi și tiranii, nedreptăți și nelegiuiri, suferințe și pericole, lacrimi și lipsuri. De unde provin, cine le-a generat, cine le produce, cine le-a coordonat și realizat?

Nu putem nega. E omul. E drept că nu acestea sunt cele care domină și care se impun, ci cele frumoase și bune, marile realizări și lucruri minunate, care sunt nenumărate și impresionante. Imaginea pozitivă a omului domină, e o realitate ce ne dă acea satisfacție pozitivă prin care îl preamărim pe Creator. Lângă atâtea minunății, cele rele ne întristează și ne fac să ne întrebăm: Ce va fi cu lumea și cu omul în viitor dacă nu-și controlează poziția în lume, vocația între popoare și nu-și înscrie numele în cartea vieții, după cum a fost creat și, mai ales, recreat, răscumpărat cu preț dumnezeiesc?

De viitorul omenirii și al planetei noastre se interesează Dumnezeu, dar el l-a trimis în lume pe cel ce a primit atâtea calități și daruri, pe om, să-i poarte chipul și imaginea între celelalte făpturi, să răspundă de toate fapturile și de întreaga natură, să răspândească în lume adevărul și binele.

La realizarea acestui proiect trebuie să lucreze fiecare persoană ce intră în lume, în societate. Omul este din natura sa chemat la o viață de comunicări, la o trăire în comunități, în familii, cu alte cuvinte, în societate. Omul nu e destinat la izolare, la circuit privat și la îndepărtare de lume. „Bărbat și femeie” l-a creat Domnul și i-a trasat un destin, un plan ce trebuie să-l urmărească punct cu punct pentru a ajunge la scopul și realizarea sa, nu singur, ci împreună cu ai săi, cu ceilalți frați, chiar am putea spune, cu întreaga societate și cu tot ce-l înconjoară. La o astfel de misiune trebuie să gândească mereu și este chemat să lucreze și să-și pună la dispoziție toate calitățile. Crescut într-o astfel de atmosferă din familie, educat în școală la un program de formare a caracterului și a personalității, omul trebuie să simtă mereu sprijinul celorlalți.

Misiunea societății civile a responsabililor cetății și a cetățenilor este fundamentală. Ea va exista dacă cei care o compun își cunosc demnitatea și vocația și vor ști să o făurească și să o apere. Acolo unde responsabilii societății și-au înțeles menirea, acolo au crescut pacea, armonia, bunăstarea și speranța. Acolo unde responsabilii au uitat de rolul și importanța lui Dumnezeu, de misiunea Bisericii, precum și de demnitatea persoanei umane, acolo au invadat nedreptățile, suferințele și lacrimile.

Mai ales, Biserica trebuie să-și ofere toată bogăția de valori și învățăminte pentru desăvârșirea *omului nou*, a omului creatură a lui Dumnezeu, cu un destin nobil și veșnic. Interpretă autentică a legilor divine și naturale, Biserica trebuie să propună mereu linia morală a comportării omului, în conformitate cu revelația divină, fie ea naturală sau evanghelică. Actele sale trebuie să corespundă moralității firești prin care să se promoveze neîncetat binele și adevărul, ca, astfel, toate să se transforme într-o preamărire a Creatorului și să fie spre înălțarea propriei persoane, ca și a întregii colectivități. Moralitatea actelor umane depinde de obiectul ales, de scopul

urmărit, precum și de împrejurările acțiunii, ce devin, de fapt, izvoarele sau elementele constitutive ale moralității actelor umane.

Valoarea omului zilelor noastre, ca și a tuturor timpurilor, stă, așadar, în conștiința sa morală. Faptele lui vor fi bune dacă nu va uita niciodată de marea sa demnitate și de rolul său în mijlocul creației și al societății.

Drept concluzie, putem afirma cu întreaga Biserică, cu tradiția creștină și cu îndrumarul credinței creștine, *Catehismul Bisericii Catolice* (aici putem enumera și prezenta normele de credință și de morală a celorlalți frați creștin ortodocși sau de alte denominațiuni), cu referință la om și la faptele sale: „Conștiința este nucleul cel mai tainic și sanctuarul omului, unde omul se află singur cu Dumnezeu, al cărui glas îi răsună în străfunduri” (GS 16). Ea se formează urmând cuvântul lui Dumnezeu, care este lumină pentru pașii săi. E nevoie ca omul să-și însușească acest cuvânt în credință și rugăciune și să-l pună în practică. Așa se va forma în mod sigur o conștiință morală vrednică de *omul* creat după chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Pe acest drum al afirmării demnității omului și al realizării identității sale cu omul cel nou, Fiul lui Dumnezeu făcut om, lumea creștină a beneficiat și beneficiază de atâtea lumini, faruri, exemple și modele.

Vă provoc la o redescoperire a acestor valori și a acestei conștiințe morale, invitându-vă să vă apropiați de figurile marilor eroi ai creștinătății, de sfinții calendarului nostru, într-un chip special de cei mai apropiați de noi: sfința Tereza a Crucii (Edith Stein), sfântul Padre Pio de Pietrelcina, fericita Maica Tereza de Calcutta, fericitul Papă Ioan al XXIII-lea și, de ce să n-o spunem cu aleasă bucurie și speranță, să ne apropiem de eroii noștri, care au demonstrat valoarea omului, ridicând-o pe cele mai înalte culmi: episcopii noștri martiri – vestitori ai demnității creștine românești, între care mă bucur să-l nominalizez pe marele nostru păstor Anton Durcovici, despre care se va mai vorbi și în cadrul acestui simpozion, episcop mărturisitor și martir ce și-a oferit toată slujirea și viața pentru a arăta frumusețea și măreția *omului* creștin, oferindu-și și el viața în apărarea libertății și a demnității sufletului nobil al celei mai valoroase făpturi – *omul*. La toate acestea adaug un mare apărător și propovăduitor al măreției omului, Papa Ioan Paul al II-lea, de fericită amintire, care a purtat pe cele mai înalte culmi această demnitate și a spus despre om *că el este calea* Bisericii și că aceasta se realizează numai prin Acela care a arătat și a realizat adevărata înălțarea a omului: Omul Isus Cristos – *Redemptor hominis*.

## MORALA COMUNICĂRII ADEVĂRULUI Dialogul dintre filozofie, teologie și știință

Pr. prof. univ. dr. Wilhelm DANCĂ  
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

În condițiile unei deschideri evidente, mai ales în vremea din urmă, a comunității oamenilor de credință către comunitatea oamenilor de știință, și invers – explicabilă și prin aceea că lumea în care trăim se arată lentă sau chiar inertă din punct de vedere moral, pe de o parte, iar pe de alta, actualele dezechilibre sociale și economice par să nu poată fi depășite decât printr-o reacție etică generalizată, menită să favorizeze în orice împrejurare valoarea unică a persoanei umane – se cuvine asumarea provocărilor prin motivații care să susțină dialogul dintre filozofi, teologi și oamenii de știință, ținând cont de contribuțiile filozofiei, teologiei și științei la comunicarea adevărului. Așa fiind, s-ar obține un corpus de exigențe și finalități ale moralei comunicării adevărului.

Întâi, însă, trebuie conștientizate crizele din lumea civilizată, care lansează multiple provocări de ordin antropologic, moral și filozofic.

### 1. Crizele lumii civilizate

Prima criză ar fi așa-numita dramă a umanismului ateu, a cărei consecință este renegarea originilor creștine și îndepărtarea de Dumnezeu a omului european. Astfel, mentalitatea omului contemporan este pătrunsă de un imanentism de natură mistică și de o conștiință clară a devenirii sale umane, în măsura în care adoptă principiile unuia dintre cele trei feluri de umanism ateu, care se deosebesc din punct de vedere geografic și istoric: umanismul pozitivist simbolizat de A. Comte și L. Feuerbach, umanismul marxist teoretizat de K. Marx și umanismul nihilist gândit și propus de F. Nietzsche. Mai mult decât un ateism propriu-zis, negația care stă la baza fiecărui umanism indicat mai sus este un anti-teism și, mai precis, un anti-creștinism. Deși sunt opuse între ele, relațiile reciproce, ascunse sau evidente, sunt numeroase; având un fundament comun – izgonirea lui Dumnezeu –, cele trei feluri de umanism au rezultate analoge, principalul dintre ele fiind distrugerea persoanei umane<sup>1</sup>.

A doua criză este *de ordin moral*; ea nu constă doar în faptul că sunt puse sub semnul întrebării învățămintele normative, în general, ci că sunt

---

<sup>1</sup> H. de LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo* (1943), Morcelliana, Brescia 1988, 7-8.

contestate în mod global și sistematic universalitatea și imutabilitatea normelor morale și, în special, normele ce interzic mereu și fără excepții actele în mod intrinsec rele<sup>2</sup>.

Dimensiunile crizei sunt evidente la nivel filozofic și la nivel teologic. După ce a rupt legătura constitutivă dintre libertate și adevăr, filozofia a furnizat teologiei morale un concept de autonomie, care neagă orice fel de dependență a libertății de adevăr: rațiunea umană este înțeleasă ca fiind autonomă și creatoare în determinarea normelor morale. De asemenea, filozofia a dezvoltat un personalism desprins de orice referință obligatorie la natură, în așa fel că dimensiunea spirituală a persoanei ar putea și ar trebui să se dezvolte eliberându-se de natură, de orice referință la adevărul obiectiv sau la legea universală.

Dar ruptura cea mai profundă se verifică la nivel teologic, acolo unde s-a făcut separație între credință și morală. Drept condiție a validității sale universale, secularizarea moralei este un proces cu rădăcini istorice în perioada războaielor religioase ce au tulburat Europa între sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Acest proces se răsfrânge și în domeniul teologic, mai precis, în distincția radicală dintre *acțiunea pământească* și dimensiunea specific creștină. Fiind înțeleasă ca raportare corectă la bunurile temporale, morala nu ar mai avea relevanță în ordinea mântuirii și nu ar mai depinde de credință. În consecință, revelația nu ar mai oferi în Sfânta Scriptură norme morale *categoriale* și determinate de o valoare permanentă și obligatorie, ci doar indicații parenetice *transcendentale*. În același sens, magisteriul Bisericii nu mai poate să-și revendice competențe specifice în determinarea normelor morale ce țin de domeniul comportamentului *pământesc*. Așadar, pluralismul etic (cu referință fie la contextele istorice și culturale diversificate, fie la judecățile de conștiință divergente) ar trebui să fie pe deplin susținut ca legitim și compatibil cu unitatea Bisericii, potrivit sintagmei: o singură credință și diferite opțiuni morale<sup>3</sup>.

În sfârșit, a treia *criză* este *de ordin metafizic*; ea se reflectă, în special, în separarea științei de metafizică. Într-adevăr, unul dintre locurile comune ale culturii europene contemporane este că știința reprezintă unicul instrument adecvat prin care se poate cunoaște natura. Știința a dobândit acest drept exclusiv de a vorbi despre natură, expulzând progresiv metafizica din domeniul său de cercetare. Această stare de lucruri nu se datorează numai științei, ci și filozofiei occidentale contemporane, care a renunțat, mai mult sau mai puțin pe față, la orice pretenție de cunoaștere, lăsând

<sup>2</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Veritatis splendor* (06.08.1993), nr. 115.

<sup>3</sup> L. MELINA, „La luce di Cristo sull'agire umano”, în G. BORGONUOVO – A. CATTANEO, ed, *Giovanni Paolo Teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 216-217.

toată zona cunoașterii în seama științei. Totuși, filozofia nu a încetat să fie rațională, însă finalitățile cercetării raționale au fost orientate în alte direcții, cum ar fi acțiunile umane, analiza existențială a situației omului în viață sau descrierea fenomenologică a multor feluri de activitate sau de condiții umane, inclusiv cercetările referitoare la limbaj și structura științei. Devenind analitică, filozofia s-a mărginit să descrie, să descompună și să pună la loc ceea ce, într-un anumit fel, este dat în mod empiric, dar în această analiză nu trebuie să se introducă ceva ce ar proveni din rațiunea noastră. Astfel, filozofia contemporană a devenit neîncredătoare față de capacitatea rațiunii de a sintetiza și de a crea ceva doar cu ajutorul puterii sale, fără apelul continuu la controlul empiric. Cu siguranță, în secolul trecut, știința a dat destule exemple de cunoaștere solidă. Dar știința a fost capabilă să realizeze acest lucru prin interzicerea în mod clar a relaționării cu experiența. Filozofia a procedat la fel: după ce a renunțat la relația cu experiența, a respins și orice fel de discurs metafizic<sup>4</sup>.

În fața acestor provocări, răspunsul nu poate să fie unilateral, ci global. Dacă prin cultură înțelegem „toate mijloacele prin care omul își cizează și își dezvoltă multiplele daruri spirituale și fizice”<sup>5</sup>, atunci soluția acestor probleme culturale necesită contribuția mai multor discipline. Cercetările științifice sunt necesare pentru indicațiile de metodă și de analiză, istoria și filozofia pentru reflecțiile critice, etica și teologia pentru propunerile orientative spre finalități, semnificații și valori ultime. De aceea, diferitele feluri de cunoaștere și științele (filozofia și teologia) sunt chemate să descopere căi de dialog și modalități de colaborare, depășind neînțelegerile și conflictele apărute în modernitate. Relațiile însănătoșite dintre știință, filozofie și teologie ar trebui să fie riguroase, senine și constructive, pentru a valorifica elementele utile elaborării unei culturi științifice, care să țină cont de aspirațiile profunde ale omului.

## 2. Motivațiile dialogului

În virtutea provocărilor amintite mai sus, la care se pot adăuga altele, cum ar fi criza ecologică, criza demografică etc., comunitatea oamenilor de credință și comunitatea oamenilor de știință au început să se întâlnească și să colaboreze; oamenii credincioși au cerut ajutorul științei, pentru a se purifica de eroare și de superstiție, iar oamenii de știință au căutat ajutor în religie, pentru a se elibera de falsele idolatrizări și absolutizări. Astfel,

---

<sup>4</sup> E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 34-37.

<sup>5</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* (4.12.1965), nr. 53.



ca fiecare să rămână ceea ce a fost chemat să fie, știința – știință, religia – religie, s-a ajuns la concluzia că este necesar ca opțiunile filozofilor, teologilor și oamenilor de știință să nu comporte izolare, ci colaborare, dialog<sup>6</sup>.

Un factor determinant pentru favorizarea acestui fel de dialog este procesul globalizării, care implică toate culturile. Procesul mondializării duce, pe de o parte, la primenirea culturilor, iar pe de alta, le slăbește puterea de impact. Într-adevăr, în situația noastră concretă, cultura în care ne-am născut își pierde forța de odinioară, lăsând spațiu de acțiune resturilor scientiste din cultura occidentală, care continuă să răspândească explicații sectoriale, convingeri reductive, idealuri false și confuze despre om. Dar, având în vedere problemele noi cu care se confruntă oamenii de știință din zilele noastre, cum ar fi calitatea, finalitatea, complexitatea, relaționarea etc., se simte nevoia de a recurge la o pluralitate de modele, de a trece de la explicarea lumii în lumina fenomenelor elementare la recunoașterea faptului că întregul este mai mult decât suma părților sale. Așadar, diferitele domenii de cunoaștere a realității sunt invitate la dialog<sup>7</sup>.

O altă motivație a dialogului se bazează pe recente descoperiri din domeniul științelor umane și sociale. Astfel, condiționările biologice, impulsunile psihologice, incongruențele istorice, convingerile sociologice oculte, manipulările ideologice și politice și presiunile economice ce condiționează rațiunea și derutează mintea și gândirea au dărâmat potențialele certitudini ale raționalității moderne, distrugând bazele și instrumentele gândirii științifice, care delegitimaseră filozofia, etica și religia și discreditaseră discursul despre finalități, sensuri, semnificații și valori. Aceste descoperiri au introdus o linie de despărțire între știință și viața omului, care nu mai poate fi înlăturată dacă se adoptă doar un singur punct de vedere<sup>8</sup>.

Dar cele mai serioase motivații s-au ivit în cadrul discuției despre caracterul neutru al științei, adică știința ar fi absolut independentă de judecăți și interferențe exterioare, mai ales de cele cu valoare etică. În prima parte a secolului al XX-lea, Heidegger a fost unul dintre filozofii care au criticat pretenția de neutralitate a științei, arătând că ea provenea dintr-un umanism exagerat ce refuza orice fel de limitare<sup>9</sup>. Din a doua jumătate a secolului al XX-lea, s-a subliniat caracterul aplicativ al majorității cercetărilor

---

<sup>6</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana* din 01.06.1988.

<sup>7</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze* din 31.10.1992, nr. 2.

<sup>8</sup> G. GISMONDI, „Etica del lavoro scientifico”, în G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, ed, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, I, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 539-540.

<sup>9</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Berna 1954<sup>2</sup>; O. PÖGGELER, *Drumul gândirii lui Heidegger* (1963), Humanitas (traducere de C. Cioabă), București 1998, 201-203.

științifice, finanțate și condiționate de puteri militare, politice, economice și financiare, deci nici vorbă de obiectivitate și lipsă de motivații. În sensul acesta, știința ar fi neutră, dacă nu intervin factori sau interese străine cercetării. Totuși, fiind o activitate specific umană, știința depinde mereu de motivații personale, de condiționări sociale și culturale, de împrejurări istorice care nu-i permit să fie neutră. În acest caz, se pune problema etică a cercetării științifice<sup>10</sup>.

Deși această etică este necesară, ea nu a fost deocamdată elaborată. În momentul de față se discută condițiile de posibilitate ale acestei etici: este nevoie de un discurs articulat despre știință din perspectivă istorică și teoretică, trebuie reluată dezbaterea etică, discuția interdisciplinară în legătură cu unele probleme specifice, cum ar fi bioetica, ecologia etc. De asemenea, se discută și despre obstacolele ce se opun configurării acestui tip de etică: convingerea modernă că nu există legătură între etică și știință, dezagregarea sistemelor clasice de valori, criza normelor etice, pluralismul contemporan, ideea larg răspândită că sensurile, semnificațiile, finalitățile și valorile sunt rezultatul consensului etc. Dar cele mai mari obstacole sunt reprezentate de poziția rigidă a raționalismului și pozitivismului modern – credința că adevărul obținut cu ajutorul cercetării științifice este absolut –, și de poziția iraționalismului și gândirii slabe postmoderne, care neagă faptul că omul, prin puterea rațiunii, poate să ajungă la adevăr<sup>11</sup>.

Cu toate acestea, trebuie să spunem că

filozofia modernă are marele merit de a-și fi concentrat atenția asupra omului. Pornind de aici, rațiunea plină de întrebări a dezvoltat ulterior dorința de a cunoaște mai mult și mai profund. În felul acesta, au fost construite sisteme de gândire complexe, care au rodit în diferite domenii ale științei, favorizând dezvoltarea culturii și a istoriei. Antropologia, logica, științele naturii, istoria, limbajul..., într-un anumit fel, universul științei a fost cuprins. Totuși, rezultatele pozitive la care s-a ajuns nu trebuie să ducă la neglijarea faptului că aceași rațiune, având intenția de a face cercetări în mod unilateral asupra omului ca subiect, pare să fi uitat că acesta este mereu chemat să se îndrepte spre un adevăr care îl transcende. Fără referința la el, fiecare om rămâne în voia arbitrarului și condiția sa de persoană sfârșește prin a fi apreciată cu criterii pragmatice, bazate în mod esențial pe datul experimental, în convingerea eronată că totul trebuie să fie dominat de tehnică. Astfel, s-a întâmplat că, în loc de a exprima mai bine tensiunea sa spre adevăr, rațiunea sub greutatea unei științe așa de mari s-a curbat asupra ei înseși, devenind, zi de zi, incapabilă de a ridica privirea spre înălțimi pentru a îndrăzni să ajungă la adevărul ființei. Filozofia modernă, uitând de datoria de a-și orienta cercetarea asupra ființei,

<sup>10</sup> Cf. G. GIMONDI, „Etica del lavoro scientifico”, 539-552.

<sup>11</sup> Cf. M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, 14-27; 113-117.

și-a concentrat propria cercetare asupra cunoașterii umane. În loc să facă apel la capacitatea omului de a cunoaște adevărul, a preferat să sublinieze limitele și condiționările<sup>12</sup>.

Împotriva agnosticizării și relativizării, împotriva falselor absolutizări moderne și a negațiilor postmoderne, gândirea creștină apără existența adevărului și puterea rațiunii de a ajunge la adevăr, chiar cu prețul unor erori și limite. În plus, la nivel antropologic, se impune o antropologie întemeiată pe adevărul și demnitatea omului ca bază a eticii<sup>13</sup>. Numai aceasta poate să armonizeze autenticitatea, demnitatea, libertatea, sensul și valoarea omului cu semnificația și scopul cunoașterii. Această poziție este necesară, mai ales, în culturile tehnico-științifice închise în fața transcendenței, care subordonează persoanele și subiectele exigențelor materiale din sistemele lor imanente. Într-adevăr, absolutizând rațiunea sau, dimpotrivă, excluzând capacitatea de a cunoaște adevărul și negând adevărul însuși, se distrug bazele, nu doar ale eticii, ci ale întregii cercetări tehnico-științifice. Recunoscând finitudinea ontologică a omului și necesitatea lui de a se deschide în fața transcendenței, „umanismul limitei” pune bazele unei „etici a responsabilității” bazate pe demnitatea persoanei umane.

Această concepție redimensionează orice pretenție de autonomie absolută care violează condiția concretă de creatură. Fiind valori acceptate atât de cultura religioasă, cât și de cea laică, demnitatea și responsabilitatea umană consimt centrarea eticii pe valori, și nu pe limite, pentru a orienta cercetarea științifică liberă, responsabilă și conștientă. De asemenea, permit depășirea umanismului exagerat, care, teoretizând autonomia absolută a omului, ar vrea să rezolve problemele umane numai cu ajutorul științei și tehnicii<sup>14</sup>.

### 3. Modalități de a comunica adevărul

Drumul căutării adevărului de-a lungul istoriei nu a fost ușor. Privind retrospectiv itinerarul parcurs, constatăm lumini și umbre, înălțare și cădere, agonie și extaz. Chiar dacă eforturile de a descoperi adevărul au fost mari, iar momentele de desfătare în fața lui au fost scurte, multe generații de oameni au împărtășit convingerea lui Aristotel și a sfântului Toma de Aquino, potrivit cărora *minimum quod potest haberi de cognitione rerum*

---

<sup>12</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio* (1998), Presa Bună (traducere de W. Dancă), Iași 1999, nr. 5.

<sup>13</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Discorso alla Pontificia Accademia delle scienze* din 28.10.1994, nr. 4.

<sup>14</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Discorso alla Pontificia Accademia delle scienze* din 27.10.1998, nr. 1-3.

*altissimarum desiderabilis est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*<sup>15</sup>.

În zilele noastre, oamenii respiră greu pe drumul spre adevăr, deoarece nu s-a reușit depășirea lipsei de echilibru dintre progresul tehnic al civilizației și slăbirea interesului pentru viața morală sau pentru aprofundarea normelor etice<sup>16</sup>. Într-adevăr, cercetarea științifică a îngreunat și complicat itinerarul adevărului pentru om. A complicat problema adevărului, fie ridicând probleme noi, fie lărgind domeniile cercetării și, în fine, compromițând căutarea cu parcursurile înșelătoare ale scientismului și tehnicismului. Astfel, s-a acordat mai multă importanță funcționalității și eficienței decât adevărului, s-a absolutizat adevărul parțial și s-a exasperat logica domeniului. De aici, dificultăți, crize și neliniști care au dus la căutarea eliberării științei de alunecarea ei în nisipurile mișcătoare ale dezvoltării tehnice, instrumentale. Pentru a reuși în această privință, s-a considerat că este necesară o gândire deschisă spre dimensiunea existențială a adevărului<sup>17</sup>, spre toate nivelurile adevărului și, în primul rând, spre adevărul ființei sau „adevărul ontologic”, potrivit căruia orice ființă este adevărată, întrucât coincide cu sine însăși sau cu ideea pe care Dumnezeu o are despre ea. În al doilea rând, s-a afirmat că este nevoie de adevărul minții sau „adevărul logic”, potrivit căruia inteligența este adecvată adevărului ontologic<sup>18</sup>.

Aceste două adevăruri fac parte din patrimoniul sapiențial al gândirii creștine, care susține că falsul nu se poate găsi în lucruri, ci în rațiune<sup>19</sup>, și, chiar mai mult decât atât, că adevărul se găsește în judecată, iar ființa este fundamentul adevărului<sup>20</sup>. În judecată, mintea cuprinde adevărul, iar mintea este cuprinsă de adevărul ontologic. La nivel ontologic, *neadevărul* înseamnă închidere sau refuzul de a te fi cuprins de ființa existențelor. În acest caz, subiectul este ignorant. La nivel logic, *neadevărul* este eroarea

<sup>15</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, ad 1: „este mai de dorit minimumul de cunoaștere a lucrurilor foarte înalte decât cunoașterea socotită foarte sigură a lucrurilor foarte mărunte”. A. Durcovici traduce și comentează această formulare: „Cunoașterea cea mai redusă (minimală) ce putem dobândi despre adevărurile cele mai înalte este mai prețioasă și mai de dorit decât cunoștința cea mai sigură despre lucrurile cele mai mici (minimale) – un diamant prețios cât un bob de rouă, și nu un munte de nimic” (A. DURCOVICI, *Lecții de religie* [lecția II din 10 noiembrie 1936], A.E.R.C., Iași, Dosar 2/1936); cf. W. DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Sapientia, Iași 2005, 13-111.

<sup>16</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptor hominis* (4.03.1979), nr. 15.

<sup>17</sup> Cf. P. HENRICI, „La Verità e le verità. Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*”, în *L'Osservatore Romano* din 11 noiembrie 1998.

<sup>18</sup> Cf. V. POSSENTI, „Verità”, în G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, ed., *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1502-1518.

<sup>19</sup> ARISTOTEL, *Metafizica*, VI, 4.

<sup>20</sup> TOMA DE AQUINO, *De veritate*, I, q. 2; *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

sau adecvarea insuficientă la adevăr. În sfârșit, minciuna este refuzul adevărului. În aceste cazuri, subiectul se înșală sau devine înșelător.

În timpul modernității, gândirea umană a eliminat anumite probleme teoretice specifice filozofiei clasice și s-a oprit cu predilecție la marile polarități ale raportului dintre adevăr și fals, și anume, inteligibilitatea ființei, intenționalitatea rațiunii și diferitele sensuri ale adevărului: subiectiv, apofatic, pragmatic, empiric, istoric. În felul acesta, a curățat conceptul *adaequatio* de anumite abstractizări și redușii, permițându-i să exprime întâlnirea gândirii cu realitatea în mod mai concret și mai dinamic. De acum înainte, zonele de căutare a adevărului și modalitățile pentru a ajunge la el devin mai numeroase: metafizica se ocupă de finalitățile, sensurile și valorile ultime; etica se interesează de valorile și sensurile referitoare la acțiunea umană; știința caută să dezvolte cunoștințele experimentale cu scopul de a controla lucrurile prin intermediul observațiilor, experimentelor, proceselor cantitative și operative etc. Deși s-a întărit și s-a perfecționat mai mult, perspectiva științifică nu a reușit să satisfacă autoconștiința transcendentă a omului.

Privind istoric și sintetic chestiunea adevărului, putem spune că următoarele șapte concepte fundamentale de adevăr au marcat tot atâtea tradiții și momente în istoria gândirii: adevărul în calitate de corespondență sau conformitate între gândire și realitate; adevărul ca manifestare, deschidere, evidență, contact direct; adevărul ca revelație divină; adevărul în calitate de coerență; adevărul ca o conformitate cu o regulă; adevărul ca un consens inter-subiectiv; adevărul ca utilitate și eficiență<sup>21</sup>. Dintre toate, tradiția cea mai lungă a propus înțelegerea noțiunii de adevăr ca *adaequatio intellectus et rei*. Ideea de adevăr ca *adaequatio* se traduce deseori ca adecvarea intelectului la lucru sau la ființă. Traducerea este corectă, însă poate da ocazie la răstălmăciri, de aceea, se preferă termenii de „corespondență” și de „conformitate”, care păstrează deschisă tema adecvării continue la *res*. Sfântul Toma de Aquino spune: *Unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui*<sup>22</sup>, lăsând să se înțeleagă că *adaequatio* include mereu și *adaequabilitas*, că adevărul lucrurilor este mereu, iar mintea îl cunoaște trecând treptat de la potență la act. Prin urmare, în ideea de adevăr, conformitatea sau corespondența dintre enunțuri și realitate se cuprinde un raport dialectic sau o relație între doi poli, mintea și *res*, care nu se termină niciodată și care se hrănește din logica descoperirii a ceva. În sensul acesta, logica adevărului este logica descoperirii, logica noutății, și nu logica oglindirii a ceea ce este deja știut.

<sup>21</sup> V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, 55ș.u.

<sup>22</sup> TOMA DE AQUINO, *De veritate*, I, q. 21, a. 1.

Putem spune că ideea de adevăr ca descoperire face parte din conceptul de conformitate, deoarece descoperirea întemeiată este conformitatea unui răspuns nou la o întrebare nouă. Susținându-se ideea de adevăr drept corespondență între gândire sau limbaj și realitate sau ființă, acest mod de înțelegere a adevărului devine pe deplin universal și valabil peste tot: în domeniul științelor, în filozofie, în teologie, în lumea naturală și în lumea supra-naturală (Revelația). Apropierea dintre aceste diferite domenii nu provine din obiectul lor de cercetare, ci din modul în care este afirmat de toate disciplinele. Așadar, se pare că

adevărul se spune în diferite feluri, potrivit ființei, și că există un adevăr metafizic, unul științific, unul moral, unul estetic, unul hermeneutic, în care conceptul de conformitate sau de corespondență nu se aplică într-o manieră univocă și nici echivocă, ci analogă, sau potrivit modalităților specifice. Acest concept rămâne normativ, deși intenția de a părăsi determinarea *adaequatio* pare să fi influențat unele sectoare ale filozofiei și teologiei, unde recent s-a răspândit (chiar și în teologia catolică) o fină neîncredere față de această idee, ca și cum ea ar constitui o piedică, o expresie formală, o sărăcire sau chiar un atentat la persistența misterului. Totuși, dacă se distruge în conceptul de adevăr rădăcina sa originară, care exprimă o conformitate (între gândire și lucru, între voință și regulă, între model / maestru și ucenic), nu se mai poate gândi sau realiza nimic în care ideea de regulă, referință sau măsură să mai rămână prezentă<sup>23</sup>.

În lumina acestui mod de înțelegere a ideii de adevăr, în calitate de conformitate, putem vedea și legătura strânsă dintre adevăr, etică și persoana umană. Adevărul persoanei este natura sa spirituală, psihică și corporal conștientă de propria măreție, finitudine și dependență de un *altul* ce o transcende. O astfel de natură îi permite să cunoască și să reflecteze (raționalitatea), să aleagă (libertatea) și să decidă (responsabilitatea)<sup>24</sup>. Aceste elemente sunt importante atât pentru etica adevărului, cât și pentru dialogul dintre filozofie, teologie și știință. Dacă subiectul eticii și al oricărei activități poate fi numai persoana umană, care nu e niciodată în totalitate autonomă și neutră, știința nu poate fi considerată nici subiect etic autonom, nici neutră. Deci adevărul persoanei fundamentează valoarea ontologică, antropologică și etică a cercetării științifice și stabilește principiile și criteriile sale<sup>25</sup>.

Încercând să intrăm în profunzimea raportului dintre persoană și adevăr, vom constata că adevărul persoanei este modalitatea sa de a fi spirit creat, finit, întrupat, în comuniune, conștient, liber, responsabil, îndreptat spre adevăr și spre iubire. Acest adevăr este natura sa și întemeiază scopul,

<sup>23</sup> V. POSSENTI, *Essere e libertà*, 58.

<sup>24</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Veritatis splendor* (6.08.1993), nr. 5 și 115.

<sup>25</sup> Cf. A. LLANO, *Filosofia della conoscenza* (1984), Le Monier, Firenze 1987, 144-147.



semnificația și valoarea sa. Cu alte cuvinte, omul este pentru adevăr și adevărul pentru om; suferă în absența sa și atunci când este limitat. În consecință, deoarece iubirea adevărului este prima exigență a propriei ființe, omul nu poate să renunțe niciodată la adevăr, chiar dacă căutarea și raportul cu adevărul nu sunt niciodată chestiuni ușoare sau lipsite de riscuri. Omul și omenirea cresc numai în iubirea față de adevăr, motiv pentru care căutarea sa constantă este factorul cel mai elevat al umanizării<sup>26</sup>.

Persoana umană este structurată pentru adevărul care „i se potrivește” și la care „se conformează”. Este vorba despre adevărul metafizic (dincolo de orice fizică) și, mai ales, religios, cu alte cuvinte, despre semnificațiile profunde, despre scopurile ultime și despre valorile decisive. Cu cât omul se maturizează, cu atât descoperă că adevărul nu este un obiect ce poate fi stăpânit, ci un Subiect de care se lasă stăpânit, nu doar căutat și acceptat, ci de care se lasă căutat și acceptat. În afară de acest lucru, apropierea de adevărul exprimat în evenimentele libere, în ceea ce e inefabil și non-verificabil, transcende domeniul purei observații, descrieri sau experimentări, pentru a se deschide spre cele ce presupun invocarea și așteptarea. Numai recunoscând toate acestea, se poate elabora o autentică etică a adevărului, de care nu poate să facă abstracție etica cercetării științifice. În ea își asumă deplină importanță exigențele de adevăr ce se găsesc în orice activitate umană, inclusiv cea științifică, și anume, veracitatea, sinceritatea, veridicitatea. Ele au legătură cu exigențele generale ale adevărului (etica adevărului), cu cele specifice activității științifice (știința și adevărul) și cu cele referitoare la relațiile dintre activitatea științifică și etică a adevărului (știința și etica adevărului).

#### **4. Exigențe și finalități în morala comunicării adevărului**

Într-o cultură dominată de concepții relativiste și nihiliste despre adevăr, etica afirmării sau comunicării adevărului are o importanță decisivă, pentru că pune în lumină permanenta nevoie a omului de veritabilitate, sinceritate și veridicitate.

În general, față de adevărul ca valoare este nevoie de un comportament al veritabilității. Mai exact, este nevoie de virtutea morală și socială ce implică persoana în fidelitatea sa față de adevăr, fie când este vorba de sine însăși, fie când se pune problema raporturilor cu alții, și este esențial în comunicare. În cazul de față, veritabilitatea înseamnă o distincție riguroasă între cunoștințele consolidate și cunoștințele provenite din ipoteze, opinii, aproximări, extrapolări și speculații. De asemenea, adevărul

---

<sup>26</sup> B. MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Editrice Massimo, 1989<sup>6</sup>, 115-121.



ca valoare înseamnă și sinceritate față de sine însuși și față de alții, iar în dialogul dintre filozofie, teologie și știință implică manifestarea exactă nu doar a conținutului oricărei informații și cunoștințe științifice, ci și natura lor, gradul lor de adevăr și câtă încredere li se poate acorda. La rândul ei, veridicitatea cere ca informațiile și cunoștințele să fie fidele față de adevăr și să fie comunicate cu prudența și flexibilitatea cuvenite<sup>27</sup>. Așadar, toate trei cer aprofundarea continuă a naturii cunoașterii și a activității de cercetare, pentru a recunoaște și a face cunoscute limitele lor epistemologice, euristice și etice, și pentru a dezvolta deschideri umaniste și culturale. Ele sunt necesare în procesul de educație, dar și în activitățile de comunicare și informare publică<sup>28</sup>.

În legătură cu cercetarea științifică, trebuie să subliniem câteva exigențe specifice: comunicarea sau transmiterea datelor ținând cont de interacțiunea dintre actorii sociali, expeditori și destinatari, informația, și anume, răspândirea corectă, publică și la timp a faptelor și evenimentelor, precum și formarea sau maturizarea calitativă a persoanelor. Și în acest caz sunt fundamentale: sinceritatea sau expresia genuină a gândirii; veridicitatea sau aderența la realitatea evenimentelor, persoanelor și ideilor, în funcție de contextul lor; onestitatea sau transparența limbajului, respectând profesionalitatea și competența. Așadar, comunicarea și informarea la nivel atât profesional, cât și popular necesită oportunitate, veridicitate, sinceritate, onestitate, integritate și competență; manifestarea fidelă a realității; prezentarea transparentă și completă; aderența la datele prezentate în contextele lor globale; formularea corectă a judecăților. Ele trebuie totuși să respecte și anumite limite ce derivă din tutelarea bunului nume, intimitatea individuală și familială, secretul natural și profesional, integritatea și utilitatea publică etc. Trebuie amintite aici propaganda și publicitatea, care au menirea de a trezi consensul ce determină o acțiune. Ele se deosebesc, întrucât prima intenționează să determine participarea la alegeri și acțiuni considerate utile și bune pentru societate, iar a doua urmărește scopuri și participări limitate. Dar și ele trebuie să fie pătrunse de valorile veracității, sincerității, veridicității și onestității. În această privință, decretul Conciliului al II-lea din Vatican, *Inter mirifica*<sup>29</sup>, și precizările pastorale din *Communio et progressio*<sup>30</sup> au subliniat necesitatea de a respecta

---

<sup>27</sup> Cf. P. BOTEZATU, *Discursul metodei. Un itinerar logico-filozofic* (antologie îngrijită de P. Ioan și S. Pârvu), Editura Junimea, Iași 1995, 291-333.

<sup>28</sup> Cf. G. GISMONDI, „Etica del lavoro scientifico”, 549-551.

<sup>29</sup> Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul privind mijloacele de comunicare socială *Inter mirifica* (4.12.1963).

<sup>30</sup> Cf. CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU COMUNICAȚII SOCIALE, Instrucțiunea pastorală *Communio et progressio* (23.05.1971).

drepturile persoanelor individuale și drepturile grupurilor de persoane. Înainte de toate, dreptul de a accede la informații cu privire la schimbările continue, pentru a putea alege și decide în mod responsabil. În plus, dreptul de acces liber la circulația știrilor și a ajunge la izvoare diferite pentru formarea unor opinii motivate critic. În fine, dreptul de a primi informații adevărate și integrale, pentru a cunoaște faptele în contextul lor, respectând exigențele dreptății și carității<sup>31</sup>.

Datorită schimbărilor continue și rapide ce au loc, exigențele etice legate de adevăr devin importante și greu de clasificat; una dintre cauze ar fi aspectul lor poliedric, ce ridică multiple responsabilități personale, culturale, politice și sociale. Totuși, amintim câteva mai urgente: depășirea mentalității care vrea să rezolve problemele umane, culturale și sociale, numai cu ajutorul științei și tehnicii, mai ales, atunci când ele sunt provocate în mare parte de activitatea tehnico-științifică; găsirea acelor modalități de participare a persoanelor și a comunităților la alegerile și deciziile privitoare la cercetarea științifică; respectarea dreptului cetățenilor de a fi corect și oportun informați cu privire la deciziile asupra cărora trebuie să se pronunțe; orientarea cercetării științifice spre cunoașterea teoretică și practică în folosul persoanelor mai mult decât în creșterea puterii instrumentale și de producție; favorizarea unei perspective mondiale care să țină cont de exigențele tuturor popoarelor și comunităților de oameni.

Se constată astăzi o anumită inerție morală față de problemele create de progresul tehnologic, care este întărită de una dintre caracteristicile procesului tehnologic în sine, și anume, ritmul rapid al dezvoltării și aplicării noilor descoperiri tehnico-științifice<sup>32</sup>. La prima vedere, această caracteristică ar putea să însemne un pas înainte spre condiții de viață mai bune, dar rezultatul real este întotdeauna echivoc. Pentru a rezolva această problemă, se caută metode și instrumente de lucru pentru reconcilierea și unificarea științelor. Atmosfera pare să fie favorabilă unor noi tipuri de lectură a realității și unui dialog mai senin între științe, cum ar fi epistemologia, istoria științelor, filozofia, etica și teologia. Dar cum să facem ca dialogul dintre științe să devină real?

Soluția propusă de ecologiștii radicali din zilele noastre nu poate fi acceptată; ea are ceva în comun cu mai vechea invitație a episcopului de Ripon, dr. E. A. Burroughs care, în cadrul Conferinței de la Leeds din septembrie 1927, a invitat întreaga comunitate științifică să suspende

---

<sup>31</sup> CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU COMUNICAȚII SOCIALE, Instrucțiunea pastorală *Communio et progressio*, nr. 33-35; 37-40; 65; 82; 107.

<sup>32</sup> Cf. S. JAKI, *Il Salvatore della scienza* (1988), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 175-184.

cercetarea științifică și tehnologică pentru câțiva ani<sup>1</sup>. În timpul acestei *vacanțe științifice*, susținea episcopul Burroughs, s-ar pierde unele „forme noi de comoditate și de conveniență”, „mijloace noi de îmbogățire pentru puțini, cu prețul reducerii locurilor de muncă pentru mulți”, și „o justă curiozitate despre multe lucruri, care ar rămâne pentru o lungă perioadă de timp nesatisfăcută”. Dar în schimbul pierderilor, episcopul întrevedea câteva avantaje importante: „fericirea umană nu ar suferi în mod necesar”, comunitatea științifică ar avea timp „să citească lucrările colegilor lor”, lumea întreagă ar putea să se informeze în legătură cu descoperirile științei, am putea asista la creșterea lumii în înțelepciune, condiția necesară pentru a reageza persoana umană în locul care i se cuvine.

Oamenii de știință care nu au ascultat de invitația episcopului, pe motiv că descoperiri importante și benefice ar fi întârziat sau s-ar fi pierdut, au fost îndreptățiți în mare parte. În următorii ani, între 1927 și 1937, au avut loc descoperiri importante: în fizică a început elaborarea mecanicii cuantice și s-a descoperit antimateria; în matematică, Gödel a demonstrat teorema absenței de coerență internă în orice mulțime non-nesemnificată de propoziții aritmetice; în medicină, s-a descoperit penicilina și așa mai departe.

Oricare au fost motivele, bune sau rele, cercetarea științifică și aplicarea sa tehnologică s-au dezvoltat neîntrerupt până astăzi, și este evident că lucrurile vor continua la fel; vor apărea alte dileme în urma dezvoltărilor în domenii riscante; vom avea alte provocări de ordin etic, însă, oricât de mari vor fi dezvoltările tehnice, ele nu vor putea distruge vreodată sensibilitatea morală a omului.

Lăsând deoparte justificările morale de tip reductiv, ce provin din poziții ideologizate politic sau motivate financiar și militar, baza judecăților morale pentru omul de știință se află în omul de știință. Dar, pentru că și în acest om se găsește duplicitatea despre care scrie sfântul Paul – „nu fac binele pe care îl vreau, ci fac răul pe care nu-l vreau” (*Rom 7,20*) – ne putem întreba împreună cu scriitorul latin Iuvenal: *Quis custodiet ipsos custodes?*

---

<sup>1</sup> Cf. *The Times* (Londra) din 5 septembrie 1927, pag. 15, col. 1-2, apud S. JAKI, *Il Salvatore della scienza*, nota 9, pag. 176.

## **ADEVĂR ȘI MORALITATE**

### **Adevărul este cheia integrității**

Edward McLEAN  
West Hartford, SUA

Vin în fața voastră ca un căutător, ca un ascultător, ca un observator...

Mi s-a cerut să vă împărtășesc astăzi câte ceva din experiențele trăite de mine, în calitate de căutător al adevărului și a căilor acestuia care duc la bunătate, pace și la unitatea familiei umane. Suntem cu toții, în felul nostru, căutători ai adevărului. Și suntem conștienți de faptul că există multe căi de a ajunge la adevăr. Știința, teologia, filozofia ne conduc pe acest drum în căutarea aceluși „Adevăr” care atinge inimile și schimbă cursul vieților.

Anthony de Mello povestește o veche istorioară hindu, numită „Cântecul păsării”. Discipolii aveau multe întrebări despre Dumnezeu. Învățătorul le-a spus: „Dumnezeu este necunoscutul și ceea ce nu poate fi cunoscut. Orice afirmație făcută despre el, orice răspuns la întrebările voastre nu este decât o distorsionare a adevărului”. Discipolii au rămas uimiți. „Atunci de ce mai vorbiți despre el?”, au întrebat. Și învățătorul le-a răspuns: „De ce cântă pasărea? Pasărea nu cântă pentru că ar avea ceva de spus, ci pentru că are un cântec de cântat...”

Cuvintele celor ce învață sunt de înțeles. Cuvintele învățătorului nu sunt de înțeles. Cuvintele lui trebuie ascultate așa cum ascultăm șuieratul vântului printre ramurile copacilor, susurul râului și cântecul păsării. Toate acestea trezesc un sentiment în inimă, care este dincolo de orice cunoștință. Această trezire a inimii este o Călătorie Spirituală, care ne conduce la adevărul de dincolo de orice înțelegere. Este un proces ce pornește de la intelect, de unde analizăm adevărul, spre acel loc sacru, în adâncul sufletului unde întâlnim divină personificare a adevărului însuși, care ne conduce pe cărările bunătății, păcii, reconcilierii și spre unitatea universurilor noastre personale, profesionale și politice.

Și cum are loc această trezire a inimii? Cum se desfășoară această călătorie interioară? Cum îl găsim pe acest Dumnezeu al Adevărului și al Moralității? Nu-l găsim noi. Dumnezeu al Adevărului și al Moralității ne găsește pe noi. „Deoarece doar atunci când studentul este pregătit, sosește profesorul”.

Pregătirea pentru această întâlnire necesită două lucruri: Spațiu și Li-niște. Primul lucru pe care trebuie să-l fac în fiecare dimineață – fără a fi

distras de ziar sau radio – este să mă așez într-un loc liniștit, să creez un spațiu, să invit Duhul să intre în acest spațiu și aștept în liniște... Când am terminat, brațele par să mi se deschidă spre a îmbrățișa întreaga lume – deoarece în acea întâlnire sfântă toate problemele, durerile, resentimentele mele etc. par să se topească și să dispară –, pacea mă stăpânește din nou și iubirea îmi inundă iar sufletul... Sunt iarăși în pace cu lumea... nu mai am dușmani și bucuria mea este completă... Inima mi-a fost dezarmată... barierele au fost înlăturate, sunt una cu întreaga creație, în armonie cu Universul, din nou reconectat cu Sursa... Sunt din nou acasă, în familia lui Dumnezeu. „Acolo unde”, așa cum spune sfântul Paul, „nu mai există evrei sau greci, sclavi sau oameni liberi, bărbați sau femei”.

### **Suntem o singură familie!**

Cred că suntem de acord că cea mai mare provocare a lumii de astăzi este: cu toate religiile diferite care există, culturi, politici, limbi și, da, chiar istorii ale conflictelor, atât de demult, cât și recente, cum vom fi capabili să trăim împreună pe această planetă într-o societate care să fie atât civilă, cât și dreaptă pentru toți?

Cred că „Adevărul” ne va elibera. Va îndepărta ura, violența, lăcomia, suspiciunea, va alunga dorința de răzbunare. Și, în calitate de creștin, cred că acel Adevăr ce ne va elibera este o Persoană, Isus, Fiul Tatălui, care a spus: „Eu sunt calea, adevărul și viața” (*In* 14,6), iar lui Pilat i-a spus: „Pentru aceasta m-am născut, pentru aceasta am venit în această lume pentru a da mărturie despre adevăr” (*In* 18,27).

Adevărul fundamental pentru lumea de astăzi este acesta: suntem cu toții copiii unicului Dumnezeu! Aparținem cu toții aceleiași familii! Suntem cu toții frați și surori, unul altuia. Și acesta este Adevărul, cheia Moralității, Integrității și a Bunei Conduite în cadrul familiei lui Dumnezeu – a familiei națiunilor. Acesta este adevărul pe care îl caut la începutul fiecărei zile.

Să ne amintim promisiunea făcută de Dumnezeu lui Ezechiel:

Vă voi scoate dintre neamuri, vă voi aduna din toate țările, și vă voi duce iarăși în țara voastră [aproape de inima lui Dumnezeu]. Vă voi stropi cu apă curată și veți fi curățați; vă voi curăța de toate spurcăciunile voastre și de toți idoli voștri. Vă voi da o inimă nouă și voi pune în voi un duh nou; voi scoate din trupul vostru inima de piatră și vă voi da o inimă de carne. Voi pune Duhul meu în voi... și voi veți trăi (...) Voi veți fi poporul meu și eu voi fi Dumnezeul vostru (*Ez* 36,24-28).

În încercarea mea de a crea acel spațiu în care îl voi invita apoi pe Duhul Domnului, îmi urmez respirația. Devine o rugăciune de cerere – inspirând

Duhul dătător de viață, șoptesc „Umple-mă”, și apoi, expirând, spun „Goleşte-mă”. Uneori trebuie să eliberăm acest spațiu de unele lucruri ce întunecă sufletul, cum ar fi: dureri trecute, resentimente, îngustimea minții, mândria, aroganța... frica și suspiciunea, pentru a face loc darurilor dătătoare de viață aduse de Duh.

În acest Spațiu sfânt, pe măsură ce liniștea se intensifică, Duhul pătrunde, aducând cu el daruri care sensibilizează inima și transformă sufletul. Și, puțin câte puțin, devenim conștienți de această legătură reciprocă; de faptul că suntem cu toții membri ai aceleiași unice familii a lui Dumnezeu. Și astfel, devenim capabili să iubim ceea ce ni se pare că nu poate fi iubit... să iertăm ce pare de neiertat... și să facem ceea ce considerăm că nu poate fi făcut. Devenim capabili să stăm împreună, să ne ajutăm reciproc, să vindecăm, să iertăm, să ne împăcăm, să fim alături de cei care au nevoie de noi și să fim din nou un singur popor. „Și voi veți fi poporul meu», a spus Iahve, «și eu voi fi Dumnezeuul vostru»” (*Ez 36,28*).

Darurile Duhului, care ne deschid inima către Dumnezeuul creator și care ne deschid brațele pentru a îmbrățișa lumea, sunt: Dragostea, Bucuria, Pacea, Răbdarea, Bunătatea, Blândețea, Credința și marele dar ce le unește pe toate acestea – Reverența: Reverența față de Dumnezeu, Reverența față de viață, Reverența față de noi înșine și Reverența reciprocă față de fiecare.

„Adevărul” la fel ca și „Speranța” scriitoarei Emily Dickinson:

Își face lăcaș în sufletul nostru,  
 Își cântă cântecul  
 Fără cuvinte  
 Și nu se oprește niciodată.

În călătoria voastră, prieteni,  
 Pătrundeți adesea  
 În acea cămăruță sacră  
 A inimii voastre  
 Și ascultați acea muzică  
 Pe care o veți auzi când veți fi destul de liniștiți;  
 Este Cântecul Păsării,  
 Pulsația eternă, dătătoare de viață, Duhul lui Dumnezeu.

# ADEVĂR, VALOARE ȘI PROLIFERAREA DREPTURILOR

Dr. Yuriy PIDLISNYI  
Universitatea Catolică a Ucrainei,  
Kiev, Ucraina

## 1. Proliferarea drepturilor

Este greu să ne imaginăm societatea vestică contemporană, împreună cu sistemul ei de piață, fără legi contractuale solide și dezvoltate. Însă există un mare pericol, acela ca logica relațiilor de piață să determine toate celelalte relații umane. Există pericolul de a intra într-o societate individualistă – contractuală – apersonală, o „societate-contract” ca o continuare a pieței sau a relațiilor ei. Natura unei asemenea patologii implică proliferarea drepturilor.

Aproape toate democrațiile liberale au asistat la o masivă proliferare a unor noi „drepturi” de-a lungul generațiilor trecute. Fără a proteja doar viața, libertatea, proprietatea, multe state democratice au definit dreptul la viața privată, la călătorie, la angajare, recreere, preferințe sexuale, avort, copilărie și tot așa. Nu mai este necesar să spunem că multe dintre aceste drepturi sunt reciproc contradictorii și ambigue în conținutul lor social (...) Incoerența discursului nostru despre natura drepturilor este consecința unei crize filozofice mai adânci cu privire la posibilitatea unei înțelegeri raționale a omului. Drepturile rezultă direct din înțelegerea a ceea ce este omul<sup>1</sup>.

Suportul legislativ al unor idei false poate da naștere ușor unor situații în care legile ce introduc și sprijină aceste idei vor conduce societatea conducând toate sferile, inclusiv cea privată<sup>2</sup>.

Logica interioară a acestui „drept” îl face egal cu celelalte drepturi fundamentale ale omului, producând astfel *ipso facto* o devalorizare a drepturilor fundamentale ale omului. Adoptarea legislativă a drepturilor asemănătoare „dreptului la moartea asistată”, datorită logicii lor interioare, face ca drepturile reciproc contradictorii să fie egale, deoarece, în acest caz, nașterea asistată și moartea asistată capătă o valoare egală în practicile medicale și juridice.

---

<sup>1</sup> Francis FUKUYAMA, *The Last Man and the End of History*, Avon Books, New York 1992, 296.

<sup>2</sup> „Ideile nu sunt jucăriile intelectualilor: ele au consecințe, bune și rele”. Cf. George WEIGEL, „A Better Concept of Freedom”, în *First Things* 121 (Martie 2002) 14.



Crearea unei asemenea atmosfere juridice este însoțită de nonsens juridic. Când un pacient susține că vrea să moară și medicul refuză să-l „asiste” la moarte, doctorul devine vinovat de negarea și violarea unui drept al omului. Însă, pe de altă parte, când „asistă” la moarte, devine criminal, chiar dacă acceptă acest lucru sau nu. Și indiferent dacă legea permite acest lucru sau nu.

Nașterea proliferării drepturilor omului a transformat procesul politic și chiar noțiunea de politic însăși. Încă din antichitate, procesul politic clasic consta în promovarea legilor de viață pentru binele comun și o viață bună a *polis*-ului. Viața bună era percepută ca o vocație pe care toată lumea trebuia să o conceapă ca pe niște linii ghid care să le conducă viața, ca un tip de comportament.

Politica recentă, cel puțin versiunea liberală, înlătură din vocabularul ei însăși noțiunea de viață bună. Dacă conceptul de viață bună, criteriul transcendent de verificare a procesului politic este exclus din politică,

ideea suveranității individului alături de principiile de libertate și egalitate au fost și au rămas complet radicalizate. În *Cidul* lui Corneille, Rodrigue îi spune Chimenei: *j'ai fait ce que j'ai du, je fais ce que je dois* („am făcut ceea ce a trebuit să fac, fac ceea ce trebuie să fac”). Omul contemporan spune: „Fiecare dintre noi este suveran, fiecare este egal cu ceilalți; trăiesc așa cum vreau și felul meu de a trăi este egal cu cel al celorlalți”<sup>3</sup>.

Excluderea criteriului transcendent al vieții bune și proliferarea drepturilor individuale cu scopul de a stabili egalitatea indivizilor sau a grupurilor individuale are consecința ei naturală. Nu doar viața bună este trecută cu vederea, ci însăși viața se schimbă, adică are loc o mișcare de la „viață” spre „stil de viață”, și o egalizare a tuturor stilurilor de viață.

## 2. Stiluri de viață

Pericolul ce stă în spatele acestui fapt este crearea unei lumi virtuale, în care bunul-simț și naturalețea nu au nici un loc. Mai mult decât atât, se pare că nu este nici un loc nici pentru distincția între bine și rău, între corect și greșit.

Etica tradițională, în timp ce declara ceva ca fiind bun sau rău, oferea și o argumentație bazată pe natura omului, pe legea naturală și pe teorii complicate și complexe despre bine și rău, cu scopul de a face aceste declarații etice evidente. Acum se pare că unele interpretări descriu democrația ca un sistem de societate care garantează recunoașterea diferitelor drepturi ale indivizilor și grupurilor ca egale, fie că este vorba despre preferințe

<sup>3</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 12.

sexuale ne-naturale, dreptul la moartea asistată sau adopția unui copil de către familii de homosexuali.

*De Facto Unions*, parteneriat și trăire comună a bărbatului și femeii (sau a partenerilor homosexuali), inclusiv relațiile sexuale care nu se încheie cu căsătoria, devin în prezent o mare problemă din mai multe puncte de vedere. Recunoașterea legislativă a unirilor *de facto* le face să fie egale în drepturi și demnitate cu căsătoria și familia. Argumentul invocat pentru a veni în sprijinul acestei inițiative este foarte simplu în statul liberal democratic. Unirile *de facto* au fost prezentate ca dreptul omului de a alege să încheie o căsătorie sau nu și să trăiască cu orice persoană dacă aceasta, la rândul ei, este de acord fără să fie constrânsă. Tocmai aici se ivește problema. Dacă, din punct de vedere juridic, încheierea unei căsătorii este același lucru cu a face parte din uniri *de facto*, atunci însăși instituția căsătoriei este anihilată. Pentru că aceste relații între persoane de sex opus sunt prezentate de logica legalizării unirilor *de facto* ca fiind formații încheiate de bunăvoie, din care fiecare este liber să facă parte și să se retragă, asemenea unui club. Mai mult, logica interioară a legalizării face ca orice luptă pentru stabilitatea familiei să fie irațională, și deci ruinează familia ca instituție. Orice angajament și orice obligație în cadrul familiei devin iraționale, deoarece statul tratează ca egale familia cu angajamentele și obligațiile reciproce și unirile *de facto* fără nici un fel de obligații.

Răspunderea conceperii urmașilor și a creșterii lor nu este luată în considerare de către legislație. Copiii din cadrul acestor uniuni simt foarte des o lipsă a identității lor. Și această lipsă de identitate este și mai serioasă atunci când un copil este adoptat de către parteneri homosexuali. Acest copil se găsește într-o situație în care nu poate spune cine l-a născut, cine este tatăl și cine este mama lui. Se simte străin față de cei care l-au adoptat. Nu este doar un sentiment de înstrăinare; este chiar o condiție de înstrăinare.

### 3. Înstrăinare a „naturalului”

Experimentele recente de clonare a ființelor umane pot duce la o înstrăinare mai serioasă. Născut într-un laborator, ca urmare a manipulărilor tehnologice, copilul adoptat în familii ne-naturale este privat total de istoria umană naturală.

Natura și viața devin ceva ce poate fi manipulat. Astfel, oricine abordează natura în acest fel șterge orice diferență dintre lumea naturală și cea artificială; este eradicată diferența dintre biologic și construit și nu mai este loc pentru recunoașterea ierarhiei ontologice și axiologice din lume (din punct de vedere al demnității). Este zguduit acel *Ordo Amoris*. Dacă Natura este

concepută ca un material brut ce poate fi manipulat sau modelat după dorința omului, și dacă omul este parte a naturii (un material brut), atunci logica rațiunii sugerează că însuși omul este un material brut ce poate fi manipulat. Deci clonarea, avortul, eugenía au din această perspectivă o explicație și justificare. Omul pierde locul său natural în natură și devine un obiect.

Afirmații de genul „omul este un simplu biproduș-potrivit-pentru-alegere” afectează relațiile umane. Pentru că nu avem nici un motiv să respectăm biprodușul unei simple alegeri ce ar putea fi diferită. Martin Buber exprimă acest lucru ca o inabilitate de a stabili relații de tipul Eu - El cu un alt om. Înstrăinarea de acest tip se încadrează în schema de relație „Eu - Celălalt”, în care celălalt este un obiect ce trebuie tratat exact ca un obiect.

Dacă tratăm binele și răul, ceea ce este corect și ceea ce este greșit ca fiind egale în drepturi, înseamnă că cel care face bine este egal cu cel care face rău. Astfel, dacă cineva acceptă acest lucru ca fiind adevărat, atunci nu mai există nici un impuls rațional să facem binele. Deoarece, în acest caz, orice ar face omul este bun prin definiție.

Potrivit lui John Rawls, într-un stat liberal,

sistemele de scopuri nu sunt enumerate după valoare; planurile de viață” individuale pot fi distinse după raționalitatea mai mare sau mai mică, dar nu după natura scopurilor sau finalităților pe care le stabilesc (...) Teoreticienii legali de după Rawls, cum ar fi Ronald Dworkin și Bruce Ackerman, încearcă să definească legile unei societăți liberale, fără să facă vreo referință la prioritățile scopurilor umane sau, într-un limbaj mai contemporan, la posibilele stiluri de viață<sup>4</sup>.

Oricum, relativisme de acest gen îi discriminează pe cei care sunt în căutarea realului și a binelui absolut și a modului de viață privilegiat în sensul moral.

#### **4. Egalitate și identitate**

Raționamentul de mai sus deschide tema relației dintre egalitate și identitate. Aceasta nu este identitate, totuși, în sensul că totul este unul și același lucru, ci în sensul identității individuale ca fiind distinctă de celelalte. Omul empiric, așa cum este de fapt, nu un om imaginar de contract social, privat de istorie, nu manifestă vreo însușire care să ne spună că nu-și pune întrebări în legătură cu identitatea lui. Fiecare om se naște într-o familie ce aparține unei culturi concrete, unui limbaj, unei religii etc. Își

---

<sup>4</sup> Francis FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus și Giroux, New York 2002, 119-120.

cunoaște mediul înconjurător, îl analizează (mai naiv sau mai științific) și îl interiorizează mai mult sau mai puțin selectiv sau complet.

O asemenea interiorizare a mediului este însoțită de întrebări despre calitatea mediului în care trăiește omul. Ideea că omul va scăpa de astfel de întrebări nu are fundament. Faptul banal că omul întreabă într-un magazin despre calitatea bunurilor pe care le cumpără dovedește că această întrebare este importantă. Dacă este importantă în cazul bunurilor pe care le cumpără, este cu atât mai importantă atunci când omul își pune întrebări despre mediul pe care îl interiorizează pas cu pas. Interiorizarea mediului cultural creează identitatea omului, care poate fi bună sau rea. Astfel, omul este pus în fața unei opțiuni între bine și rău, corect sau păcătos.

Grecii antici au pus această întrebare cu privire la cultura lor și cea barbară, deoarece era vorba despre o viață mai bună. Chiar natura omului ne oferă numeroase exemple ale faptului că omul își face probleme în legătură cu identitatea lui. Fiecare om vrea să se înscrie pe linia binelui și nu vrea să dea greș.

Ceea ce este important pentru identitatea omului nu este doar istoria lui, interiorizarea mediului în care trăiește, ci și căutarea adevărului, a autenticului și a binelui. Educația ne ajută să găsim ceea ce este adevărat, autentic și bun. Ea ne ajută să înțelegem și să conducem această lume. Însă, pentru a o putea conduce, omul trebuie să ajungă la adevărul despre lumea lui. A cunoaște adevărul și a eșua în cunoașterea lui nu este același lucru. Acest lucru este valabil și pentru adevărul despre relațiile umane.

## **5. Egalitatea stilurilor de viață și efectul lor de înstrăinare asupra educației**

Egalitatea drepturilor părerilor și teoriilor diferite, anihilarea binelui și răului fac ca educația să fie un pur nonsens în înțelegerea clasică. Pentru că, dacă printre scopurile educației se numără și acela de a ne ajuta să deosebim ceea ce este corect de ceea ce este greșit, a discerne între bine și rău, de a ne ajuta să găsim adevăratul sens al vieții, atunci, în noua atmosferă descrisă, educația riscă să fie redusă la o unică sarcină, aceea de a ne învăța că orice este ales înseamnă că este bun și că oricine intervine în alegerea altcuiva este intolerant.

Această nouă situație mă împiedică să particip la destinul semenilor mei, deoarece aș fi considerat ca fiind intolerant. Astfel, devenim străini unul față de celălalt, deoarece nu avem nimic de împărțit, cu excepția ideilor impuse sau contractate că orice alegere a unei persoane este bună. „Oamenii sunt toți la fel, însă nu mai au nimic în comun, cu excepția...

dreptului de a nu avea nimic în comun”<sup>5</sup>. Excluderea participării la destinul celorlalți pentru binele lor face ca relațiile dintre oameni, numite *intentio benevolentiae* și *intentio unionis*<sup>6</sup>, să fie imposibile.

Acest tip de egalitate formală, care este prezent astăzi, transformă natura relațiilor dintre oameni. [Această] egalitate separă oamenii între ei: dat fiind că fiecare om este propriul lui stăpân, orice inegalități devin pur contractuale și funcționale și nu se extind asupra modului de viață al nimănui. Nimeni nu este responsabil pentru altcineva; ideea adevăratei educații este desconsiderată; și relațiile devin funcționale, abstracte și reci. Ideea contemporană de egalitate este indiferența reciprocă (...) Consecința este că omul modern este o ființă izolată<sup>7</sup>.

Francis Fukuyama are perfectă dreptate când spune că „familiile nu funcționează când sunt bazate pe principii liberale, adică dacă membrii acestora se văd ca formând o companie pe acțiuni, formată pentru necesitatea ei, în loc ca aceasta să fie bazată pe legături de datorie și dragoste”<sup>8</sup>. Într-adevăr, pentru a iubi ceva sau pe cineva și pentru a ne lua un angajament, persoana sau lucrul trebuie să poată fi iubite, adică să fie bune și exclusive, și să aibă o demnitate proprie. Deoarece, dacă totul și toți suntem egali (nu din punct de vedere ontologic, dacă vorbim despre persoane), nu are nici un sens să iubim sau să ne luăm vreun angajament față de o persoană sau un lucru. Nietzsche avea dreptate când a scris că nimeni nu poate trăi fără un orizont; fără un set de valori, omul se declară exclusiv și privilegiat, deoarece nici un artist nu ar putea să-și picteze tablourile, nici un general nu ar învinge în luptă, nici o națiune nu și-ar câștiga libertatea fără să prețuiască valoarea și fără să iubească ceea ce a ales să facă exclusiv, mai mult decât orice alt lucru<sup>9</sup>. Fără un scop la care să râvnim, fără un bun transcendent pe care să-l iubim și fără valori pe care să le împărțim cu ceilalți, dacă nu este nici o valoare drept criteriu transcendent, dacă singurul standard comun este dorința individuală, atunci societatea devine un colectiv de ființe umane doritoare, concentrate asupra propriei ființe și atomizate astfel încât comunitatea nu mai este posibilă.

---

<sup>5</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 9-12.

<sup>6</sup> Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft* și *Das Wesen der Liebe*.

<sup>7</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 9-12.

<sup>8</sup> Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York 1993, 324.

<sup>9</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *The Use and Abuse of History*, (tradus de A. Collins), Bobbs-Merrill, Indianapolis 1957, 9.

În timp ce proiecte ca cel al lui Platon trebuiau să le spună cetățenilor ce este bun, ce stil de viață corespunde într-adevăr aspirațiilor umane autentice și ce va îmbunătăți viețile lor, democrațiile liberale contemporane nu le spun cetățenilor lor ce este bun și ce îi va face și mai buni, deoarece se crede că acest lucru va face ca unii să fie mai buni și îi va eticheta pe alții ca fiind mai răi. Evenimentele istorice, cum ar fi războaiele religioase, regimul nazist din Germania, statul bolșevic, oferă fundamentul, explică și justifică această opțiune.

În timp ce vorbim despre posibilități egale, trebuie să spunem și că absența absolută a priorităților este imposibilă, deoarece însăși ideea de a trata ca egale toate posibilitățile în baza alegerii lor de către oameni implică conceptul realității de mai bine, deci a binelui. Pentru că, dacă nu ar fi așa, ar fi de înțeles de ce tratarea lor ca egale, mai mult chiar tratarea lor ca egale, ar fi egală cu tratarea lor ca fiind inegale.

## 6. Proiectul abordării fără critică

Creând contextul juridic, politic și cultural, punând accentul pe o atitudine necritică față de orice stil de viață sau punct de vedere al lumii, ne este oferită o siguranță pe care nimeni nu o va judeca greșită sau ca fiind alegeri individuale sau comportament greșit cauzat de felul în care cineva percepe lumea. În acest fel, respectiva persoană va avea un sentiment de pace psihologică și „o stare de adevăr”. Pe de altă parte, absența unei astfel de judecăți nu ne asigură, nici nu ne garantează că alegerea a fost autentică și adevărată. Vedem astfel că există o ruptură între absența contractată a judecății negative și judecata negativă a stării de fapt a lucrurilor. Vreau să spun că starea de fapt a lucrurilor în virtutea logicii interioare ar putea fi, de fapt, lumea interioară a alegerii unui individ. Altfel spus, acea transgresiune a logicii interioare a stărilor de fapt ale alegerii individului este în ea însăși o judecată negativă în ceea ce privește alegerea.

Siguranța psihologică pare să contribuie la pacea socială și toleranța în societate. Însă ne putem imagina că oamenii nu vor ridica întrebări despre autenticitatea alegerilor lor, despre criteriile de autenticitate, despre alegeri bune și rele, succes și eșec, bine și rău? Însăși ideea abordării fără critică este un obiect al unei asemenea întrebări. Această idee, deși favorizează (ordonă) absența judecății, poartă în ea o abordare de judecată ce evaluează, deoarece implică evaluarea ei însăși ca fiind mai bună decât celelalte abordări. Astfel, ideea abordării fără critică presupune o judecată prin însăși natura ei.

Din punctul de vedere al educației, ea are impactul ei specific. Interzicerea judecăților care evaluează (deci căutarea adevărului despre alegerile

și preferințele unei persoane) poate ridica bariere în drumul spre familiarizarea și însușirea unui mediu, de exemplu, al naturalului, artificialului, lucrurilor create, lumii umane, ca și pe drumul însușirii moștenirii culturale și civilizației. Este adevărat, mai ales, în ceea ce privește moștenirea spirituală, care constă în mare parte în distincția între bine și rău, frumos și urât, sublim și josnic etc.

Pe lângă faptul că aceste idei fac omul incapabil să deosebească între bine și rău, corect și greșit, adevăr și falsitate, ele îl fac și incapabil să se integreze în societate. Astfel, el este străin de societate, cultură, tradiție, civilizație, pe care nu le poate înțelege, evalua și în care nu se poate integra. În această situație, omul îi devine străin și semenului său, deoarece nu mai este capabil să-și facă griji pentru acesta.

Să privim această problemă și din partea opusă. Dacă toate alegerile și practicile aparținând unor diverse puncte de vedere sunt egale, înseamnă că nu există nici o anormalitate sau deviere. Înseamnă că orice comportament este normal și uman prin definiție. Nu există nici un criteriu în baza căruia să considerăm un comportament ca fiind normal și uman și să discriminăm un altul ca fiind anormal sau inuman. Dacă așa stau lucrurile, în concordanță cu logica rațiunii, orice face omul este uman. În acest context, ne apropiem de problema termenilor folosiți: „uman” și „normal”.

Termenul de „normă” poate însemna un fapt statistic. Să spunem că, după meciul de fotbal, fanii merg, de obicei, la bar. Ar fi normal dacă cineva ar merge la bar după meciul de fotbal. Alt exemplu: poate fi considerată normă ca tinerii cu drept de vot să voteze cu partide radicale, iar persoanele mature să voteze pentru partide moderate. Anormal în acest caz ar fi să se meargă la Operă după un meci de fotbal sau să se voteze la o vârstă înaintată cu radicalii. O astfel de normă este, pur și simplu, descriptivă. Spune ceea ce este. Este arbitrară, pentru că nu este nimic în descriere care să ne spună că lucrurile nu pot sta și altfel.

Un alt sens al cuvântului „normă” poate fi mai restrâns. Putem spune că este normal ca oamenii să aibă 170 cm înălțime și că 140 cm poate fi o deviere de la normă. Dar, de asemenea, nu este nimic necesar în acest fapt. Pentru că, dacă majoritatea oamenilor ar avea 140 cm înălțime, atunci cei care ar fi înalți de 170 cm ar reprezenta devierea de la normă. Această normă este mai puternică, deoarece este vorba despre natura corpului, care este un punct de referință independent de voința umană.

Și mai există un alt tip de normă ce presupune un punct de referință de o asemenea natură, care ne-ar putea spune că chiar dacă toți bărbații ar practica promiscuitatea, acest lucru nu este normal. O astfel de normă este înrădăcinată în natura umană, demnitatea umană și valorile morale. Această normă nu este descriptivă, ci prescriptivă, ne spune ce ar trebui să



fie. Să nu ucizi este o normă prescriptivă. Devierea de la această normă ar însemna transgresiunea a ceea ce, în principiu, nu poate fi altfel. În timp ce transgresiunea unei normative statistice este o transgresiune a ceea ce, în principiu, se poate schimba.

A declara toate practicile egale înseamnă a opera în domeniul primului tip de normativă și confundarea acesteia cu alte tipuri de normativitate<sup>10</sup>. Excluderea sensului prescriptiv al normativității duce la excluderea distincției între normal-anormal și bine-rău în al treilea sens, astfel, făcând faptele oricărui comportament normale.

O situație similară este cea a termenului „uman”. Uman poate însemna tot ce este făcut de om, dar poate însemna și tot ce-i este caracteristic omului, tot ce corespunde esenței ființei umane și face omul distinct de orice altă ființă. În acest ultim sens, întrebările în legătură cu autenticitatea alegerilor unei persoane, cu comportamentul ei sunt normale. A acționa moral este uman *par excellence*, deoarece este o distincție esențială a omului. Aceasta este o caracteristică fundamentală a ființei umane ca persoană. Max Scheller accentuează în mod deosebit acest lucru, mai exact, capacitatea pentru transcendență.

În contextul egalizării, putem afirma că tot ce face omul este uman. Putem să ne întrebăm: dacă totul este egal, atunci de ce să accentuăm atât ideea aceasta a egalității? Deoarece, ca să fim consecvenți, ideea egalității este egală cu ideea inegalității, toleranța egalității este egală cu intoleranța egalității sau toleranța inegalității. La fel, norma descriptivă este egală cu norma prescriptivă și ceea ce este descriptiv uman este egal cu ceea ce este esențial uman.

Deși chiar postulatul că toate stilurile de viață sunt egale în valoare, din moment ce sunt umane, este prin natura lui descriptiv. Implică sau, mai bine spus, pretinde introducerea prescripției. Acest postulat prescrie recunoașterea tuturor stilurilor de viață ca egale. Însă acest lucru contrazice însăși ideea abordării fără critică. Contradicția constă în faptul că ideea egalității și a abordării fără critică dobândește o condiție privilegiată și este favorizată când, în același timp, altor abordări și idei, și stiluri de viață, de asemenea, le sunt negate condițiile privilegiate. Acest lucru este foarte asemănător descrierii făcute de Nietzsche resentimentului<sup>11</sup>. Negând stiluri de viață sau preferințe privilegiate, cel care le neagă sau neagă faptul că ceva ar putea fi privilegiat introduce implicit propriile preferințe și stiluri de viață ca privilegiate.

---

<sup>10</sup> Pentru o discuție largă despre norme, cf. Leszek KOLAKOWSKY, „Normy-nakazy i normy-twierdzenia”, (tradus de Ewa Burska) în *Moje sBuszne poglody na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Krakow 2000, 116-136.

<sup>11</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Genealogy of Morals*.

Prescriind anumite practici, comportamente sau stiluri de viață ca fiind normale fără a baza această prescripție pe temelia fermă a normelor transcendente, ea va fi transformată în cvasi-norme descriptive sau istorice tranzitive, care o vor face străină de ordinea naturală a lucrurilor. Singurul motiv ce ar putea explica într-o oarecare măsură de ce trebuie să ne supunem acestei norme este voința celor care respectă de bunăvoie această normă. Această voință ar putea fi externă (altul), și astfel, un motiv să ne supunem lucrurilor care pot și ar putea fi altfel în orice alt moment. Acest aspect are o importanță deosebită în ceea ce privește morala<sup>12</sup>.

Dacă societatea legalizează toate stilurile de viață, toate comportamentele sau practicile, mai exact, dacă societatea nu mai recunoaște distincția între bine și rău, ea introduce automat singurul bine posibil, adică propria ei voință. Deci răul este o deviație a acestei voințe. Acesta ar putea fi primul pas spre comandarea celor care se află în vârful piramidei sociale și care sunt de acord cu această legalizare. Astfel, societatea riscă să creeze situația în care prea mulți vor fi la mila a prea puțini.

### **7. Motive să speculăm egalitatea**

Are sens această discuție despre egalitate? Liberalismul și creștinismul spun că oamenii sunt inegali în diferite aspecte și că această inegalitate este naturală. Sunt, de exemplu, inegali în ceea ce privește sănătatea lor, cunoașterea, abilitățile, originile (născut în familie săracă sau bogată) și tot așa.

Ontologic vorbind, toți oamenii sunt egali, pentru că împărtășesc una și aceeași natură și demnitate umană. Această egalitate nu este prescrisă de un anume corp care este de acord cu ea (a contractat-o). Este transcendentă. Dacă acceptăm o poziție existențialistă, conform căreia nu ar fi o natură umană deja dată în sensul ideii normative transcendente, atunci singura sursă de demnitate umană este activitatea persoanei, ceea ce în sistemul dimensiunii ontologico-existențiale a ființei umane corespunde dimensiunii existențiale. Într-un asemenea caz, omul se identifică cu ceea ce face. Acest lucru fiind astfel, orice judecată de evaluare a comportamentului uman oferă culoare celui care are un astfel de comportament. Astfel, judecarea unui stil de viață sau comportament ca fiind mai bun decât altul și un altul ca fiind mai rău înseamnă să judecăm un om mai bun și altul mai rău. Această confuzie existențialistă face dificile asemenea judecăți de evaluare, deoarece orice judecată în ceea ce privește activitățile trece în acest

---

<sup>12</sup> Cf. Michael NOVAK, *The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993, 96.

sistem asupra celui care le îndeplinește. Chiar și fiind adevărat, acest fapt nu afectează demnitatea ontologică a omului ca persoană umană.

Este adevărat că la nivel existențial sunt personalități mai bune și personalități mai rele. Nu ar avea sens să considerăm talentul lui Beethoven egal cu orice alte capacități de combinare a sunetelor. Desigur, persoanele talentate sunt mai bune decât cele fără talente, cei care muncesc din greu sunt mai buni decât cei leneși. Însă acesta nu este sistemul ontologic. Același lucru este adevărat, sau poate este adevărat *par excellence* în sfera moralității.

Abolirea a ceea ce am numit norme prescriptive transcendente apare pentru unii liberali similar cu a-i da unei persoane o parte ce corespunde uneia dintre aspirațiile acesteia de care se simte înstrăinată când aceste criterii sunt prezente, adică siguranța ei. Se spune că omul este obișnuit să-și facă griji dacă va reuși sau va eșua. Această condiție face ca omul să fie dependent de ceva asupra căruia nu are nici un control și care nu poate fi nici posedat. Pentru ca omul să aibă siguranță și certitudine, se propune abolirea criteriilor transcendente. Se spune că, dacă criteriile ar aparține puterii omului, atunci omul ar avea siguranță. Pe de altă parte, oricum, dacă criteriul binelui și al răului este în puterea omului, atunci problema siguranței se ridică iarăși, însă dintr-o altă perspectivă<sup>13</sup>. Se poate aștepta siguranța la schimbări în orice moment din partea componentelor problemei? Este o siguranță adevărată atunci când omul schimbă criteriile în mod liber?

Conform acestei poziții, criteriile discriminatorii, care favorizează anumite stiluri de viață, pot oferi unor grupuri o argumentație pentru a înstrăina din societate acele grupuri ce au un stil de viață diferit. Deși poate părea rațional să proliferăm dreptul la recunoașterea egală chiar și a stilurilor de viață contradictorii, acest lucru poartă cu sine și anumite pericole.

Mai întâi, legitimează intervenția statului în sfera moralității, decretând ceea ce ar trebui tratat ca moral fără nici o obiecție. Datorită acestui lucru, asemenea drepturi ajung să facă confuze sfera morală și cea legală. În al doilea rând, întărește opiniile anumitor grupuri de persoane, care vor ajunge să dicteze asupra celorlalți. Pare să fie o convingere că un grup poate forța oamenii prin decret să recunoască fiecare om ca fiind egal. Această eliminare instituțională a discriminării poartă în ea o contradicție. Dacă toate grupurile și toate persoanele au drepturi egale să practice stilurile proprii de viață, atunci nimeni nu are dreptul să forțeze oamenii să accepte părerea că toate stilurile de viață sunt egale, din moment ce această opinie

---

<sup>13</sup> Cf. Leszek KOLAKOWSKI, „Rozpad Komunizmu jako wydarzenie filozoficzne”, în *Moje sBuszne poglody na wszystko*.

este o parte a stilului de viață al unei persoane. Astfel, proliferarea drepturilor enunțate mai sus ajunge să fie un mecanism totalitarist în cadrul democrației liberale.

În al treilea rând, dacă toate stilurile de viață sunt egale, atunci nu am nici un fundament să spun că celălalt are dreptate sau greșește în alegerea lui. Pur și simplu, alegerea lui este diferită, nici mai rea, nici mai bună decât alegerea mea. Lucrurile fiind astfel, nu există nici un fundament pentru a învăța lumea despre o viață privilegiată, nu există nici un fundament să împărțăm oamenilor moștenirea culturală, descoperirile.

În al patrulea rând, însușirea acestei lumi devine problematică, mai ales, dacă punctul al treilea este adevărat. Dacă lumea nu poate fi nici înțeleasă, nici însușită, atunci toate procesele sunt străine omului și omul însuși nu se simte sigur în lume. Lumea pare să-l zdrobească. Acest fapt ne trimite la o altă situație numită de Marx înstrăinare (*alienation*), de Durkheim – anomie (*anomie*) și de Buber – vagabondaj (*homelessness*).

În al cincilea rând, aspirațiile la siguranță ne sunt furate. Astfel, singura posibilitate de a ne îndeplini aspirațiile la siguranță este să găsim criterii de adevăr transcendente, care nu se pot schimba, și să descoperim ce este potrivit ființelor umane, în calitate de ființe categoric distincte de orice alte ființe.

### **8. Perspectiva antropologică ca sursă a înstrăinării**

Este adevărat că uneori teoriile filozofice sau descoperirile și ipotezele științifice influențează un număr de oameni și devin un fel de *Zeitgeist*. Crearea unor idei substituit despre om, societate, relații interpersonale și relații dintre om și societate, teorii substituit despre progresul de-a lungul istoriei și despre morală, poate conduce la înstrăinare pe diferite niveluri.

Filozofia politică clasică susținea că omul are o demnitate undeva între cea a bestiiilor și cea a zeilor; natura omului era în parte animală, însă avea rațiune și, de aceea, o virtute specific umană care le lipsea celorlalte specii. „Ființele umane aveau o demnitate superioară oricărui alt lucru din natură, deoarece doar ele erau libere; mai exact, ele erau cauze necauzate, nedeterminate de instincte naturale și capabile să facă alegeri morale autonome”<sup>14</sup>.

Însă teoriile moderne despre om, în special, teoriile contemporane, par să ne spună că omul nu este decât un produs al evoluției, că a evoluat de la subuman și este diferit de celelalte animale, cantitativ, și nu calitativ, și deci demnitatea sau valoarea lui este cantitativ diferită de valoarea unui

---

<sup>14</sup> Francis FUKUYAMA, *The Last Man and the End of History*, Avon Books, New York 1992, 296.

câine sau a clisei; sau că omul este un produs al forțelor economice și că tot ceea ce noi considerăm ca fiind acțiuni pur umane își găsește explicația în sfera legilor deterministe.

Dar Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea enciclică *Centesimus annus* „a decodat imediat noile amenințări la «misterul persoanei umane»” din lumea de după Războiul Rece și și-a petrecut marea parte a decadelor anilor 1990 încercând să explice că libertatea separată de adevărul moral – „libertatea indiferenței”, care domină cultura înaltă a Vestului triumfant – este, inevitabil, auto-canibalizare<sup>15</sup>.

Refuzând căutarea adevărului despre om, socialismul s-a condamnat singur la auto-distrugere. Același lucru li se poate întâmpla și democrațiilor de piață. Refuzul acestei căutări este un mecanism interior ce duce la dezintegrarea interioară, care, deși latentă, este o reală posibilitate a democrațiilor liberale.

În scrisoarea *Centesimus annus*, Papa scria:

Cultura unei națiuni își formează caracterul prin căutarea deschisă a adevărului (...) Când o cultură privește doar în interior și încearcă să perpetueze moduri neobișnuite de viață, refuzând orice schimbare sau dezbateră cu privire la adevărul despre om, atunci ea devine sterilă și se îndreaptă spre decadentă<sup>16</sup>.

Din nefericire, pentru mulți oameni, astăzi problema adevărului a devenit o simplă problemă de gusturi. Pentru ei, aceasta este o problemă de păreri personale. O asemenea confuzie este larg răspândită, mai ales, în rândul celor cu o educație bogată. Aceasta, împreună cu problemele educației mai sus menționate și cu participarea la altele, duce la înstrăinarea de sine, de semeni și de natura umană, pe scurt, la înstrăinarea de adevăr.

---

<sup>15</sup> George WEIGEL, „John Paul II and the Crisis of Humanism”, în *First Things* 98 (decembrie 1999) 31-36.

<sup>16</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Centesimus Annus* (1 mai 1991), 50.

## ETICA ECOLOGICĂ ȘI RELAȚIA SA CU ADEVĂRUL

Prof. Osman BILEN  
Universitatea Dokuz Eylul,  
Izmir, Turcia

### Introducere

În timpurile noastre, îngrijorarea tuturor față de ecologie crește, și astfel, și nevoia pentru o etică ecologică bine fondată. Căutarea de principii etice călăuzitoare, normative și de legătură, merită să reglementeze activitatea ecologică a oamenilor; se speră că acest lucru va duce la o relație mai responsabilă și mai viabilă cu mediul înconjurător natural și social. Dorința de a trăi într-o lume mai sănătoasă și cu mai multă pace și de a lăsa o natură mai bună generațiilor viitoare face parte din îngrijorarea tot mai mare față de problemele ecologice cu care ne confruntăm astăzi.

Sunt mai multe premise ce subliniază abordările etice ale ecologiei. Dat fiind faptul că era în care trăim este caracterizată ca post-metafizică sau post-modernă, în sensul filozofic, orice căutare a eticii ecologice legată de concepția adevărului pare să fie de negăsit. Însă o analiză atentă a preocupării etice față de ecologie ar dezvălui anumite concepții ale adevărului, cu rădăcini metafizice adânci. Acestea ar putea fi enumerate astfel: mai întâi, nevoia de principii călăuzitoare etice pentru un mediu înconjurător uman mai bun presupune ca: a) mediul să fie o unitate luată în discuție astăzi; b) un tot inter-relațional, ale cărui părți componente să fie îmbinate interdependent; c) să fie în el însuși o unitate finită și compozită, care ar putea sau nu să fie dezintegrată decât dacă este păstrată intactă. În al doilea rând, pentru ca un mediu să fie deteriorat, și astfel, să aibă nevoie de îmbunătățiri, acest lucru implică faptul ca el să aibă o valoare estetică inerentă. În al treilea rând, pentru ca mediul să fie respectat, trebuie să aibă o valoare obiectivă și ontologică; în sfârșit, trebuie să aibă o valoare practică pentru oameni. Toate acestea sunt judecați implicite de valoare, a căror fixare reprezintă o concepție de adevăr.

Oricum, concepția de adevăr, definită ca o convenție socială sau coerentă a ideilor, nu este de ajuns pentru o etică ecologică. Conceptul de adevăr trebuie să îndeplinească cerințele alegerilor noastre morale cu privire la mediul înconjurător. Acest concept poate avea un fundament metafizic sau poate deriva din teologii, dar poate servi și ca bază a unei etici ecologice. În cele ce urmează voi discuta despre posibilitatea eticii ecologice cu un

concept al adevărului relativist sau neobiectiv și voi analiza valorile constitutive ale eticii așa cum rezultă din exemple luate din învățăturile etice ale Islamului cu privire la mediul înconjurător.

Tradițiile religioase ale diverselor popoare ale lumii pot ajuta dacă învățăturile lor, în ceea ce privește relația omului cu natura, sunt aduse în lumină și interpretate cu scopul trezirii conștiinței ecologice a omului modern. În paginile următoare vă voi atrage atenția asupra învățăturilor morale ale religiei musulmane, cu relevanță pentru problemele mediului. O teologie ecologică va avea diferite surse: scripturale, științifice și filozofice. Sursele scripturale din teologia musulmană a naturii vor fi clarificate mai târziu; acum voi enumera câteva concepte importante ce derivă din știința contemporană.

### 1. Definiția termenilor

*Mediu înconjurător.* În sensul larg al cuvântului, mediul este atât lumea naturală, cât și cea socială în care trăim.

*Ecologia.* Totalitatea relațiilor, inclusiv relațiile umane, din cadrul naturii, și interdependența fiecărui element din natură se numește ecologie. Ecologia este studiul relațiilor și al mediilor în sistemele echilibrate ce alcătuiesc toată viața, în general.

*Adaptarea* se referă la un aspect particular al relațiilor ecologice. „Adaptarea umană este procesul prin care omul se folosește efectiv, pentru scopuri productive, de potențialul de energie din habitatul lui”. În acest fel, oamenii dintr-un mediu extrag și folosesc resursele provenite din natură pentru cele necesare supraviețuirii și întreținerii lor (mâncare, adăpost, protecție, creșterea celor mici și tot așa); aceasta este o *strategie de adaptare*. Știința, tehnologia și atitudinile spirituale, mentale și morale pot fi considerate toate părți ale strategiei de adaptare a omului la și împotriva mediului înconjurător.

*Mediul înconjurător uman.* De aceea, dintr-un punct de vedere ecologic și al mediului înconjurător, definiția mediului implică nu doar participarea interactivă a omului la lumea naturală, dar, pe lângă participarea lui, este prezentă și participarea lumii sociale. Din acest motiv, mediul înconjurător uman înseamnă atât lumea naturală, cât și cea socială în care trăim. Relațiile umane cu natura sunt, mai întâi, felul în care utilizăm și ne folosim de resursele ei și, apoi, aprecierea morală a valorii acesteia de către om, iar în al treilea rând, o apreciere conștientă a ordinii ei, o apreciere estetică a frumuseții ei. Activiștii conservării mediului sunt preocupați de deprecierea și distrugerea naturii în civilizația modernă încă de la începutul erei industriale din secolul al XIX-lea.



*Natura ca proces dinamic.* De la începutul științei newtoniene a naturii până la sfârșitul secolului al XIX-lea, lumea a fost percepută ca o mașinărie cu un comportament static și mecanic determinat. Din perspectiva materialismului secolului al XIX-lea, Cosmosul și viața au fost considerate nimic mai mult decât accidente, în ultimă instanță, reductibile la materie moartă în mișcare. Din această perspectivă, Universul nu are nici o valoare în sens obiectiv, și nici un scop dincolo de supraviețuirea pe termen scurt și reproducerea pur instinctuală și, în final, mecanică. Căutarea unui reper moral în această lume părea absurdă. O soluție la problema valorii afirmate a naturii în discuția estetică, morală și religioasă despre natură a descoperit în abordarea dualistă că valorile obiective nu există extern, ci există ca un sentiment intern impus naturii de către oameni.

Această soluție de dualism al naturii și valorii este contrară înțelegerii de astăzi a naturii vitale și dinamice. Se știe că natura este un proces de schimbare, evoluție și creație. Acesta este un univers deschis, încă în formare. Totuși, există indeterminare la nivel fizic și biologic și, în același timp, previzibilitate și ordonare. Cu alte cuvinte, natura are limitele și potențialurile proprii. De aceea, este posibil să luăm în serios știința, și totuși, să afirmăm că scopul și valoarea nu sunt o creație umană subiectivă sau fictivă, ci sunt baza asemănării dintre specii. Faptul că ființele umane sunt înrudite cu alte forme de viață poate fi și este afirmat de știință.

*Interdependența creaturilor vii.* Natura este un tot sau o comunitate inter-relațională. Spre deosebire de perspectiva științifică modernă a naturii, amintită mai sus, acum adoptăm o „privire de ansamblu” pentru a aborda natura ca un ecosistem integral. Acum suntem mai conștienți de interdependențele și reciprocitățile minunate dintre creaturi, lungile lanțuri de hrană ce leagă specii diferite în locuri diferite de pe pământ, complexitatea ciclurilor și a componentelor și echilibrele subtile ce pot fi ușor date peste cap. Mediul și sistemul de menținere a vieții pe pământ nu sunt produsul creaturilor vii. Diversitatea formelor de viață, interdependența și vulnerabilitatea sunt trăsăturile de bază ale lumii naturale.

*Relația omului cu natura.* Omul este înrudit cu toate creaturile, împărțind cu ele modelul de bază și materialul vieții și participând la același proces de creație de lungă durată. Omul este dependent de plantele ce purifică aerul pe care îl respirăm, ca și de elementele pământului, care purifică apa pe care o bem. Multe religii tradiționale împart aceeași teologie a creației potrivit căreia în compoziția corpului uman aceste elemente sunt prezente. Chiar și cuvântul „uman” vine din latină și înseamnă „care vine din pământ, sol, *humus*”. Deci, un fundament teologic al iubirii față de „natură”, față de „creaturile vii”, față de *biophilia*, ca virtute ce poate fi dezvoltată dintr-o perspectivă religioasă. Nu vom încerca să salvăm ce nu

trăim. Lumea lui Dumnezeu poate fi iubită; un teolog poate găsi multe motive pentru care să se îndrăgostească de natură, mai multe decât poate găsi un om de știință. Religiile tradiționale sunt, de fapt, împotriva ideii că omul este un creator accidental prin intermediul științei și al tehnologiei; sau că lumea naturală este doar un instrument pentru a fi folosit mai departe în proiectele arbitrare ale unei specii fără scopuri. De aceea, trebuie să alcătuim o cosmologie mai coerentă prin intermediul științei, dar și teologia naturii, pentru a instala o stare de uimire și sfântă teamă față de distrugerea naturii.

## **2. Cosmos în Islam: Valori moral-spirituale și motive ecologice**

### *Conceptul de natură*

Coranul, Scriptura musulmană, vorbește despre natură, despre crearea și despre scopul ei mai mult decât despre orice altceva. Face portretul frumuseții ei și al aspectelor minunate ale lumii naturale. Intenția Coranului nu este doar de a descrie cele mai mici detalii ale naturii, ci și să atragă atenția omului asupra răspunderilor lui față de creațiile lui Dumnezeu. Omul trebuie să fie atent față de mediul natural care îl înconjoară, cel apropiat și cel mai îndepărtat, față de atmosferă și spațiu.

Coranul pune accent și pe trăsăturile minunate și frumoase ale lumii naturale, pentru a provoca mintea umană să reflecteze asupra intențiilor lui Dumnezeu în creație. Menționarea frecventă a naturii în Coran pare să servească pentru a aminti următoarele lucruri. Mai întâi, lumea naturii și evenimentele naturale indică existența Creatorului, arată permanența vieții în tensiunea dintre schimbare și temporaneitate, și astfel, posibilitatea unei vieți dincolo de viața naturală. A doua concluzie pe care o oferă Coranul este că scopul creării naturii este de a fi folosită, ca oamenii să beneficieze de ea. În al treilea rând, determină omul să învețe despre natură pentru a nu o exploata pentru beneficii egoiste și de scurtă durată.

### *Integritatea naturii*

Natura nu este contrariul a ceea ce este grațios, sau un eveniment nefericit care tocmai a avut loc. Natura este o creație și un dar din partea Creatorului. În Coran, natura drept creație este perfectă, ordonată și cu un scop; ca dar uman este un bun divin pus în serviciul omului. Scopul divin al creării naturii pentru folosul omului este acela de a-l determina pe om să facă binele și să fie fericit. De aici, cunoscutul anunț divin: „dacă tu nu erai, eu nu aș fi creat planetele”. Această triplă valoare a naturii, ca ordonată, cu un scop și plină de bunătate, caracterizează integritatea naturii.

*Ordinea naturii*

Dumnezeu este singurul creator al fiecărei ființe, este cauza finală a fiecărui eveniment și scopul a tot ceea ce există. Universul este, de fapt, dezvoltarea legilor divine ale naturii, manifestări ale voinței lui Dumnezeu. De aceea, pentru un musulman, Universul este o scenă vie pusă în mișcare de creativitatea divină și pe care Dumnezeu încă operează activ, determinând și menținând viața Universului. Nu există deci o altă forță care operează în natură, decât legile imutabile ale naturii înfăptuite de Creator. Aceasta înseamnă că nici un alt agent, prin magie, vrăjitorie sau spirite, nu poate interveni în procesul naturii. Astfel, religia musulmană vede întreaga creație supusă unui singur Dumnezeu transcendent și nu permite nici o asociere a sacralului cu natura. Perspectiva teologică a naturii în religia islamică a făcut posibilă „secularizarea” științei naturii. Științele naturale s-au dezvoltat prin înlăturarea oricăror cauze spirituale, fantomatice sau misterioase din natură. Adevărata știință nu trebuie să-l înlăture pe Dumnezeu din Univers, ci să înlăture forțele misterioase atribuite lui, presupuse a acționa arbitrar și neprevăzut. Potrivit perspectivei musulmane asupra naturii, Dumnezeu nu acționează niciodată arbitrar și legile lui sunt imutabile și, deci, previzibile. Este explicat în Coran că „nu veți găsi niciodată excepție la modelele creației lui Dumnezeu și modelele lui (*sunnah*) sunt imutabile” (35:49).

Din moment ce Dumnezeu este cauza ordinii Universului, și nici nu poate fi vorba despre un Haos, ci despre un Cosmos, modelele felului în care lucrează Universul pot fi cunoscute, descoperite prin observație și gândire. Dumnezeu i-a dat deja omului aceste facultăți la creație, cu puterea „de a numi lucruri” (2:7). Știința trebuie să presupună că natura funcționează după modele, deci după un sistem ordonat. Posibilitatea că comportamentul natural este arbitrar, poate extravagant, și că totul este întâmplător face ca nici o știință să nu fie posibilă. Știința este posibilă în baza presupunerii că de fiecare dată este o cauză și că efectul va urma după ea. Dacă omul de știință descoperă o lege adevărată a naturii, înseamnă că, dată fiind aceeași cauză, același efect va avea loc. Astfel, natura, cu modelele ei imutabile, este potrivită și gata pentru observarea și analiza „științifică”. Este la fel și în cazul cauzelor și echilibrelor ecologice. „Priviți creația lui Dumnezeu iar și iar, și mai mult chiar să vedeți dacă găsiți vreo imperfecțiune. Nu veți găsi nici una. Privirea voastră se va întoarce spre voi umilă, dar convinsă” (67:4). Așa cum spune Coranul, natura ni se prezintă printr-un spectacol sublim; în fața echilibrului ecologic complex și fascinant, mintea umană este umilită. Evocă iubire, admirație, apreciere și teamă.

Ordinea naturii nu este doar ordinea cauzelor și efectelor materiale, natura este și un tărâm de finalități. Totul în natură îndeplinește un scop, și astfel, contribuie la balanța și prosperitatea tuturor. Micii oameni din vale, cele mai mici organisme vii din oceane, de la galaxii la stele, de la balene la termite, de la copacii uriași la ciuperci, totul în lume îndeplinește un scop desemnat lui în geneză și dezvoltarea lui, viață și moarte. Toate creaturile sunt interdependente și toată viața naturală își continuă parcursul datorită armoniei perfecte dintre părțile ei. Dumnezeu spune în Coran că „El a dat fiecăruia o măsură potrivită lui” (54:49; de comparat și 19:94; 65:3). Efectele corozive ale exploatarei contemporane a naturii au adus la cunoștință amenințarea alarmantă pe care o prezintă pentru echilibrul ecologic. Musulmanii atenți la implicațiile ecologice ale mesajului Coranului au fost conștienți de acest lucru de secole și au invitat toată lumea să se închipuie pe sine ca stând în acest echilibru. Pentru că fiecare ființă umană este o parte a lui ca orice altă creatură.

#### *Unitatea omului cu natura și responsabilitatea lui*

Faptul că fiecare element al creației se hrănește cu un altul și un al treilea se hrănește cu el arată o unitate a finalităților, poate cel mai vizibil dintre creaturile mai mari. Același nucleu de finalități domină lumea nevăzută a micro-organismelor, cum ar fi enzimele și algele. Este greu de imaginat sau de observat această legătură în toate dimensiunile ei, dar acest lucru nu o face să fie mai puțin reală. Totuși, mai greu de descoperit sunt modelele de hrănire a vieții vegetale și animale și lanțul de interdependență din activitățile tuturor creaturilor. Cunoștința noastră despre complexitățile ecologiei naturii pare să fie încă redusă. Științele naturale au descoperit multe lucruri, dar au arătat prea puține ca să ne putem imagina sistemul ecologic ca un întreg.

Până recent, știința modernă a naturii a avut succes în mare parte prin izolarea fiecărui segment al naturii pentru a putea analiza fiecare parte separat. Efectul acestei metode pierdea din vedere unitatea și inter-relația lucrurilor. Omiterea întregimii naturii poate părea o problemă trivială dacă este comparată cu câștigurile în precizie în prezicerea evenimentelor naturale și în aplicațiile științei ce duc la dezvoltări tehnologice. Însă aplicarea unei asemenea metode științifice parțiale naturii a cauzat distrugerea unei părți atât de mari din natură și ne-a amenințat cu atâtea crize ecologice. Omul sensibil la problemele mediului recunoaște că numai după această amenințare ne dăm seama că este necesară o abordare a naturii ca întreg. Ideea este că întregul naturii este atât de armonios că nici o parte a ei nu funcționează dacă nu este în conexiune cu celelalte părți. Acum omul este

pus în fața faptului că nevoile umane și resursele ce asigură traiul lui sunt inter-relaționate cu celelalte părți ale lumii, animate sau inanimate, într-un fel pe care practicile științei nu l-au putut înțelege din cauza limitelor proprii impuse.

Nu doar oamenii care studiază științele naturale, poeții, misticii lumii musulmane, ci și oameni din partea de vest a lumii au exprimat o viziune ce include întreaga creație ca o unitate. Poeți ca John Donne au scris: „Nici un om nu formează o insulă întregă singur, /Fiecare om este o parte a unui Continent, o parte principală”. Un musulman din Persia, Shabistari, a scris: „Pentru cel al cărui spirit trăiește în contemplarea viziunii lui Dumnezeu, /întreaga lume este cea mai valoroasă carte a lui Dumnezeu”. Oameni aparținând unor culturi diverse ale lumii musulmane au fost impresionată de-a lungul secolelor de frumusețile naturii, ca reflexii ale mărinimiei lui Dumnezeu, și de frumusețile paradisiului în care oamenii vor fi reîmprospătați și reînnoiți. Literatura misticilor (*Sufis*), în special, este bogată în descrieri ale acestei perspective în care totul este relaționat cu fiecare în parte. Acești *Sufis* acceptă perspectiva conform căreia toate creațiile lui Dumnezeu sunt frați în iubire și armonie. Așa cum scrie unul dintre poeții turci *Sufi*, Yunus Emre, în secolul al XIII-lea:

Cu munții și stâncile  
Te invoc pe tine, Dumnezeul meu,  
Cu păsările care anunță sosirea dimineții  
Te invoc pe tine, Dumnezeul meu,  
Cu Isus din cer,  
Cu Moise pe Muntele Sinai,  
Înălțându-mi privirea,  
Te invoc pe tine, Dumnezeul meu<sup>1</sup>.

Această abordare a naturii ca inter-relaționare a tuturor și reflexii ale lui Dumnezeu în natură își găsește expresia clară în Coran: „Nu există nici un lucru în cele șapte ceruri și pe pământ și în tot ce este între, care să nu laude gloria lui infinită, însă voi nu reușiți să vedeți felul în care ei îl laudă pe el” (17:44). Într-un alt verset suntem întrebați: „Nu vedeți că în fața lui Dumnezeu se închină în adorație toate lucrurile din ceruri și de pe pământ – soarele, luna, stelele, dealurile, copacii, animalele?” (22:18) Potrivit Coranului, există o slujire ce este scoasă în evidență în Univers. Această teologie sistematică a Cosmosului poate fi dedusă nu doar prin calcule matematice (*husban*, 6:97), ci și prin descoperirea balanței armonioase (*mizan* 55:7) și a funcțiilor lucrurilor (*qadar* sau *taqdir* (54:49; 65:3).

<sup>1</sup> Emre YUNUS, *Selected Poems*, tr. de T. Halman, Ankara 1990, 158.

În această servire a creației, Dumnezeu spune în Coran: „Nu am creat cerurile și pământul și tot ce este între pentru sport, ci le-am creat cu un scop serios, chiar dacă majoritatea lor nu știu” (44:38). Recunoașterea acestei slujiri a creației este posibilă la nivel uman, deoarece omul însuși, ca parte integrantă a vieții naturale, este singura ființă conștientă de sine, cu o dispoziție rațională și etică să facă acest lucru. Ca ființă rațională, omul poate cunoaște natura și descoperi integritatea și valoarea ei. Ca ființă morală, totuși, omul este unul dintre „scopurile serioase” pentru care natura a fost creată. Acest fapt pune pe umerii omului răspunderile protejării și folosirii naturii pentru scopuri bune. Natura este singurul loc în care trăim, dar este și un teatru al activității morale a omului, pentru scopul de a nimici răul și greșeala prin adevăr și valoare (21:18).

La rândul ei, natura este creată gata să primească rezultatele bune ale activităților morale eficace ale omului și să le ajute în eforturile lor spre perfecțiunea morală. Oamenii care sunt mereu alerți la responsabilitatea îndeplinirii unei asemenea funcții sunt numiți de Coran „buni reformiști” sau „realizatori” ai mediului natural și social. Aceștia au o contribuție la vitalitatea și vioiciunea mediului nostru social și natural. Opusul „re-formmistului” (*muslih*) este cel care este descris în Coran ca singurul cu obiceiul să corupă atât natura, cât și societatea. Cât despre distrugerea naturii de către asemenea oameni, Coranul avertizează: „Corupția apare pe mare și pe uscat din cauza a ceea ce au făcut mâinile omului, și astfel, poate el îi va face să guste o parte din ceea ce au făcut, pentru ca ei să se întoarcă (de la rău și corupție)” (30:41).

Indiferența față de problemele ecologice și față de distrugerea naturii este în ea însăși o trădare a încrederii pe care Dumnezeu o are în oameni și este o renunțare la datoria de urmaș pe care Dumnezeu i-o dă omului. Făcând astfel omul se închide în fața lui Dumnezeu care se oferă prin mărinimia naturii, în folosirea naturii de către om pentru scopul perfecțiunii estetice și morale, și nu pentru exploatare și corupție. Această temă a corupției pe pământ ocupă un loc central în Coran. Aceste versuri nu scapă atenției cititorilor atenți. Un comentator al Coranului scrie:

Corupția tot mai mare și distrugerea mediului natural înconjurător, atât de minunat – chiar dacă doar parțial deocamdată – demonstrată în timpul nostru, este aici predicată ca „un rezultat a ceea ce mâinile omului au făcut”... așa autodestructiv – din cauza inventivității materialistice și a activității frenetice care acum amenință omenirea cu dezastre ecologice de neimaginat mai înainte<sup>2</sup>.

Prima semnificație a corupției (*fasad*) este putrefacția și decăderea biologică. „Mâinile care corup” sunt doar instrumentele externe ale oamenilor

---

<sup>2</sup> M. ASAD, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar 1980, 623.



corupți moral. Indiferența în fața efectelor corozive ale activităților noastre în natură și corupția încep din viața interioară a omului, adică din viața lui morală; acestea se extind la ordinea socială și eventual la cea naturală. În limbajul Coranului, corupția rezultă din activitățile aceluși om „care oricând triumfă, aleargă răspândind corupția și distrugând recolte și copiii. Însă Dumnezeu nu iubește corupția” (2:205).

Toate speciile animale sunt descrise în Coran drept „comunitățile semenilor”. Este scris: „Nici o creatură nu se târăște pe pământ, nici o pasăre nu zboară cu două aripi, ci sunt națiuni ca și voi” (6:38).

Tot astfel, oamenii de știință ai naturii musulmani medievali au acordat o atenție deosebită locului plantelor și animalelor în ierarhia cosmică, genezei și dezvoltării lor. Au considerat că natura ilustrează, în multe privințe, puterea și înțelepciunea Creatorului. Istoricii naturii musulmani au încercat să înțeleagă comportamentul acestor creaturi, în ceea ce privește facultățile cu care au fost înzestrate pentru funcțiile vitale. Împărtășind părerea că toate lucrurile vii și că plantele și animalele au suflete proprii, ei au arătat dificultatea considerării plantelor și animalelor ca „mașinării”, părți ale unui univers mecanic. Este interesant de observat că un scriitor medieval vorbește chiar despre învierea plantelor în „Ziua Învierii”<sup>3</sup>.

Autorii lucrării *Resail al-Ikhvan al-Safa* au o secțiune specială dedicată povestirii în care animalele se luptă cu omul asupra dreptului de a se folosi de ele pentru scopurile proprii. Animalele refuză pretenția totală a omului de superioritate, demonstrând calitățile și virtuțile lor spirituale și trupești. Numai după ce realizează că printre oameni există și câțiva înțelepți și oameni deștepți ce cunosc scopurile întregii creații, animalele sunt de acord să se supună, în sfârșit, omului<sup>4</sup>.

#### *Răspunderea omului de a proteja mediul înconjurător*

Omul este dependent de natură pentru satisfacerea necesităților de bază ale vieții. Producția implică extragerea materialelor, iar producătorii se folosesc de forțele naturii. Fie că producția este din agricultură sau din industrie, această utilizare a naturii trebuie să fie responsabilă. Depinde de societate, care acționează prin organele ei, să reglementeze folosirea naturii pentru a îndeplini această cerință de răspundere. Răspunderea nu implică nici risipa, nici extravaganta. Coranul îi numește vinovați de ambele pe „asociații Satanei” (17:27). Le impune musulmanilor să folosească natura în măsura în care se pot justifica în ceea ce privește nevoia umană.

<sup>3</sup> Sadra MOLLA, *Risale fi al-Hashr*, citat în S. Nasr HUSSEIN, *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albania 1981.

<sup>4</sup> *Dispute between Man and the Animals*, tr. de J. Platts, Londra 1869.



Această răspundere cere să nu fie făcută nici o pagubă naturii în timpul procesului în care este folosită de către om. Deoarece forțele și materialele naturale sunt daruri ale lui Dumnezeu către om, nu suntem posesorii lor. Este vorba doar despre o permisiune de a le folosi pentru scopurile adecvate.

Natura este conacul lui Dumnezeu, iar omul este aproape chiriașul. Acest dar trebuie redat Creatorului la moarte sau la pensie, îmbunătățit și dezvoltat prin producția omului. Ce poate face omul, cel puțin, este să o returneze intactă așa cum a primit-o. Coranul exprimă această răspundere, reafirmând că „tot ce este în creație se va întoarce la Dumnezeu” (11:123; 2:210; 28:39; 5:48).

Abuzurile față de natură în procesul producției sunt diametral opuse eticii musulmane de producție, și sunt condamnate în termeni clari. Operațiunile de producție trebuie să fie inocente și pure de la început și până la sfârșit. Nici plantele, nici animalele, nici oamenii nu trebuie să fie răniți în timpul acestui proces. Dacă mediul suferă stricăciuni, trebuie compensat. Omul este tutorele naturii și este obligat să-l aducă pe cel care abuzează în fața legii, așa cum trebuie să răspundă pentru faptele lui și în fața societății și a statului.

Într-adevăr, Islamul pare să privească fiecare act ca fiind capabil să se adauge, fie și într-o mică măsură, la totalul valorilor Cosmosului, ca un act de venerație, ca un serviciu făcut lui Dumnezeu, desigur, doar dacă este îndeplinit de dragul lui. Conceptul de serviciu adus lui Dumnezeu este principiul potrivit căruia omul devine capabil să transforme pământul într-o livadă în care omul trebuie să-și găsească hrana și plăcerea. Coranul afirmă că Dumnezeu a creat lumea pentru om și, deci, tot ce se află în natură este spre folosul și plăcerea omului. Pământul, mările, râurile, munții, chiar și stelele și cerurile, Soarele și Luna, toate au fost create spre folosul și plăcerea estetică a omului.

Coranul atrage atenția asupra acestei plăceri. „Și am decorat cerul și l-am făcut frumos ca omul să se bucure de el” (15:16). „Am plantat pe pământ câte o pereche din tot ce este frumos” (22:5). „Dumnezeu a făcut să fie în serviciul vostru tot ce se află în cer și pe pământ. În acestea se află semne pentru cei care gândesc și raționează” (45:13). „Dumnezeu este cel care a făcut pământul supus designului și acțiunii voastre. Răspândiți-vă deci pe pământ, hrăniți-vă din mărinimia lui Dumnezeu și amintiți-vă că la el vă veți întoarce” (67:15).

Poluarea Pământului sau ruinaresc resurselor lui este opusul scopului pentru care Dumnezeu l-a lăsat pe om pe Pământ, spre a-l dezvolta și revitaliza spre mai bine.

Dumnezeu v-a dat casele voastre ca locuri de odihnă și liniște; blănuri, lână și piei de animale ca materiale pentru îmbrăcămintea și corturile voastre, din care să trageți alte avantaje în timpul vieții voastre pe pământ... Dintre creaturile lui, Dumnezeu v-a dat pentru umbra voastră adăpostul munților. V-a creat îmbrăcămintea să vă protejeze de căldură și armuri să vă protejeze de violență. În acest fel trimite Domnul binecuvântările lui asupra voastră, ca voi să vă supuneți (lui) (16:80-81).

V-a dat putere să cultivați câmpiile (Pământului), să construiți palate și să sculptați munții. Amintiți-vă de darurile făcute vouă de către Dumnezeu. Nu împânziți corupția și nu poluați pământul (7:74).

V-a creat din țărână și a stabilit ca voi să dezvoltați pământul după planul lui (*isti'mar*) (11:61).

Dumnezeu a făcut marea supusă vouă, ca voi să extrageți carne din ea să vă hrăniți, bijuterii frumoase pe care să le purtați, și ca vapoarele să o traverseze să vă aducă mărinimia lui. De aceea, să fiți recunoscători (16:14).

O, copii ai lui Adam, priviți-vă podoabele în orice loc de închinare, mâncați și beți, însă nu exagerați! Dumnezeu nu-i iubește pe cei care depășesc limitele (7:31).

Natura nu este proprietatea omului; este un dar al lui Dumnezeu. Deși natura a fost creată spre folosul și plăcerea omului, această stăpânire i-a fost dată de Dumnezeu și pentru scopurile stabilite de Dumnezeu. Omul are și datoria evidentă de a avea grijă de proprietatea Stăpânului, unde este chiriaș. Dreptul lui de a se folosi și de a beneficia de pe urma naturii nu-i dă dreptul să distrugă și să ruineze echilibrul ei ecologic. Acest drept uman de a folosi natura pentru plăcerea lui este un drept individual, pe care Dumnezeu îl reînnoiește la nașterea fiecărei persoane. Nu este nici un drept delegat, nici unul ereditar, și, de aceea, nu împuternicește omul să prezică viitorul altor oameni de a se bucura de natură. Omul este administratorul întregii creații – într-adevăr, un participant la actul divin al creației. El trebuie să redea natura lui Dumnezeu într-o stare mai bună decât era atunci când a primit-o.

Ordinea naturii este receptivă la schimbările pe care omul le poate face după pofta inimii. Natura este flexibilă, capabilă să sufere intervenții în lucrările ei, capabilă să suporte răstăcirea nucleului cauzal al faptelor omenști. Nici o zonă sau țărâm al naturii nu este dincolo de raza de acțiune a omului. Pământul, cerul, mările, cu tot ceea ce cuprind, sunt ale omului, ca el să le exploreze și să le folosească pentru utilitate, plăcere și confort sau ca să le contemple. Toată creația este la dispoziția omului, iar modul în care se folosește de ea depinde de el. Însă nu poate fugi de răspunderile față de întreaga creație.

*Practici de protecție ecologică*

Există mai multe numere de rapoarte cu privire la sfatul și practica de protecție ecologică a profetului Mahomed. A transformat respectul și protecția mediului în caritate religioasă. A spus: „Oricine plantează un copac din care să se hrănească oamenii, animalele domestice și bestii sălbatice sau păsările, aceasta va fi caritate, și el va merita răsplata carității”<sup>5</sup>.

Potrivit unor rapoarte de încredere, la întoarcerea dintr-o expediție, când profetul Mahomed s-a apropiat de Medina, a arătat spre oraș și l-a implorat pe Dumnezeu:

O, Doamne, așa cum profetul Abraham a consacrat vecinătatea orașului Mecca zonă interzisă și protejată, și eu declar Medina zonă consacrată și interzisă. Zona dintre două stânci din jurul orașului este o zonă protejată! Copacii nu trebuie tăiați, animalele de pradă nu trebuie vâdate, iarba nu trebuie tunsă, iar frunzele copacilor nu trebuie adunate<sup>6</sup>.

Pe lângă Medina, se știe că Profetul a mai declarat Valea Taif ca parc natural protejat. „Nici copacii, nici tufișurile Văii Taif nu trebuie distruse, animalele de pradă nu trebuie vâdate. Oricine încalcă aceste reguli trebuie arestat”<sup>7</sup>.

Unul dintre cele cinci ritualuri religioase musulmane, pelerinajul, are multe aspecte legate de mediul înconjurător. În timpul sezonului pelerinajului, în zona interzisă Kaabah nici un lucru viu nu poate fi ucis sau distrus. Potrivit tradiției, orașul Mecca a fost sfințit de profetul Abraham. Uciderea oricărei ființe vii în acest oraș a fost interzisă în unele luni ale anului, iar purtarea războaielor era împotriva legii în aceste luni, deși care dintre lunile anului erau sfinte a fost un lucru disputat între arabii din acea vreme. În Islam, tradiția este continuată, cel puțin, în timpul pelerinajului.

Am menționat că profetul Islamului a stabilit cel puțin trei zone naturale și parcuri naturale protejate în jurul orașelor Mecca, Medina și Taif. Tot el a dat și sfaturi bune oamenilor cu privire la protecția mediului înconjurător. Iată câteva exemple:

Plantați un arbust, dacă aveți, chiar și la sfârșit, când nu mai aveți decât ultimul moment<sup>8</sup>.

Oricine plantează un copac va fi răsplătit doar dacă copacul va da roade<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Sahih al-Muslim, Musaqat*, 7,8,10.

<sup>6</sup> *Bukhari, Jihad*, 71; *Muslim, Hajj*, 458, 464; *Abu Davud, Manaseq*, 96.

<sup>7</sup> M. HAMIDULLAH, *al-Wasaik al-Siyasiyya*, Beirut 1969<sup>3</sup>, 236-238.

<sup>8</sup> AL-MUNAWI, *Fayz al-Qadir*, 3/30; BUKHARI, *al-Adab al-Mufrad* (Cairo, 1379), 168.

<sup>9</sup> AL-MUNAWI, *Fayz al-Qadir*, 5/480.

Oricine păzește și cultivă un pământ părăsit, sterp și arid va fi răsplătit de Dumnezeu și va fi trecut în condica lui doar dacă oamenii și animalele vor beneficia de pe urma îmbunătățirii aduse pământului<sup>10</sup>.

Oricine ucide fie și o vrabie fără un motiv întemeiat va răspunde în fața lui Dumnezeu în Ziua Judecării<sup>11</sup>.

A interzis, de asemenea, distrugerea cuiburilor de păsări și spargerea ouălelor<sup>12</sup>.

Răspunderile nu pot fi limitate la răspunderile noastre față de alți oameni, ci includ și datoriile noastre față de toate ființele vii. Profetul Mahomed a avertizat odată că, în ziua Judecării de Apoi, o anumită persoană va fi aruncată în iad pentru că a legat sus un animal cu o sfoară, fără a-i da mâncare sau apă, astfel cauzând moartea bietului animal. Iarăși, profetul vorbește despre pedeapsa divină a celor care nu și-au îndeplinit datoria chiar și față de animale, nu le-au dat hrană suficientă, sau le-au încărcat peste puterile lor etc. Profetul a interzis chiar și tăierea copacilor fără a fi necesară.

## Concluzie

Pentru musulmani sau pentru oricine ține la mediul înconjurător, modelul unei naturi unde să putem trăi și de care să ne putem bucura poate fi găsit în descrierea paradisului făcută în Coran, ca destinație finală a vieții după moarte. Puritatea și serenitatea locului descris ca paradis are relevanță pentru perspectiva umană asupra mediului înconjurător. Ar trebui să dăm atenție referințelor frecvente din revelațiile divine despre paradis ca scenă exemplară a locuințelor senine și pure, necorupte, asemănătoare naturii. Se spune: „Cine a interzis ornamentele (delicatețile, lucrurile frumoase) pe care Dumnezeu le-a dat slujitorilor lui? Ele aparțin în lumea aceasta celor care cred în el. Și ei se vor bucura de ele încă o dată în puritate în cealaltă lume” (7:31-32).

Satisfacerea instinctelor și a dorințelor în această lume, pentru un credincios conștient, este o „gustare” a bucuriilor paradisului din lumea de după, dacă el continuă să-și îndeplinească răspunderile. Dincolo de descrierile escatologice ale lumii de după, presupune în mod clar muncă ce onorează, succes și realizări în transformarea naturii. Ar fi prea optimist să facem lumea în care trăim un paradis pentru toți cei care sunt și care vor trăi în ea. Este posibil prin efort și speranță. Coranul atrage atenția asupra acestei paralele între viața naturală și viața în lumea de după în paradis, și

<sup>10</sup> AL-MUNAWI, *Fayz al-Qadir*, 6/39.

<sup>11</sup> *Dharemi*, 2/11

<sup>12</sup> ABU DAVUD, *Janaiz*, 1; BUKHARI, *al-Adab al-Mufrad*, 139.

ne invită să ne gândim dacă este posibil să le facem la fel. Iată întrebarea ce exprimă acest lucru: „I-ar plăcea vreunuia dintre voi să aibă o grădină de palmieri și viță-de-vie, cu râuri curgătoare, cu tot felul de fructe... apoi un vânt puternic o lovește, și totul este ars de foc? Astfel, Dumnezeu va face clare semnele ca voi să vă gândiți” (2:266).

Aceasta este o întrebare foarte importantă, cu multe implicații ecologice. Pentru că aici, acest paradis lumesc este descris și ne invită să ne imaginăm că, dintr-odată, acest paradis este distrus de foc. Cine nu ar fi trist dacă o asemenea calamitate s-ar abate asupra proprietății lui? Astfel, Dumnezeu atrage atenția tuturor oamenilor, în Coran, asupra valorii protejării naturii, de a o păstra curată și de a o face un loc bun în care să locuiască toți.

## ANTROPOLOGIE ȘI ACȚIUNE POLITICĂ

### Preambulul etic la politica justă

P. Abelardo LOBATO, op.  
Lugano, Elveția

Această conferință se situează în studiul raportului ce trebuie să existe între etică și politică. Nu sunt același lucru, așa cum au afirmat totalitarismele de-a lungul istoriei, și nu trebuie să fie separate complet, așa cum credea Machiavelli și așa cum pare să fie acceptat cu ușurință de marea parte a personalităților politice ale modernității. Aceste două poziții s-au dovedit a fi nefaste în secolul trecut și trebuie lăsate deoparte. Rămâne astfel o a treia cale, aceea a distincției între cele două și complementaritatea lor. Această cale, începută de Aristotel și puternic dezvoltată de Toma de Aquino, pare să fie adecvată situației noastre. Pe această linie de gândire, etica și politica trebuie să aibă o autonomie reală și, de asemenea, un anumit primat.

Politica este prin natura ei „arhitectonică”, fiind chemată să conducă toate activitățile cetățenilor, propunând scopurile potrivite și căutând mijloacele necesare vieții omului în societate. Politica administrează și guvernează viața orașului. Primatul ei este directiv.

Aplicând deci criteriul în baza căruia are mai multă valoare acea acțiune care are un obiect mai nobil și mai elevat, trebuie să admitem că, dintre toate științele practice, politica ocupă primul loc și are o funcție ordonatoare ce urmărește obținerea binelui ultim și perfect în realitățile umane (*I Pol. Proem, 7*).

De partea sa, și etica are un primat în acțiunea umană, deoarece realizează într-un mod perfect promovarea omului, dat fiind că nu doar face opera lui bună, ci face ca și omul să fie bun, lucru despre care nu putem vorbi în cazul virtuților intelectuale și factuale. Primatul eticii este mai deosebit și are un orizont mai amplu.

Dintre aceste două „primate”, cultura actuală este mai dispusă să-l accepte pe cel al politicii: *D'abord la politique!* („Mai întâi politica!”) Politica este mai atentă la putere și la avere, deci la dominarea omului asupra omului. În schimb, etica presupune un mare efort pentru achiziționarea și dobândirea virtuților cardinale, efort pe care, de obicei, doar puțini sunt dispuși să-l facă. Omul culturii de astăzi nu mai caută adevărul, nici binele, deoarece sunt exigente, ci se mulțumește cu părerile și justificările propuse de așa-numita „gândire slabă”. Însă paradoxul este că omul de

astăzi, de obicei, fără ocupație, cere din ce în ce mai mult oamenilor politici motivele și fundamentele acțiunii lor și este înfometat și însetat de o politică în serviciul omului.

În această situație, pare oportună întoarcerea la dimensiunea etică a omului. Și în acest domeniu, gândul lui Toma de Aquino, propus de magisterul Papei Ioan Paul al II-lea ca *Doctor humanitatis*, ne ajută să recuperăm această dimensiune etică necesară exercițiului corect al politicii.

Acest Congres, având ca temă „Politica”, are un precedent în România. SITA (Societatea Internațională Sfântul Toma de Aquino) și-a început activitățile culturale la Sinaia în 2001 și în mai 2002 a avut loc la Oradea al doilea Congres având ca temă chiar „Sfântul Toma și filozofia politică”. Discursul meu la acea întâlnire a vorbit despre doctrina tomistă cu referință la acțiunea morală în politică. Un volum editat și un CD au făcut cunoscute în limba română lucrările Congresului. Prezentarea de astăzi urmărește dezvoltarea doctrinei tomiste în această privință și se situează în contribuția pe care etica o poate avea și trebuie să o aibă în politică în situația culturală prezentă, fără a-i minimaliza autonomia în vreun fel. După părerea noastră, este vorba despre o contribuție importantă de care politica are nevoie. Politica se ocupă de dimensiunea socială a omului, de lucrurile umane, de conducerea societății, de binele comun. Pentru a fi corectă, politica, ce propune scopurile și adoptă mijloacele, trebuie să aibă o cunoaștere suficientă a realității umane.

Activitatea politică implică antropologia. O mică eroare, o ignoranță a omului la punctul de plecare, dacă nu este corectată, va deveni mereu tot mai mare. Sfântul Augustin, care propunea construirea „cetății lui Dumnezeu”, observa că în trecut imperiile erau fondate pe nedreptate: *Magna imperia, magna latrocinia!* Privirea noastră către trecutul neîndepărtat al secolului al XX-lea ne duce în fața celor mai mari calamități din istorie. Punctul de plecare al unor astfel de monstruoziități politice și inumane îl reprezintă erorile și teoriile false despre om. De fapt, criza epocală a timpului prezent are o cauză politică. Carlo Levi a descris-o în cartea sa – *Se questo è un uomo!* (Dacă acesta este om!). Potrivit lui Hume, devenise normal să lăsăm la o parte, ca realități private, fie etica, fie religia, fără să ne gândim că ambele sunt cele mai universale componente ale culturii, sunt valori transcendente. Pierderea simțului moral, uitarea ființei și a sufletului au favorizat pierderea umanității omului. Recuperarea acestei umanități este o condiție de salvare. De aceea, prima contribuție a eticii în politică este aceea de a dezvălui omul în întregul lui adevăr. Antropologia, sau umanismul integral, a devenit un preambul necesar politicii drepte.

Omul este subiectul și obiectul politicii. Metantropologia, în dimensiunea sa etică, are o importanță deosebită în ceea ce privește omul, propune un



preambul ce revelează omul omului, ca răspuns la întrebarea: Tu cine ești? Acest preambul poate fi dezvoltat în trei dimensiuni, și anume, identitatea personală, calea specifică sau legea omului și drepturile care-i aparțin. Acțiunea politică, pentru a fi dreaptă, trebuie să respecte aceste componente dacă vrea să fie în serviciul omului.

### 1. Omul, ființă personală

Gândul modernității și-a pierdut transcendența prin renunțarea la metafizică. Consecințele unei asemenea renunțări sunt grave. Apoi, prin abordarea antropologică, și-a axat atenția asupra căutării adevărului despre om, formulată de Kant ca o întrebare radicală: *Was ist der Mensch?* Răspunsurile la această întrebare nu au lipsit, însă sunt insuficiente. Max Scheler ne amintea trei răspunsuri, cel biblic – *imago Dei* –, cel grec – *zoon logicón* sau *animal rationale* –, și cel darwinian – *vârful săgeții evoluției*. În realitate, odată lăsate deoparte ființa și „lanțul vietăților”, și acea *mirabilis connexio* a celor trei ordini ale creaturilor din lume – materială, vie, umană –, rămâneau în memorie descrierile ființei umane ca *microcosmos, quodammodo omnia*, „sinteză a Universului”. Paradoxul era evident: omul modern, ca și fiul risipitor al parabolei lui Luca, după ce a părăsit casa părintească, s-a înstrăinat într-o regiune îndepărtată, a uitat amintirile originii lui și nu era capabil să-și cunoască propriul destin. În realitate, a rămas singur, fără Dumnezeu, fără lume, și s-a văzut ca un produs al hazardului și necesității.

După aclamata „moarte a lui Dumnezeu”, a venit și fatala oră a „morții omului” și deja se începe să se vorbească despre „viitorul său post-uman”. În afara orizontului ființei, omul se rătăcește. S-au înmulțit științele omului și a redevenit actual visul prometeic de a produce, prin intermediul științei și al tehnicii, oameni clonați sau programați ca niște roboți. În timp ce ni se arată acești „androizi” „după imaginea omului”, în realitate, omul adevărat devine tot mai asemănător cu produsele lui. În această climă de confuzie, prinși în această cultură ce ignoră profunda realitate umană, răspunsul la întrebarea despre om devine imposibil. Niciodată omul nu s-a ignorat pe el însuși așa cum o face astăzi. New Age sau Harta pământului sunt expresii ale rătăcirii în care ne găsim. Din multe situații de nesuportat se înalță un strigăt de SOS ce denunță criza epocală și cere ajutor. Însă de unde poate veni salvarea? Vor putea oamenii politici de astăzi să dea un răspuns de salvare omului aflat în agonie?

Se impune calea întoarcerii pentru a ajuta omul rătăcit. Aristotel ne-a lăsat câteva căi valide pentru această întoarcere. În cartea lui despre suflet, pe care Hegel o apreciază ca fiind unul dintre pilăștrii culturii occidentului,

Aristotel propune un punct de plecare pentru înțelegerea sufletului omului: acesta este un act prim și substanțial. De aceea, omul este o ființă deschisă totalității, *quodammodo omnia*, pentru că are intelectul și mâinile. El ne-a dat două definiții complementare ale omului, una despre omul singur și alta despre omul cu om. Omul este o ființă vie, dotată cu intelect: „animal rațional”. Acest lucru îl distinge de toate celelalte ființe. Însă nu este solitar, ci social și politic prin natura lui. Mai mult, se naște într-o familie, trăiește în relație cu ceilalți, aparține unei comunități umane, fie deoarece doar în cadrul acesteia găsește răspunsul nevoilor lui, fie deoarece comunică cu oamenii prin limbaj. Familia și orașul îi sunt necesare omului. De aceea, este nevoie să înțelegem omul și ca *animale politicum*. *Polis*-ul nu este doar un loc, este o dimensiune co-naturală și necesară. După cum este descris de Aristotel, omul se găsește între *theos* și *zoon*. Unii oameni pot alege viața solitară, însă doar parțial. Dezvoltarea totală a vieții umane depinde de introducerea lui în viața socială. Omul nu este sufletul, deoarece are corpul cu simțurile, însă sufletul său conține corpul fiind formă a lui, formă substanțial unică, din care ia naștere specia. Omul este cetățean, și este în măsura în care trebuie să participe la viața orașului, pentru condiția lui de a fi liber. În acest cadru Aristotel nu a găsit loc pentru sclavi și femei.

Adevărul întreg despre om nu ne este dat de ereditatea culturilor, fie greacă sau romană. Cultura ebraică ne-a lăsat un element decisiv pentru înțelegerea omului. Privilegiul acestei culturi este de a fi primit o revelație despre Dumnezeu, ființa absolută, *Cel care este* (*Ex* 3,14), spirit, creator, care a dorit omul după chipul și asemănarea lui, și mai mult, prin faptul surprinzător al întrupării, s-a făcut om.

Descoperirea libertății subiectului uman, care fascinează cultura noastră, a ajuns numai odată cu creștinismul, pentru ca problema și misterul omului să-și găsească o soluție doar în lumina misterului lui Cristos. Această cale antropologică creștină are un răspuns la întrebarea despre om, întrebare și răspuns pe care le găsim propuse în mod exemplar în psalmul 8. Omul descoperă locul său în lume, făcut pentru el, numai în fața lui Dumnezeu, care l-a făcut și spre care se îndreaptă; în faptul că este după chipul lui (*ad imaginem*) își găsește fundamentul demnității lui umane. Această „imagine” (*imago*) se realizează deplin în primul cuplu, Adam și Eva, și în omul perfect care este Isus Cristos. Antropologia creștină propune adevărurile radicale despre om: realitatea lui compusă din trup și suflet spiritual, demnitatea lui spirituală ca imagine a lui Dumnezeu (*imago Dei*), destinul său în comuniunea cu Dumnezeu pentru totdeauna, binele și răul prezente în realitatea istoriei.

Nucleul antropologiei creștine este omul ca ființă personală. Acest termen – „persoană” – s-a încărcat de sensuri și semnificații de-a lungul istoriei. Se

crede că la origine ar fi fost un cuvânt etrusc, care înseamnă „mască”, mereu folosit în teatrul grec sau latin. Numai în cugetările lui Seneca se observă saltul de la teatru la subiectul ce poartă masca, de la persoană la personaj, apoi trece la subiecții care au un rol important în societatea civilă și religioasă, și, în sfârșit, se folosește pentru o anumită înțelegere a misterele, fie a celui central al Sfintei Treimi – un singur Dumnezeu și trei persoane –, fie al întrupării lui Cristos – două naturi și o singură persoană.

Conceptul de persoană, cel mai dens al metafizicii, coboară din înălțimi și nu se aplică doar persoanelor divine, ființelor spirituale, ci tuturor ființelor umane. De la Boetiu încoace, persoana desemnează un subiect individual de natură spirituală sau, după cum va spune sfântul Toma: cea mai perfectă dintre toate realitățile, subiectul care există în natura spirituală. Folosirea acestui cuvânt în cultura modernă se extinde la toate persoanele umane. Kant îl propune în deosebirea față de cuvântul „lucru”. Lucrul poate fi schimbat cu altul, are un preț, este mereu un mijloc. Total contrară este persoana ce are mereu o valoare infinită, nu admite schimbul cu o altă persoană, este mereu un scop, nu tolerează manipulări. Persoana nu este niciodată singură, este în raport cu o altă persoană. Persoana se exprimă printr-un pronume: „eu” – „tu” – „noi”, are nevoie de un *communio personarum*. Relația esențială este aceea de „a fi cu cineva”. Raportul interpersonal este de „conviețuire”, „cunoaștere” și, înainte de toate, „dragoste”.

Întregul adevăr despre om, din perspectiva umanismului creștin, fiind un preambul, condiționează acțiunea politică în toate activitățile lui în serviciul omului. Ioan Paul al II-lea, în prima enciclopică, *Redemptor hominis*, afirmă că și pentru Biserică omul este prima și principala cale de parcurs.

Politica este în mod propriu o cultură a cărei bază se găsește în natura ce nu poate fi ignorată. Întregul adevăr despre om nu se mulțumește cu cunoașterea ființei omului, ci îmbrățișează întreaga sferă a dezvoltării umane, în familie și în societate. Din această perspectivă se poate descoperi noblețea acțiunii politice și a complexității ei. Sferei politice i se poate aplica, cu distanța și analogia necesară, sfatul pe care sfântul Leon cel Mare îl dădea creștinului pentru a-l încuraja la școala lui Cristos: *Agnosce, oh politico, dignitatem tuam!* Recunoștința cuvenită fiecărui om, ca subiect și obiect al artei, și exercițiul politicii sunt primul pas spre o politică dreaptă.

Preambulul etic, în calitate de stea polară, poate lumina noaptea politică actuală.

## 2. Legea omului liber

Nu este de ajuns ca lumea politică să fie conștientă de demnitatea ființei personale a fiecărui om și de respectul ce i se cuvine, în exercițiul artei sale

de procurare a binelui comun tuturor din societate. Are nevoie de un alt preambul de aceeași importanță și valoare. Dat fiind că omul este mereu *homo viator*, călătorește mereu, în același timp, este și devine. „Ființa” lui implică „abilitatea”, „natura” lui implică „cultura”. În timp ce celelalte ființe sunt conduse de natură, numai omul are nevoie să o domine, să o pună în serviciul său. „Cultura” este ceea ce omul adaugă naturii sale, de la care pornește și pe care o ajută. Kant ne sfătuia, în antropologia lui, să lăsăm la o parte tradiția care până la Cartesiu se limita la cunoașterea a ceea ce omul a primit de la natură, pentru a descoperi ceea ce poate face el cu libertatea lui. Pico della Mirandola indică această cale a libertății, care deosebește omul de toate celelalte ființe din Cosmos. În viziunea lui, omul nu primește o ființă fixă, ci are privilegiul să se modeleze cum vrea.

În acest climat cultural are loc ruptura dintre natură și libertate. Natura este negată, uitată, călcată în picioare, iar libertatea devine un mit. Drama modernității își are rădăcinile în mistificarea libertății în dauna naturii omului. Problema politică a zilelor noastre, după Auschwitz, Gulags, Shoah și atâtea alte genociduri, este întoarcerea la fondarea libertății în aceeași unică persoană umană. La începutul celui de-al treilea mileniu constatăm peste tot foamea și setea după fundamentul libertății. Se simte nevoia normelor și regulilor respectate de toți la nivel mondial, nevoia unei *Weltethik* care să deschidă drumul păcii. Cultura prezentului a ajuns la „abolirea omului”, dar caută, în același timp, un fundament absolut, la nivel universal. Răspunsul la această nevoie de fundament al dezvoltării omului în lume, ca ființă personală de natură liberă, se găsește propus și bine fondat în „legea morală a omului”, în așa-numita *lex naturalis*. Cunoașterea acestei legi este un al doilea preambul antropologic, presupus ca fiind necesar pentru o acțiune politică dreaptă. Așa-numita *lex naturalis* propune punctul de întâlnire între natura și libertatea umană, garantează fundamentul cerut la nivel universal și dă rațiune infinitei creativități culturale a istoriei umanității.

Întoarcerea la legea naturală trebuie să depășească unele obstacole. Primul este refuzul modern al naturii, sau al esenței, al tuturor realităților, chiar și al celei umane. Natura este înlocuită de mit, de hazard și de necesitate, de ideologii, pentru a fi apoi aruncată pe fereastră. Omul post-modernității a devenit arogant, și încearcă chiar să-l înlocuiască pe însuși Creatorul lumii. Poetul roman Horațiu ne avertiza: natura dată afară pe ușă, intră pe fereastră: *Natura si furca expellas, tamen usque recurret!* Natura se găsește în orice realitate creată sau necreată. Putem vorbi despre natura lui Dumnezeu, a îngerilor, a oamenilor, a ființelor. Natura nu se opune libertății. Pot exista ființe în cultura cărora să fie și libertatea, așa cum este cazul ființelor spirituale. Natura omului implică libertatea în

măsura în care el este stăpânul actelor sale. Ființa lui implică rațiunea și libertatea. *Bonum hominis est secundum rationem esse!* Omul este liber, însă libertatea lui nu este una absolută, care să-l excludă pe Dumnezeu, așa cum credea Sartre; se bucură de libertatea umană, personală.

Al doilea refuz este cel al imperativelor morale, al conștiinței și al sensului moral. Omul a pierdut acest sens, așa cum a pierdut și sensul păcatului, sau al răului prezent în istorie. Pornind de la Hume, încep să fie refuzate dimensiunea etică și religioasă. Este refuzată capacitatea umană a transcendenței. Hume invită cititorii să intre în bibliotecă și să arunce pe fereastră, în Tamisa, toate cărțile care vorbesc despre metafizică. Kant spune că așa s-a eliberat de visul său dogmatic.

În fața acestei propuneri, inteligența umană revendică spațiul cultural al adevărului. Pentru a refuza metafizica, trebuie să apelăm la metafizică. Împotriva rătăcirii „gândirii slabe” este necesară întoarcerea la lucrurile adevărate, la forța invincibilă a adevărului și la capacitatea umană de a ajunge la adevăruri absolute, lucru pe care și așa-numita „gândire slabă” îl afirmă în timp ce vrea să îl refuze.

În acest context, propunerea sfântului Toma referitoare la „legea morală a omului”, sau *lex naturalis*, își recuperează toată importanța. Trebuie să cunoaștem de aproape propunerea și dezvoltarea ei. Articolul 2 al alineatului 94, din I-II *Summae theologiae*, este unul dintre monumentele geniului, similar celui despre cele cinci căi, sau celui despre proprietățile transcendente ale ființelor. Noțiunea de *lex naturalis*, departe de a fi o negare a orizontului libertății, înseamnă o anumită cooperare cu Dumnezeu în opera conducerii lumii prin intermediul providenței. Formula definitivă, lucidă și transparentă este aceasta în formularea ei latină precisă: *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali*. Toate creaturile au un rol în providența ce guvernează lumea, prin intermediul propriilor operații. Însă în ceea ce privește ființele fără rațiune, este vorba doar despre o participare pasivă, în timp ce vorbim despre o participare activă în cazul creaturilor dotate cu rațiune. Omul și ființele spirituale au o participare liberă. În lumea materială, doar omul este providență pentru el însuși, decide și colaborează într-un mod responsabil, ia parte la activitatea lui Dumnezeu care guvernează lumea prin legea eternă. *Lex naturalis* este legea rațiunii fie speculative, fie practice. Ea dirijează activitățile umane. Acțiunea umană speculativă pornește de la principiul pe care se fondează cunoștința, ființa. Totul pornește de la acest prim concept și de la prima judecată, prin intermediul căreia este afirmat sau este negat principiul de contradicție și legea rațiunii. În rațiunea practică este și un principiu analog care este formulat ca o lege: a face binele, a nu face răul: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*.

Binele se prezintă ca scop absolut, ca primul principiu al ordinii practice. *Lex naturalis* impune rațiunii practice binele ca scop de dorit. Aceasta este prima dintre înclinațiile naturii umane.

Din acest punct de plecare al rațiunii practice derivă alte precepte, care se manifestă în *inclinationem naturales*. Sfântul Toma descoperă trei ordini ale acestor înclinații: prima este cea a naturii vii, a doua – a naturii animale și a treia – a naturii raționale; prima natură are înclinații spre ființă și refuză neființa; a doua ordine are înclinații spre transmiterea vieții prin specie, iar a treia ordine prezintă înclinații superioare spre adevăr, Dumnezeu, spre viața persoanei în societate. Toate acestea sunt la nivel universal. În cazul omului, toate pornesc de la suflet care este formă substanțială. Între ele este mereu o ordine. Ordinea înclinațiilor manifestă ordinea preceptelor legii morale.

*Lex naturalis*, manifestată de înclinații, este legea morală a ființei om. Legea este după măsura omului, ființă personală liberă. Înclinațiile sunt din natură, însă au nevoie de o „lege culturală”. Sunt „semne” pe drumul călătorilor, indicații pentru a nu greși drumul în timpul călătoriei, „precepte” pentru siguranță. Aplicarea concretă este încredințată oamenilor politici; ei sunt chemați să alcătuiască legile pozitive în orizontul diverselor posibilități. Ceea ce nu putem face este să ne împotrivim acestei *lex naturalis*. Dat fiind că această lege este fundamentul ultim al valorii sale universale, ea este și un zid care nu poate fi escaladat. Legile contrarii acestei *lex naturalis* nu sunt angajatoare, nu pot obliga, nu trebuie numite legi, pentru că, în realitate, sunt corupții ale legii. În latină este formulat astfel: *Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*

Acest al doilea preambul al acțiunii politice nu este doar în perfectă conexiune cu primul, ca o prelungire a acestuia, ci este și răspunsul cerut ca fondare a unei etici la nivel universal, pentru toți oamenii și pentru toate timpurile. Este confirmarea necesității eticii pentru o acțiune politică dreaptă. Nu va fi o temă ușoară pentru cultura actuală, care refuză natura, care se încredințează „dictaturii relativismului”, care se mulțumește cu majoritatea sau consensul pentru legiferare și se încrede în puterea științei și a tehnicii pentru a realiza ceea ce este posibil, fără a se interesa dacă este permis sau nu. Dând curs invitației lui Hume, de a ne așeza lângă fereastră pentru a arunca în râu toate cărțile „îmbibate” de metafizică, am avea nevoie acum de un bun cunoscător al *lex naturalis*, care să se așeze lângă fereastră pentru a face același lucru cu toate sentințele și legile pozitive în vigoare contrarii acesteia. Numărul lor este atât de mare încât ar ajunge să formeze un dig și să oprească curentul râului.



Nu ne luptăm degeaba împotriva naturii. Se spune că Dumnezeu iartă mereu, oamenii uneori, însă natura niciodată. Marile catastrofe ale secolului al XX-lea sunt o lecție foarte clară a acestei politici a *Übermensch*-ului, sau a „Fratelui mai mare” (*Big Brother*). Filozoful Bacon, care a intuit marea schimbare modernă, când știința nu mai este căutată pentru contemplare sau pentru *gaudium de veritate*, ci pentru a stăpâni, dat fiind că știința este putere – *scientia et potentia in unum coincidunt* –, ne-a indicat și metoda de adoptat în fața naturii, care învinge atunci când o urmărim – *natura parendo vincitur!* Totul stă în indicarea drumului spre o acțiune politică dreaptă: să ținem cont de *lex naturalis*, ca preambul etic necesar și fundament solid al adevărului omului.

### 3. Drepturile umane

Un al treilea preambul, în strânsă legătură cu cele precedente, tot de natură etică, îl identificăm în ospitalitatea manifestată de așa-numitele „drepturi umane”. *Lex naturae* sau „legea morală a omului” are o legătură profundă cu dreptul, dat fiind că legea este mereu *aliqualis ratio juris*. În realitate, gândul modern, care manifestă o atât de mare dificultate în a accepta „legea morală a omului”, primește cu pasiune „drepturile umane”. Sub un anumit aspect, aceste drepturi sunt expresia contemporană a *lex naturae*, dat fiind că au devenit piatra unghiulară a societății moderne și semnul promovării umane la nivel mondial. *Jus sive iustum* este ceea ce se potrivește prin natura sa altuia. Sunt drepturi naturale care privesc lucrurile și „drepturile umane” exclusive omului: *ius sive iustum naturale est quod ex sua natura est adaequatum vel commensuratum alteri* (II-II, 57, 2). Însăși natura înclină spre om ceea ce este spre binele lui. Când vorbim despre „drepturi umane”, facem un salt dincolo de drepturile naturale pentru a include facultățile subiective. Juriștii nu sunt de acord cu acest mod de a vorbi, care pune la același nivel drepturile naturale, acelea subiective și uneori legile. Pe de altă parte, drepturile umane nu au lăsat loc datoriiilor asociate, care le preced.

Drepturile umane s-au dezvoltat pornind din secolul al XVIII-lea până astăzi, și au intrat pe fereastra revoluțiilor, mai ales, a Revoluției Franceze, care a proclamat *les droits de l'homme et du citoyen*. Astăzi astfel de drepturi sunt văzute ca „semne ale timpului”. Punctul culminant al acestui proces ascendent are loc în anul 1948, când ONU, după îngrozitorul al Doilea Război Mondial, a propus și a publicat așa-numita „Declarație universală a drepturilor omului”. Rolul acestui document este tot mai mare. Atitudinea magisteriului Bisericii față de această Declarație este simptomatică. S-a trecut de la refuzul adoptării ei, *du rejet a l'engagement*, cum



spune cardinalul Roger Etchegaray: primul moment a fost cel al unui refuz, ca și cum ar fi fost *opus diaboli* care lucrează împotriva „drepturilor lui Dumnezeu”; al doilea moment a fost de primire în enciclica *Pacem in terris* din anul 1963, în care drepturile sunt văzute „ca o piatră miliară în drumul umanității” și completate cu cercetarea fundamentului demnității persoanei umane și a datoriilor asociate. Al treilea pas s-a verificat în pontificatul Papei Ioan Paul al II-lea, care din prima lui enciclică merge dincolo de literă, pentru a culege spiritul și pentru a face din aceste drepturi norma societății de astăzi și măsura promovării celui singur și a comunității popoarelor.

Desigur, nici în acest domeniu nu este aur tot ce strălucește, și drepturile umane, împreună cu datoriile respective, trebuie să fie acceptate de popoare. Există o ordine în drepturile persoanei. După dreptul la viață vine cel la libertatea religioasă. Drepturile nu sunt concesii ale statului, mai degrabă, trebuie recunoscute, tutelate, promovate și bine fondate. Piatra unghiulară este sacralitatea persoanei umane, care trebuie respectată și recunoscută. Persoana umană nu este supusă complet comunității politice, ci este un subiect unic și irepetabil, care se supune total lui Dumnezeu.

Drepturile umane sunt și un preambul etico-juridic ce condiționează arta și activitatea politicii. În confuzia doctrinală a timpului nostru, în obscuritatea noțiunii răului, s-au dezvoltat și au fost acceptate atâtea drepturi false împotriva vieții, a demnității, a naturii umane, care trebuie denunțate. Politica are nevoie de ajutorul eticii.

### **Concluzie: primatul eticii în activitatea politică**

Cultura contemporană a trezit acel *animale politicum* ce se găsește în fiecare om. În trecut, această dimensiune stătea în umbră sau era un organ uitat. Aceeași antropologie se mulțumea cu analiza „animalului rațional”. Acum situația este cu totul invers. S-ar putea spune că animalul politic acaparează dimensiunea rațională. Ființa omului cedează locul puterii asupra omului. Pragmatica se impune asupra științei și a filozofiei politice. Politica devine nu doar autonomă, ci și omnipotentă, și își asumă acel *jus*, ca *jus utendi et abutendi*.

Vine momentul să construim digul pentru a opri apele devastatoare ale torentului politic. Filozofia este chemată în ajutor. Politica este o artă în serviciul omului, nu împotriva omului. Este potrivită sentința lui Protagora: omul este măsura și norma activităților lumii politice. Și în această perspectivă se găsește echilibrul între dimensiunile raționalului și ale politicului, primatul reciproc al ambelor. Sfântul Toma de Aquino, *Doctor humanitatis*, ne arată drumul de urmat. Pe de o parte, trebuie să recunoaștem

primatul naturii umane asupra culturii, și deci limitele activității umane. Primatul eticii în exercițiul politicii este concluzia discursului nostru.

Importanța gândirii sfântului Toma este decisivă. El a descoperit rolul virtuților morale în fața celorlalte dimensiuni ale umanului. De fapt, virtuțile morale sunt virtuțile autentice, care nu doar fac buna lucrare și lucrul, ci fac bun însuși omul. Și acesta este lucrul care contează: cunoașterea și operarea sunt supuse acțiunii. În ordinea făcută de rațiune în activitățile politice sunt două virtuți centrale – prudența și dreptatea. Aceasta este virtutea omului în societate, care este capabilă să-i dea fiecăruia ceea ce i se cuvine. Aristotel o compară cu steaua dimineții. Sfântul Toma ne spune că virtuțile morale sunt proprii omului, creatură ce se găsește în lanțul ființei între spirite și bestii. Sfera politicului se ocupă de dreptate și de pace în orașul de pe Pământ.

Sfântul Toma ține cont și de măsura umană a politicii. El exprimă acest lucru când arată orizontul legilor: în dependența față de *lex naturalis* sunt legile și drepturile, fie ale oamenilor, fie cele civile. Sfântul Toma numește aceste legi *lex humanitus posita*. Adverbul *humanitus* este foarte semnificativ, arată faptul că legile propuse de om trebuie să aibă un raport cu legea morală a omului, deoarece fie sunt concluzii ale principiilor prime, fie aplicații ale realității existențiale. Totul trebuie făcut având în vedere umanitatea omului: *humanitus*.

Primatul eticii asupra politicii își are rădăcinile în raportul cu natura omului, cu actul uman și condiția lui liberă, care implică libertatea de contrarietate căreia îi aparține alegerea între bine și rău. Această condiție de etică precede sfera politică. Politica dreaptă are nevoie de oameni corecți, condiție foarte exigentă, care nu se verifică *ut in pluribus*. Această lacună etică stă la originea crizei epocale a modernității. Cum poate fi vindecată această stare de rău? Doar prin oameni corecți. Criza politică ne trimite iarăși la origini, la primatul eticii. Ne găsim în situația lui Prometeu, însărcinat de Zeus să creeze oamenii. Ei aveau toate elementele esențiale necesare noii specii, însă când erau puse la un loc, conviețuirea era imposibilă: le lipsea respectul față de zei și sensul celuilalt, adică rațiunea și etica. Prometeu a găsit remediul printr-un salt în cer și prin furtul virtuților ce le lipseau. Și astăzi, în timp ce nu funcționează nici familia, nici școala, descrise de sfântul Toma ca *uterus spiritualis*, ne aflăm în întunericul nopții politice, atât timp cât vor fi desconsiderate și uitate etica și religia, dimensiunile cele mai profunde și universale ale culturii umane.

*Notă bibliografică:*

Mi s-a părut mai potrivit să nu scriu note în josul paginii pentru a ușura sarcina cititorului. În această notă finală aș vrea să sugerez numai trei lucrări complementare:

Despre antropologie:

A. LOBATO, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994.

Despre legea morală:

A. LOBATO, *La politica a misura d'uomo*, ESD, Bologna 1990.

Despre drepturile umane:

A. LOBATO, *Les droits de l'homme*, NEL, Paris 1989.

## ADEVĂR, BINE ȘI MORALITATE

Prof. George McLEAN  
Universitatea Catolică a Americii  
Washington, D.C., S.U.A.

### **1. Adevărul și binele, caracteristici ale ființei: domeniul pozitiv al moralității**

În trecut, moralitatea a fost concepută de prea multe ori ca fiind ceva negativ. Acest lucru este determinat de perceperea moralității, în principal, ca un set de interdicții. Și de aici urmează o degenerare progresivă. Moralitatea ajunge să fie considerată ca o limitare a libertății umane, care-l împiedică pe om să facă un lucru sau altul. Consecința acestui fapt este că moralitatea este astăzi considerată, în general, ca un set arbitrar de reguli, menit să ne țină departe de ceea ce este bun pentru noi și pentru ceilalți. De aici ia naștere supoziția că un lucru este greșit pentru că ne este interzis, și nu că ne este interzis pentru că este greșit. Despre acest lucru a scris și Platon.

În vorbirea comună, aceste lucruri au ajuns în ultimă instanță exact contrariul moralității. Auzim: „nu ar fi bine să pot spune, pur și simplu, că nu am fost de față la crima pe care am comis-o?”, sau, la extremă: „nu ar fi bine dacă aș putea, pur și simplu, săucid toți martorii?” Desigur, a minți nu este bine, deoarece ar prejudicia comunicarea umană; și, evident, nu este bine să ucizi toți martorii. Minciuna și omorul sunt interzise tocmai pentru că sunt fapte rele, nu bune.

De aceea, ceea ce aș dori să fac eu aici este să schimb perceperea negativă a adevărului și moralității în una pozitivă, și voi face acest lucru în trei etape: mai întâi, în contextul ființei și al proprietăților unității, adevărului și binelui acesteia, transcendente sau permanente; în al doilea rând, din perspectiva obiectivității și, în final, din prisma subiectivității.

Să începem cu adevărul și fapta bună ca fiind latura bună a moralității, din care ambele sunt caracteristici fundamentale ale ființei. Dar ce este, de fapt, ființa? Descoperim că, pentru noi, ființa este rezultatul final al actului de creație al lui Dumnezeu, care ne face să fim opusul nimicului. Este acea erupție în timp a puterii și dragostei divine prin care am luat ființa noi și tot ce ne înconjoară. Deci ființa este un lucru bun.

Dacă vrem să mai dezbatem asupra acestui lucru, putem spune imediat că este, pur și simplu, împărțită împotriva sau opusă neființei sau că este

una singură și nedespărțită în ea însăși. Mai mult, dacă corelăm acest lucru la intelectul uman, acesta nu ni se pare a fi opac sau de necunoscut, ci are capacitatea, și într-adevăr este o capacitate, de a fi dezvoltat, adică de a fi intelectual sau cunoscut. Ființa este atunci inteligibilă în esență și, în acest sens, adevărată. Dacă există și în măsura în care poate fi cunoscută. Dacă ar fi să o comparăm cu un sistem de telecomunicații, ființa comunică sau este oarecum transparentă, motiv pentru care imaginea sfintei Tereza de Avila despre cele șapte stări ale sufletului este cea a unui cristal.

Dar ar fi mai mult decât insuficient să percepem ființa ca fiind doar inteligibilă și adevărată, manifestându-se printr-o minte sau un suflet inert și neinteresat. Din contră, ființa se manifestă ea însăși într-un suflet limitat, prin simplul fapt că promite să-și ducă la sfârșit și să îndeplinească toate speranțele și dorințele proprii. Această promisiune este cea care exercită o forță de atracție asupra persoanei umane, până când se transformă în puterea ființei.

De fapt, exact aceasta este ființa ca lucru bun, și această atracție dinamică a binelui este tocmai domeniul, însăși inima moralității. Aceasta este atracția binelui, care la nivelul gândului se manifestă prin dorință, și atunci când dorința este împlinită, are ca rezultat fericirea. Tot aceasta este și ispita atunci când gândul se îndreaptă spre un lucru rău.

Iată deci care este domeniul de activitate al adevărului și al binelui, al adevărului și moralității. Este acel domeniu dinamic și creativ în care ne aflăm și noi prin creație. Dacă nu ar fi fost incapacitatea noastră de a crede în promisiunea lui, lumea ar fi și astăzi o grădină a Paradisului. Însă, desigur, am păcătuit și acum ne aflăm în mijlocul unei lupte pe viață și pe moarte pentru a încerca să facem bine într-o lume mereu sub tentația răului, care ricoșează și asupra adevărului pe care încearcă să-l îndepărteze de dreptate și să-l aducă aproape de nedreptate, să facă din adevăr minciună. Trebuie deci să privim în așa fel această luptă, încât viața noastră în lume să fie una morală.

## **2. Adevărul obiectiv și moralitatea**

În cea mai mare parte a istoriei filozofiei vestice, adevărul a fost conceput ca un lucru obiectiv. Mai exact, a fost un fel de a conforma mintea, gândul și acțiunea omului la ființă ca și cum ar fi existat deja înaintea noastră sau chiar ca și cum ar fi făcute împotriva noastră, etimologic, ca „ob-iect”.

Acest lucru nu a fost arbitrar. Nu suntem ființe absolute, ci limitate, care trăiesc într-o lume cu o mare putere și maiestuozitate. Pentru a obține bunuri reale într-o manieră reală, trebuie să judecăm lucrurile așa cum sunt. Astfel, adevărul devine o cerință de bază pentru însăși supraviețuirea și

pentru orice interacțiune pozitivă cu lucruri din natură sau cu alte persoane din societate. A fi real într-o lume reală înseamnă că mintea noastră trebuie să corespundă cu ceea ce este, și deci să opereze în termeni de adevăr de corespondență. A nu acționa în acest fel – a opera orbește – poate duce atât la distrugerea noastră, cât și a celorlalți. Și acest lucru ar fi contrariul căutării binelui, ceea ce este, de fapt, moralitatea. Progresul, chiar și numai supraviețuirea, cere să vedem lucrurile așa cum sunt.

Extinzând această judecată, ajungem în sfera justiției, adică recunoașterea celorlalți, a drepturilor și nevoilor lor și asigurarea celor trebuincioase acestora în termenii proporționali ai justiției comutative și distributive. Tot în acești termeni au și ceilalți cerințe în ceea ce ne privește pe noi, cerințe care, dacă sunt ignorate, vor constitui baza unor ulterioare conflicte și tensiuni.

Despre acest lucru se vorbește și într-o lucrare din Zimbabwe, numită „Luptele de după luptă”<sup>1</sup>, în cadrul seriei „Moștenire culturală și schimbare contemporană”. În această lucrare, primele capitole vorbesc despre procesul de eliberare de colonialism și felul în care acesta a înghețat, pur și simplu, distribuția nedreaptă a proprietății între populația locului și colonizatori. Felul nedrept în care era împărțită proprietatea de către puterea colonizatoare și excluderea populației africane de la educația ce ar fi putut oferi șansa unui viitor mai bun au constituit situația de nedreptate care a dus la izbucnirea luptei de eliberare. La sfârșitul acestei lupte, pentru a obține iertarea și împăcarea care au pus capăt distribuției nedrepte și flagrante a proprietății, se prevedea un viitor ce nu avea să fie unul pacific, așa cum nici astăzi nu este. Adevărul este esența dreptății și dreptatea este contextul esențial pentru bine, al cărui semn în viața socială este pacea.

Din contră, când se recunoaște adevărul – chiar și în cazul de nedreptate menționat mai sus –, poate constitui propulsia dinamică pentru reinstaurarea dreptății printr-o redistribuire corectă a pământului și a educației pentru a crea un context favorabil dreptății. Dar acest lucru nu este nici el inteligibil luat singur. Scopul nu este doar acela de a fi egal cu ceilalți, ci de a fi egal sau, cel puțin, proporțional cu ceilalți, pe aceeași scară când vorbim de o stare de bine. Această orientare a adevărului și a dreptății spre bine constituie domeniul moralității – câmpul realizării și împlinirii depline a ființei.

Cu acest context putem confrunta și fenomenul corupției, care nu doar împiedică proiecte având ca scop dezvoltarea popoarelor, ci pune în pericol chiar și dorința lor de progres. Minciuna acestei nedreptăți, pusă în practică în mod flagrant pentru îmbogățirea unora în defavoarea nevoilor altora și

---

<sup>1</sup> David Kaulemu.

chiar a binelui comun însuși, contaminează satisfacția socială și constituie impedimentul cel mai mare al dezvoltării pentru cea mai mare parte a populației lumii. Deoarece nu este doar îmbogățirea nedreaptă a unora suportată de cei mai mulți, ci transformarea structurilor pentru cooperare umană în mijloace de exploatare și opresiune. Corupția sistematică devine corupția structurilor sau a sistemului, având ca rezultat influențarea, pervertirea și, în final, blocarea efortului adevărului de a genera bine.

Din această cauză, modelul obiectiv al neadevărului, nedreptății și corupției asociate din punct de vedere cultural trebuie corectat, pentru ca adevărul să nu mai pună în pericol binele, astfel corupând moralitatea în esența ei, ci să promoveze iarăși progresul uman.

### 3. Adevărul subiectiv și speranța pentru o nouă moralitate

Deși este adevărat că cea mai mare parte, cel puțin, din istoria filozofiei vestice a fost dedicată adevărului obiectiv, de exemplu, studiul lui Descartes a fost axat asupra naturilor obiective simple, și, așa cum a scris Marcel, chiar și *ego cogitans* a rămas pentru Descartes un subiect epistemologic al gândirii obiective<sup>2</sup>. Cu toate acestea, a rămas totuși un mare sector ne-explo- rat, nu obiectul, ci subiectul însuși.

În gândirea modernă, acest lucru a început să se schimbe o dată cu lucrările lui Kant. Pentru prima dată a început să fie considerat că structurile și categoriile realității ar putea să nu fie doar o serie de simple lucruri în afară și în contrast cu mintea, ci ca aparținând minții în operarea ei cu lucruri sau „obiecte”. Nu trebuie să mergem chiar atât de departe cu Kant încât să spunem că lucrul în sine nu este cunoscut locului structurilor realității în minte, sau să considerăm în mod special aceste structuri ca fiind universale și necesare. Dar în mod sigur este o mare descoperire, în ce privește moralitatea, să începem să apreciem rolul, și astfel, responsabilitatea omului nu doar în a răspunde realității, ci în a da o formă acestei realități și experienței pe care o are în acest sens.

În secolul al XX-lea, această turnură spre subiectivitate a fost puternic explorată. La începutul acestui secol, proiectul raționalist de a spune totul clar și folosind termeni obiectivi precisi părea să fie aproape complet. Acest lucru urma să fie efectuat fie prin termenii empirici ai tradiției pozitivistice a cunoașterii sensului, fie prin termenii formali și esențialişti ai tradiției intelectuale kantiene. Whitehead scria că, la începutul secolului, când a mers împreună cu Bertrand Russell la Primul Congres Internațional de

---

<sup>2</sup> Gabriel MARCEL, *The Philosophy of Eustime*, (trad. M. Harare), Hawil Press, London 1948, reluat în *Perspectives on Reality*, ed. G. Kreyche – J. Mann, Harcourt, Brace and World, New York, 630.



Filozofie de la Paris, cu excepția unor detalii de aplicare, studiul fizicii părea să fie complet. Din contră însă, orice încercare de a finaliza cercetarea științifică cu cele mai evoluat concepute ale ei demonstrau radicala insuficiență a abordării obiectiviste și cereau o nouă apreciere a importanței subiectivității.

La fel, Wittgenstein a început să-și scrie lucrarea *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>3</sup> pe baza supoziției lui Lockean că o cunoștință bogată constă în a construi o hartă mentală care să corespundă punct cu punct lumii externe așa cum este percepută de experiența simțurilor. Într-un asemenea proiect, elementul spiritual al înțelegerii, de exemplu, recunoașterea relațiilor dintre punctele acestei hărți mentale și lumea externă ajungea la margini ca ceva „ce nu putea fi rostit”. Totuși, experiența ulterioară acumulată în lucrul cu copiii l-a condus pe Wittgenstein la concluzia că această proiectare empirică mentală nu era ceea ce se petrecea în conștiința umană. În lucrările sale, intitulate *Blue and Brown Books*<sup>4</sup> și *Philosophical Investigations*<sup>5</sup>, Wittgenstein a mutat conștiința sau intenționalitatea umană, care fusese asociată periferiei, chiar către centrul preocupării lui. Accentul filozofiei lui nu mai cădea pe pozitivism, presupus ca fiind obiectiv, replică a lumii externe, ci pe construcția umană a limbajului și a sferelor de semnificație<sup>6</sup>.

Un proces similar se desfășura și în tabăra kantiană. Aici, încercarea lui Husserl de a separa toate elementele pentru a izola esențele pure de cunoștințele științifice a făcut ca atenția să fie îndreptată asupra limitării unui esențialism pur și a deschis calea noului studiu efectuat de Martin Heidegger pentru a redescoperi dimensiunile esențiale și istorice ale realității, în lucrarea sa, *Being and Time*<sup>7</sup>. Implicațiile religioase ale acestei noi senzitivități aveau să fie expuse de Karl Rahner în lucrarea lui, *Spirit in the World*, și în constituția *Gaudium et spes* a Conciliului al II-lea din Vatican<sup>8</sup>.

Pentru Heidegger, semnificația ființei și a vieții au devenit clare și au emers în viața umană conștientă (*dasein*) – cele două procese erau identice –, au trăit de-a lungul timpului și deci al istoriei. Această conștiință umană a devenit noul focar al atenției. Descoperirea aducerii în lumină (etimologia termenului „fe-nomeno-logie”) a modelelor care o compun și a inter-relațiilor subiectivității aveau să inaugureze o nouă eră a cunoașterii

---

<sup>3</sup> Trad. C. K. Ogden, Methuen, Londra 1981.

<sup>4</sup> Harper and Row, New York.

<sup>5</sup> Trad. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1958.

<sup>6</sup> Brian WICKER, *Culture and Theology*, Sheed and Ward, London 1966, 68- 88.

<sup>7</sup> Harper and Row, New York 1962.

<sup>8</sup> *Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott, New Century, New York 1974.

umane. Epistemologia și metafizica urmau să se dezvolte – și să înainteze – chiar în munca de a depista natura și direcția acestui proces.

Astfel, sarcina lui Hans-Georg Gadamer<sup>9</sup>, succesorul lui Heidegger, va fi aceea de a dezvălui cum persoanele umane, provenind din familii, vecinătăți și popoare, prin exercitarea libertății creatoare, își alcătuiesc tradiția culturală. Această istorie nu este o simplă compilație a ceea ce face sau operează umanitatea, ci cultura ca efect al conștiinței umane și simboluri prin care începutul existenței unui grup uman este descoperit în timp.

Rezultatul este o inversiune dramatică: înainte, toate începeau de sus și pluteau în jos – în structurile puterii politice sau raționării abstracte – la ivirea noului mileniu atenția este îndreptată mai mult asupra dezvoltării libertății creative a oamenilor din și ca societate civilă, ca un partener nou și responsabil de guvern și afaceri în efortul continuu pe care îl implica realizarea binelui comun. Acest fapt poate fi observat și în agenda Națiunilor Unite, în dezbaterile despre Războiul Rece dintre sistemele economice și puterile lor politice, la marile conferințe de la Rio despre mediul înconjurător, de la Cairo despre familie, de la Beijing despre femei. Agenda nu mai este realitate, fiind obiectiv cuantificabilă și conflictuală, dar poate mai dificilă sau, cel puțin, cu cea mai multă logică în ceea ce privește viața umană trăită conștient, împreună cu domeniile demnității umane, valori și schimb cultural.

Drept consecință, vedem acum relația dintre adevăr și moralitate, într-adevăr, mult mai îmbogățită. Nu mai este doar o problemă de corespondență la ceea ce este, ci de a lucra cu ceea ce este pentru a da o formă realității. În acest sens, umanitatea nu mai este doar ghidată să evite unele lucruri pentru că pot distruge ființa ca bun, ci, mai degrabă, așa cum se poate observa în tradiția islamică, omul este în slujba Dumnezeuului creator, îndatorirea umană este de a continua procesul creației, lucrând cu ea pentru a descoperi binele care i-a fost dat, iar realizarea lui pentru ca acest bine să dea roade, toate acestea depind de acțiunea creatoare a omului.

Dacă alăturăm acum subiectivitatea și obiectivitatea, putem vedea cum are loc acest proces.

#### 4. Valorile

Drama liberei auto-determinări, și astfel, dezvoltarea persoanelor și a societății civile, este fundamental o problemă a ființei, ca afirmare sau stare definitivă împotriva ne-ființei descrisă în opera lui Parmenide, primul metafizician grec. Identic, aceasta este relația binelui pe care îl căutăm pe parcursul vieții, pentru care supraviețuim și la care aspirăm. Binele se

---

<sup>9</sup> *Truth and Method*, Crossroad, New York.

manifestă în experiență ca obiect al dorinței, ca acel lucru la care ne gândim în absența lui. Este, în mare, ceea ce face viața noastră completă; este acel „per-fect”, înțeles în sensul etimologic ca ceea ce este realizat sau completat pas cu pas. Deci, odată obținut, nu mai este nici dorință, nici gând, ci ne bucurăm de el. Și acest lucru se reflectă în felul în care fiecare lucru, chiar și o piatră, își are existența și realitatea ei și rezistă reducerii la ne-ființă sau nimic. Tot ce putem face este să schimbăm sau să transformăm un lucru în altceva; nu-l putem anihila. La fel, o plantă sau un copac, în condițiile adecvate, se dezvoltă complet și înfloresc sau dau roade. În sfârșit, un animal își protejează viața – prin forță, dacă este necesar – și caută hrana necesară pentru a avea putere. La rândul ei, mâncarea, capabilă să contribuie la creșterea și întreținerea unui animal, constituie un bun auxiliar sau un mijloc de existență pentru acel animal.

În acest fel, lucrurile ca bunuri, adică realizând într-adevăr menținerea și fiind capabile să contribuie la binele altora, constituie baza unui set de relații. Cum aceste relații sunt bazate atât pe perfecțiunea reală pe care o au lucrurile, cât și pe perfecțiunea potențială pe care o au în scopul în care sunt folosite, un bun este perfect atât pentru că este atractiv înainte de a fi obținut, cât și pentru că este cauza împlinirii o dată ce a fost obținut. Deci bunurile nu sunt arbitrare sau doar rodul unei imaginații bogate; ci, mai degrabă, dezvoltarea completă a lucrurilor, dar și tot ceea ce este necesar pentru a ajunge la ea. În acest sens ontologic sau obiectiv, toate ființele sunt bune din moment ce există și pot contribui la perfecțiunea altora.

Binele moral este un domeniu mai restrâns, deoarece cuprinde numai acțiunile libere și responsabile ale omului. Are notată deasupra realitatea obiectivă a binelui ontologic, deoarece cuprinde acțiuni reale care sunt în relații distincte față de perfecțiunea unuia sau a celorlalți – și, într-adevăr, față de universul fizic și chiar față de Dumnezeu. Astfel, multe modele posibile de acțiuni pot fi corecte obiectiv, deoarece promovează binele celor implicați, în timp ce altele, fiind inconsistente în relație cu binele real al persoanelor și lucrurilor, sunt dezordonate sau greșit ordonate obiectiv. Aceasta este baza obiectivă pentru ceea ce este bun sau rău, din punct de vedere etic.

Cu toate acestea, din moment ce sfera relațiilor obiective este infinită, iar acțiunile noastre sunt singure, este necesar nu doar să alegem, în general, între bine și rău, ci în fiecare caz în parte să alegem care dintre posibilitățile nenumărate este cea corectă.

Oricât de puține sau limitate ar fi opțiunile, cât de responsabilă sau esențială este o acțiune, depinde de cât de voită este de un subiect. De aceea, pentru a urma necesitatea domeniului acțiunii morale concrete, nu este suficient să examinăm doar aspectul obiectiv, adică natura lucrurilor

implicate. Pe lângă aceasta, trebuie să considerăm acțiunea ca fiind în relație cu subiectul, mai exact, în relație cu persoana care, în contextul societății și culturii ei / lui, apreciază binele acțiunii lui, o alege în favoarea altor alternative și, în final, dorește îndeplinirea acelei acțiuni.

Termenul „valoare” are aici un sens aparte. A fost preluat din sfera economică, unde însemna cantitatea unui lucru pentru a avea o anumită valoare. Acest lucru se poate observa și la cuvântul „axiologie”, a cărui rădăcină înseamnă „cântărește atât” sau „valorează atât”. Este nevoie de un conținut obiectiv – binele trebuie într-adevăr să „cântărească” și să aibă o valoare; însă termenul „valoare” exprimă acest bine, în special, ca fiind în legătură cu o voință care să-l recunoască ca bun și ca fiind dorit<sup>10</sup>. Astfel, indivizi diferiți sau grupuri de persoane și în diferite perioade de timp au seturi diferite de valori. Un popor sau o comunitate este sensibilă la, și apreciază, un set distinct de bunuri sau, mai degrabă, stabilește o scară diferită a gradelor de apreciere conform căreia prețuiește bunuri diferite. Făcând astfel, deliniează un anumit model între bunuri obiective fără limite, model care într-un mediu mai stabil ilustrează alegerile libere ale acelei comunități.

Aceasta este topologia de bază a unei culturi; așa cum a fost afirmat și repetat de-a lungul timpului, se construiește o tradiție sau moștenire despre care vom vorbi mai jos. De asemenea, se construiește primul model și prima clasificare a bunurilor sau a valorilor pe care oamenii le întâlnesc din primii ani și în baza cărora interpretează relațiile lor de dezvoltare. Persoanele tinere văd lumea prin lentile care par să fi fost create de familia și cultura lor, și configurate pentru a fi adecvate modelelor alegerilor acelei comunități de-a lungul istoriei – adesea în cele mai chinuitoare circumstanțe. Asemenea unei perechi de ochelari, valorile nu creează obiectul, ci concentrează atenția asupra unor anumite bunuri, mai mult decât asupra altora. Acesta devine factorul principal de orientare al vieții afective și emoționale descrise de Scotts, Adam Ferguson și Adam Smith, ca fiind inima societății civile. Cu timpul, el încurajează și reîntărește anumite modele de acțiune, care, la rândul lor, reîntăresc modele de valori.

Prin intermediul acestui proces, un grup își stabilește mijloacele prin care se luptă să înainteze sau, cel puțin, să continue să existe, își plânge eșecurile și își sărbătorește succesele. Aceasta este lumea speranțelor și temerilor unei persoane sau a unui popor, prin care, așa cum a scris Platon în lucrarea *Laches*, viețile lor au semnificație morală<sup>11</sup>. Această lume este variată în funcție de numeroasele mijloace și grupuri ce se mișcă în jurul

---

<sup>10</sup> Ivor LECLERC, „The Metaphysics of the Good”, *Review of Metaphysics* 35 (1981) 3-5.

<sup>11</sup> *Laches*, 198-201.

acestora. Din moment ce acestea sunt în strânsă legătură și interdependente, un model de scopuri și mijloace sociale se dezvoltă ca acțiune de ghidare. La rândul lor, se dezvoltă și capacitățile pentru acțiune sau virtuțile.

Într-adevăr, Aristotel abordează această temă de la începutul eticii lui. Pentru a face logică dimensiunea practică a vieții noastre, este necesar să identificăm binele sau valoarea spre care ne conducem viața sau pe care o găsim satisfăcătoare. El numește această valoare fericire și apoi pornește sistematic pentru a vedea care scop poate fi cu adevărat satisfăcător. Testul lui nu este trecut de bunurile fizice sau onoruri, ci de cea care corespunde și îndeplinește cea mai mare capacitate a noastră – contemplarea celei mai înalte ființe sau a vieții divine<sup>12</sup>.

## 5. Virtuțile

Martin Heidegger descrie un proces prin care „eu”-l acționează ca persoană în domeniul acțiunii morale. Procesul constă în a trece dincolo de sine sau de a se elibera de simpla preocupare de sine și proiectarea în afară ca o ființă a cărei proprie natură este de a împărți cu ceilalți la care ține și pentru care își face griji. În acest proces identificăm noi scopuri sau țeluri de dragul cărora trebuie îndeplinită o acțiune. În relație cu aceste țeluri, anumite combinații de posibilități, cu naturile și normele lor, prezintă o importanță aparte și, de aceea, încep să facă parte din peisajul lumii noastre de semnificație<sup>13</sup>. Libertatea devine astfel mai mult decât simplă spontaneitate, mai mult decât alegere, și chiar mai mult decât auto-determinare în sensul de a te determina singur să acționezi cum am descris mai sus. Acest lucru dă formă – fenomenologiștii ar spune că constituie – lumii noastre ca ambient al deciziilor umane și acțiunii dinamice. Astfel, ia naștere ordonarea socială complexă a grupurilor sociale care constituie societatea civilă.

Acest proces de alegere și decizie deliberată transcende dinamismele somatice și psihice. În timp ce dimensiunea somatică este foarte reactivă, dinamismele psihice ale afectivității și apetitului sunt în totalitate orientate spre bine și atrase complet de un set de valori. Acestea, la rândul lor, evocă un răspuns activ din partea emoțiilor în contextul libertății responsabile. Însă în cadrul dimensiunii responsabilității întâlnim dimensiunea morală și socială a vieții. Deoarece, pentru a putea trăi împreună cu ceilalți, omul trebuie să știe, să aleagă și, în sfârșit, să realizeze ceea ce conduce cu adevărat la binele lui și al celorlalți. Astfel, persoanele și grupurile de persoane

---

<sup>12</sup> *Metaphysics*, XII, 7.

<sup>13</sup> Gerald F. STANLEY, „Contemplation as Fulfillment of the Human Person”, în *Personalist Ethics and Human Subjectivity*, vol. II of *Ethics at the Crossroads*, George F. McLean, ed., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 1996, 365-420.

trebuie să fie capabile să judece adevărata valoare a ceea ce urmează să fie ales, adică valoarea lui obiectivă, atât a lucrului în sine, cât și în relație cu celelalte lucruri. Acesta este adevărul moral: a judeca dacă acțiunea face persoana și societatea bună, în sensul împlinirii autentice individuale și sociale, sau invers.

În acest proces, deliberarea și alegerea voluntară sunt necesare pentru exercitarea conștiinței de sine și a propriei guvernări. Prin hotărârea de a urma această judecată, omul este capabil să depășească determinarea prin stimuli și chiar prin valori culturale dobândite și să le transforme, în schimb, în deschideri spre acțiune liberă în concordanță cu ceilalți, pentru a da formă atât comunității din care face parte, cât și mediului înconjurător. Acest lucru poate fi bun sau rău, în funcție de caracterul acțiunilor mele. Prin definiție, numai acțiunile bune din punct de vedere moral contribuie la împlinirea personală și socială, mai exact, la dezvoltarea și perfecționarea persoanelor în comunitate cu ceilalți.

Această funcție a conștiinței, ca judecată morală a omului, este cea care identifică caracterul binelui moral în acțiune. Astfel, libertatea morală este abilitatea de a ne urma conștiința. Această muncă a conștiinței nu este o simplă judecată teoretică, ci exercițiul auto-posesiunii și auto-determinării în acțiunile pe care le întreprindem. În acest fel, referința la adevărul moral constituie simțul propriu al datoriei, pentru că acțiunea judecată ca fiind cu adevărat bună ar trebui să fie și ceea ce ar trebui să facem.

Când acest lucru este experimentat sau trăit, se dezvoltă modele de acțiuni ce devin obișnuite, în sensul că sunt repetate. Acestea sunt tipurile de activitate care ne sunt familiare; în exercițiul lor, pe lângă dinamismele naturale coordonate care sunt necesare, căpătăm experiență; și cu practica dobândim și ușurință și spontaneitate. Asemenea modele constituie influența de bază, continuă și permanentă din viața noastră. De aceea, sunt considerate în mod clasic ca fiind indicatorii de bază la ceea ce viața noastră ca întreg se va alătura sau, așa cum se mai spune adesea, „ceea ce va fi viața noastră”. După Socrate, termenul tehnic folosit pentru aceste speciale capacități dezvoltate este „virtuți” sau puncte forte.

Dar dacă abilitatea de a ne urma propria conștiință și, deci, de a ne dezvolta propriul set de virtuți trebuie stabilită prin intermediul dinamismelor interioare ale persoanei, această abilitate trebuie protejată și promovată de realitățile fizice și sociale în care trăim. Acesta este un drept de bază al persoanei – probabil Dreptul uman și social cel mai important – pentru că numai astfel putem transcende dincolo de condiția noastră și spera la împlinirea proprie. Promovarea acestui drept trebuie să fie o preocupare de bază a oricărei ordini care se vrea democratică și direcționată spre binele poporului.



## 6. Tradiția culturală

Împreună, aceste valori și virtuți ale unui popor alcătuiesc modelul vieții sociale prin care libertatea se dezvoltă și se manifestă. Aceasta este „cultura”. Pe de o parte, termenul derivă din cuvântul latin ce înseamnă cultivarea pământului. Cicero și alți autori latini l-au folosit pentru cultivarea sufletului sau a minții (*cultura animi*), deoarece, așa cum pământul fertil, când nu este cultivat, va produce doar vegetație dezordonată de o mică valoare, la fel, și spiritul uman nu va ajunge la rezultatele dorite dacă nu este instruit sau educat<sup>14</sup>. Acest sens al culturii corespunde cel mai mult cu cel al termenului grec „educație” (*paideia*) ca dezvoltare a caracterului, gusturilor și judecății, și cu cel al termenului german „formare” (*Bildung*)<sup>15</sup>.

Aici atenția se concentrează asupra capacității creative a spiritului unui popor și asupra abilității persoanelor de a lucra ca artiști, nu doar în sensul restrâns de a produce obiecte pur estetice, ci în sensul mai dezvoltat de a da formă tuturor dimensiunilor vieții, materială și spirituală, economică și politică, spre împlinire. Rezultatul este o viață completă, caracterizată de unitate și adevăr, bunătate și frumusețe, și astfel, având o semnificație și o valoare foarte mare. Această capacitate nu poate fi învățată, deși poate fi îmbogățită prin educație; cercetările fenomenologice și hermeneutice mai recente au arătat că, la baza ei, cultura este o reînnoire, o retrăire a originilor printr-o atitudine de profundă apreciere<sup>16</sup>. Ea ne conduce dincolo de sine și de ceilalți, dincolo de identitate și diversitate, pentru a le înțelege pe ambele.

Pe de altă parte, cuvântul „cultură” își poate avea originea în termenul *civis* (cetățean, societate civilă și civilizație)<sup>17</sup>. Aceasta reflectă nevoia unei persoane de a aparține unui grup social sau comunități, pentru ca spiritul uman să producă rezultatele dorite. Punându-i la dispoziție persoanei resursele tradiției, *tradita* sau înțelepciunea din trecut, rezultat al spiritului uman, comunitatea facilitează înțelegerea. Îmbogățind mintea cu exemple de valori identificate în trecut, persoana învață și este inspirată să creeze ceva analog. Pentru G. F. Klemm, acest sens mai obiectiv al culturii este

---

<sup>14</sup> V. MATHIEU, „Cultura”, în *Enciclopedia Filosofica*, II, Sansoni, Firenze 1967, 207-210; și Raymond WILLIAMS, „Culture and Civilization”, în *Encyclopedia of Philosophy*, II, Macmillan, New York 1967, 273-276, și *Culture and Society*, London 1958.

<sup>15</sup> TONNELAT, „Kultur”, în *Civilisation, le mot et l'idée*, II, Centre International de Synthese, Paris.

<sup>16</sup> V. MATHIEU, „Cultura”, în *Enciclopedia Filosofica*, II, 207-210; și Raymond WILLIAMS, „Culture and Civilization”, în *Encyclopedia of Philosophy*, II, 273-276, și *Culture and Society*, London 1958.

<sup>17</sup> V. MATHIEU, „Civiltă”, în *Enciclopedia Filosofica*, I, 1437-1439.



parte a caracterului<sup>18</sup>. E. B. Tyler a definit-o clasic pentru științele sociale ca „întregul complex care include cultura, credința, arta, morala, legea, obiceiurile și multe alte capacități și tradiții necesare omului, în calitate de membru al societății”<sup>19</sup>.

În contrast cu cele spuse, Clifford Geertz s-a concentrat asupra semnificației tuturor acestora pentru un popor și asupra felului în care acțiunea intenționată a oamenilor dă forma lumii în care ei trăiesc. Astfel, științei experimentale în căutare de legi, el contrastează analiza culturii ca știință interpretativă în căutare de sens<sup>20</sup>. Ceea ce se caută sunt produse de artă sau acțiuni, mai exact, fie că e vorba de „ridicol sau provocare, ironie sau mânie, snobism sau mândrie, lucruri care sunt spuse prin manifestarea acestor atitudini”<sup>21</sup>. Acest lucru necesită atenție asupra „universului imaginației în cadrul căruia actele lor devin semne”<sup>22</sup>. În această perspectivă, Geertz definește cultura ca fiind mai degrabă „un model transmis de-a lungul istoriei, de semnificații sub forma unor simboluri, un sistem de concepții intenționate exprimate sub forme simbolice prin mijloace prin care oamenii comunică, își perpetuează și dezvoltă cunoștințele și atitudinile despre viață”<sup>23</sup>.

Fiecare întreg complex sau cultură este specific unui anume popor; o persoană care ia parte la această cultură se numește *civis* sau „cetățean” și aparține unei civilizații. Pentru lumea greacă mai restrânsă în care s-a dezvoltat termenul, alții (extratereștri) erau cei care nu vorbeau limba greacă; erau numiți *barbaroi*, pentru că limba lor suna mai mult ca un babel. Deși la început acest cuvânt se referea doar la ceea ce nu era greacă, maniera negativă în care era exprimat s-a împânzit cu ușurință, poate și reflectă, și, cu siguranță, a favorizat o conotație axiologică negativă, care a devenit curând semnificația de bază a cuvântului „barbar”. Prin implicația inversă, a atașat o conotație exclusivistă termenului „civilizație”, astfel încât identitatea culturală a popoarelor a început să implice nu doar modele de simboluri grațioase pe care omul le întâlnește și le folosește în proiecte dezvoltate împreună cu alte persoane și popoare, ci și înstrăinare culturală între popoare. Astăzi, cum comunicarea se dezvoltă tot mai mult și popoare din ce în ce mai diferențiate intră într-o interacțiune și dependență reciprocă tot mai mare, putem observa un efect nedorit al acestei conotații

---

<sup>18</sup> G. F. KLEMM, *Allgemein Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843-1852.

<sup>19</sup> E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, VII, London 1871, 7.

<sup>20</sup> Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, London 1973, 5.

<sup>21</sup> Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 10.

<sup>22</sup> Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 13.

<sup>23</sup> Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 85.

negative. Dezvoltarea unui sens mai puțin exclusivist al culturii și civilizației trebuie să fie o prioritate.

Dezvoltarea valorilor și virtuților și integrarea lor, la fel ca și orice cultură de o anumită profunzime și bogăție, necesită timp, și deci depinde de experiența și creativitatea multor generații. Cultura care este transmisă mai departe, sau *tradita*, ajunge să fie numită tradiție culturală; ea transmite bogăția acumulată de popor în descoperirile lui, în reflectarea și transmiterea celor mai adânci semnificații ale vieții. Aceasta este tradiția în sensul sincronic ca manifestare a înțelepciunii.

Acest sens al tradiției este foarte viu în comunitățile de la sat și premoderne. Pare să fie cu totul altfel în centrele urbane moderne, fără îndoială, din cauza dificultăților întâlnite în formarea comunităților de viață active în marile centre urbane. Totuși, procesul cumulativ de transmitere, ajustare și aplicare a valorilor, ca și cultura, de-a lungul timpului, nu este doar moștenire sau ceea ce este primit, ci și creație nouă, deoarece este transmisă în moduri noi. Păstrarea tradiției, luată în acest sens activ, ne permite nu doar să descoperim adevărurile permanente și universale pe care le-a căutat Socrates, ci și să înțelegem importanța valorilor pe care le primim prin tradiție și să mobilizăm propriul nostru proiect activ de viață spre viitor.

## 7. Geneza tradiției în comunitate

Deoarece tradiția a fost uneori interpretată ca o amenințare la adresa libertății personale și sociale, esențiale democrației, este important să știm că tradiția culturală este generată de viața liberă și responsabilă a membrilor unei comunități sau societăți civile și permite generațiilor următoare să-și realizeze viața prin libertate și creativitate.

Autogeneza nu este mai caracteristică nașterii cunoașterii decât este caracteristică nașterii persoanei. Conștiința omului se formează, nu cu sinele, ci în relație cu ceilalți. În pânțele, prima cunoștință este cea a bătăii inimii unei mame. După naștere, nou-născutul face parte dintr-o familie în cadrul căreia trăiește în pace și se dezvoltă. În cadrul familiei, în primele săptămâni sau luni, își dezvoltă sau nu aptitudinile fundamentale de încredere care îl încurajează sau nu mai târziu să-și dezvolte capacitățile pentru viitoarele relații sociale. Aici are parte de grijă și preocupare față de ceilalți, independent de ceea ce ei fac pentru el, achiziționează limbajul și sistemul de simboluri cu care va conceptualiza, comunica și înțelege<sup>24</sup>. Așa cum o persoană se naște într-o familie de care el sau ea depinde toată

---

<sup>24</sup> John CAPUTO, „A Phenomenology of Moral Sensibility: Moral Emotion”, în George F. McLEAN – Frederick ELLROD, ed., *Philosophical Foundations for Moral Education and*

viața, întreținere, protecție și dezvoltare, și înțelegerea ei se dezvoltă în comunitate. Ca persoane ne naștem într-o familie și într-o vecinătate în cadrul căreia învățăm și trăim în armonie.

La fel, prin etapele diferite ale dezvoltării unei persoane, așa cum cercul comunității acesteia se extinde în vecinătate, școală, muncă și recreație, ea ajunge să învețe și să răspundă personal și pasional la interpretarea realității și la o serie de modele de valori. Fenomenologul vede această viață în cadrul diferitei societăți civile ca pe o nouă sursă de înțelepciune. De aceea, decât să ne îndepărtăm de viața de zi cu zi pentru a contempla idei abstracte și fără substanță, locul pentru a descoperi semnificație este în viața trăită în familie și progresiv în cercuri sociale mai mari în care ne integrăm cu timpul.

Dacă ar fi totuși vorba doar despre o problemă de comunitate, am putea limita totul doar la prezent, fără vreun loc pentru tradiție, drept ceea ce este „transmis mai departe” de la o generație la următoarea. De fapt, procesul judecății și al erorii, al continuei corectări și alăturări la dezvoltarea sensului demnității umane și al scopului unui popor constituie un fel de laborator pentru învățarea și testarea generațiilor viitoare. În acest laborator al istoriei, punctele forte ale numeroaselor priviri în interior, asupra modelelor de comportament, pot fi identificate și reîmputernicite, în timp ce deficiențele sunt corectate progresiv sau eliminate. Pe linie orizontală, învățăm de la experiență ce promovează și ce distruge viața și, după cum este necesar, facem schimbări pragmatice.

Dar chiar și acest limbaj rămâne prea abstract, prea limitat la metodă sau tehnică, prea unidimensional. În timp ce tradiția poate fi descrisă în general și la un anumit punct în termeni de mecanisme de *feed-back* și poate părea să arate doar cum să ne descurcăm în viața de zi cu zi, noi vorbim, de fapt, despre acte libere, expresia angajamentului pasional uman și al sacrificiului uman ca răspuns la pericolul concret, la alianțe de construire și reconstruire a familiei și construirea și apărarea națiunii. Mai mult, această înțelepciune nu este doar o problemă de simple ajustări tactice la îngrijorări temporare; privește mai mult semnificația pe care suntem capabili să o dăm vieții și pe care dorim să o obținem prin toate aceste ajustări de-a lungul mai multor generații, de exemplu: ce lucruri merită într-adevăr să luptăm pentru a le obține și modelul de interacțiune socială în cadrul căruia putem trăi această experiență din plin. Rezultatul acestui proces extins de învățare și angajare constituie conștiința noastră, a bazelor pentru deciziile din care se formează istoria.

Acest proces ne situează dincolo de planul orizontal al diferitelor epoci ale istoriei și ne îndreaptă atenția vertical spre bazele lui, și astfel, spre bazele valorilor pe care umanitatea, în diversele circumstanțe, încearcă să le realizeze<sup>25</sup>. Aici căutăm baza absolută a sensului și valorii despre care a scris Iqbal. Fără ea, totul este relativ în ultimă instanță doar la o rețea de consum, apoi insatisfacție și, în final, dezorganizare și plictiseală.

Impactul convergenței experienței și reflecției cumulative este mărit de elaborarea lui graduală în muzică și ritualuri, ca și de configurația imaginată în lucrări epice extraordinare, cum sunt „Iliada” și „Odiseea”. Toate conlucrează pentru a forma o cultură care, ca un mare mijloc de telecomunicație, dă formă, intensifică și extinde gama și penetrarea sensibilității noastre personale, deciziei libere și grijii reciproce.

Deci tradiția nu este, spre deosebire de istorie, pur și simplu, ceea ce s-a întâmplat până în acest punct, fie rău sau bun. Este ceea ce este semnificativ pentru viața umană: este ceea ce s-a văzut în timp și în experiența umană ca fiind necesar și adevărat pentru viața omului. Conține valorile în slujba cărora strămoșii noștri și-au luat primul angajament pasional în circumstanțe istorice specifice și pe care apoi le-au revizuit, rectificat și transmis progresiv generațiilor următoare. Cuprinsul unei tradiții, exprimat în opere literare și prin toate aspectele culturii, se prezintă ca fiind fundația pe care poate fi construit caracterul personal și societatea civilă. Constituie o sursă bogată din care pot fi extrase mai multe teme, cu condiția să fie acceptat și îmbrățișat, afirmat și cultivat.

Astfel, nu din cauza inerției noastre personale sau a voinței arbitrare a strămoșilor noștri ne oferă cultura un model sau exemplu. Din contră, importanța tradiției derivă atât din caracterul cooperant al învățării din care extragem înțelepciunea din experiență, cât și din actele libere cumulative de angajare și sacrificiu, care au definit, apărut și transmis mai departe în timp viața de cooperare a comunității ca societate civilă<sup>26</sup>.

În ultimul timp, tradiția face punte de legătură între filozofia antică greacă și societatea civilă de astăzi. Aduce darurile divine ale vieții, sensului și dragostei, descoperite pentru a înfrunța provocările vieții civile de-a lungul anilor. Reprezintă atât drumul înapoi spre originile lor, în acel *arché* ca

---

<sup>25</sup> H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, Crossroads, New York 1975, 245-253.

<sup>26</sup> H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, 245-253. Gadamer a pus accentul pe cunoștința ca fiind baza tradiției în contrast cu cei care o percepeau peiorativ ca rezultatul voinței arbitrare. Este important să alăturăm cunoștinței actele libere care, de exemplu, duc la nașterea unei națiuni și dau formă atitudinilor și valorilor generațiilor următoare. Ca exemplu am putea vedea impactul continuu pe care l-a avut Magna Carta prin Declarația de Independență asupra vieții Americii de Nord, sau impactul Declarației Drepturilor Omului asupra vieții naționale a multor state.

exercițiu al existenței libere, personale și responsabile, cât și sursa divină a acestuia, și drumul înainte spre scopul divin, drumul spre Alfa și Omega.

### **8. Valori spirituale și progres social**

Începând din zilele fabuloase ale anticei căi de comerț care lega China și Vestul lumii, în timpul Imperiului Roman, și care traversa deșerturile Asiei, Asia Centrală este considerată răscrucea lumii – balanța delicată dintre Est și Vest. Numeroase mari civilizații au fost provocate acolo să joace acest rol: zoroaștri, creștini, islamici, marxiști. În prezent, noile state din această regiune se confruntă cu nevoia de a-și asuma acest rol într-un context ce a devenit deodată global.

Este o provocare ce produce confuzie: este necesar să se evite pierderea moștenirii de civilizație rămasă de la generațiile trecute, și totuși, să creeze o identitate clară și fermă, care să deosebească aceste națiuni de Rusia, la Nord; să retrăiască rădăcinile islamice ale identității lor, dar fără să se afunde sau să cadă pradă unui fundamentalism ce ar putea împiedica progresul; să-și dezvolte baza economică, însă nu cu costul unei noi sclavii; și, în final, să-și ia locul politic în lume, însă să-și păstreze și să promoveze independența lor.

Pornind de la o economie centralizată spre una mai deschisă, națiunile Asiei Centrale sunt angajate nu doar în balansarea tuturor marilor puteri din lume, ci și în integrarea lor într-un tot nou și viabil. În acest sens, este în joc viitorul civilizației.

Într-adevăr, progresul uman va fi posibil doar în măsura în care aceste popoare vor fi capabile să găsească mijloace menite să inspire cu valori elementele lor disparate, astfel încât să promoveze atât demnitatea persoanei umane, cât și coeziunea socială și cooperarea între popoare. Această provocare a zilelor noastre își are punctul focal în Asia Centrală.

Profesorul S. Shermukhamedov ne oferă o descriere excelentă a culturii spirituale. Aceasta este

sistemul în care sunt reflectate valorile societății umane și ale umanității, în carne și cuprinse în nevoile, dorințele, interesele, speranțele, credințele și convingerile lor. Aceasta este lumea emoțiilor, senzațiilor, aspirațiilor, perspectivelor, voințelor, impulsurilor și acțiunilor, așa cum sunt cuprinse în lumea internă a omului și realizate prin interacțiunea dintre societate și natură, în care omul este subiect al valorilor naționale și comune. Omul este cea mai prețioasă valoare și viața lui, bunătatea, interesele, armonia sunt scopurile societății.

Aceste cuvinte reflectă o schimbare importantă ce are loc în cultura contemporană.

Mai înainte, de fapt, din timpul trio-ului marilor filozofi greci Socrate, Platon și Aristotel, gândirea a mers într-o direcție obiectivistă. Preocuparea era îndreptată mai mult asupra felului în care erau lucrurile, decât asupra persoanei umane ce le cunoaște și le folosește. Această orientare a fost ridiculizată la începutul timpurilor moderne care au ajuns astfel să fie caracterizate de raționalism.

Deci faptul că în prezent noi ar trebui să fim conștienți nu numai de realizarea acestei orientări, ci și de limitările felului în care aceasta ne-a ținut captivi, devine un moment epic. Astăzi, grijile atât de corect subliniate de profesorul Shermukhamedov au ieșit la suprafață. Acestea nu sunt reflectate numai în noua libertate din Asia Centrală și în noile speranțe și aspirații ale acestui popor.

Acest lucru ne oferă direcția cercetării noastre mai departe în natura civilizației spirituale, în fundațiile ei și a importanței ei pentru progresul social.

Una dintre cele mai importante caracteristici ale persoanelor și societăților umane este capacitatea lor de dezvoltare și creștere. Ne naștem cu puteri nesfârșite și nelimitate de cunoștință și iubire. Viața constă în dezvoltarea, formarea și exercitarea acestor capacități. Dat fiind caracterul comunitar al dezvoltării și învățării umane, dependența de alții nu este naturală – ci chiar contrariul. În cadrul, ca și în afara, grupurilor noastre sociale depindem de alte persoane, deoarece au capacități de care noi, ca indivizi și comunități, avem nevoie pentru dezvoltarea noastră, propria noastră realizare și împlinire.

Această dependență nu este o problemă de supunere a noastră în fața voinței celorlalți, ci se bazează pe excelența comparativă a unor dimensiuni – fie ea aptitudinea doctorului de a vindeca sau vederea omului înțelept și judecata lui în probleme care necesită înțelegerea profundă. Această calitate a oamenilor înțelepți în comunitate nu este ceva de care se folosesc în mod fraudulos sau cu care sunt înzestrați arbitrar; este, mai degrabă, bazată pe capacitățile lor, ei fiind recunoscuți în mod liber și rezonabil de ceilalți.

Mai departe, nu este vorba despre o lege universală impusă de sus și repetată uniform în termeni univoci. Mai degrabă, este o problemă de învățare organizată de componenții unei societăți civile, fiecare cu preocupările lui personale și fiecare în relație cu ceilalți printr-un raport de subsidiaritate.

Toate acestea – rolul comunității în învățare, contribuția experienței istorice extinse în ceea ce privește axele orizontale și verticale ale vieții și semnificației, și îngrădirea dependenței în competență – se combină pentru a înzestra tradiția cu autoritate pentru vremurile următoare. Acest

lucru este diferit în funcție de diversele componente ale tradiției și interrelaționării lor.

Avem motive să credem că tradiția nu este o magazie pasivă de materiale ce așteaptă, pur și simplu, cercetătorul, ci că cuprinsul ei de autentică înțelepciune joacă un rol normativ pentru viața în următorii ani. Pe de o parte, fără un astfel de referent normativ, prudența ar fi la fel de relativistă și fără efect ca acțiunea musculară fără o substructură scheletică. Viața ar fi o simplă problemă de compromis și acomodare în orice condiții, fără vreun sens al valorii fie a ceea ce este compromis, fie a lucrului pentru care este compromis. Pe de altă parte, dacă factorul normativ ar fi doar în viziunea transcendentală sau abstractă, rezultatul ar fi golit de conținut existențial.

Faptul că oamenii, oricât de diferiți ar fi din punct de vedere cultural, nu rămân indiferenți în fața fluxului de evenimente, ci dezbate – chiar cu tărie – asupra direcției schimbării potrivite pentru comunitatea lor, reflectă că orice umanism este comis activ pentru realizarea unui simț al perfecțiunii comune – dacă este general. Fără acesta, chiar și conflictul ar fi imposibil, deoarece nu s-ar realiza nici o intersecție de poziții divergente și, deci, nici o dezbateră sau vreun conflict.

De-a lungul istoriei, comunitățile descoperă viziunea care transcende timpul, dar și direcționează viața noastră spre toate timpurile – trecut, prezent și viitor. Conținutul acestei viziuni este un set de valori care, prin plinătatea și armonia măsurii lor, arată calea spre formarea umană matură, și astfel, orientează viața<sup>27</sup>. O asemenea viziune este istorică, deoarece se prezintă în viața unui popor în timp. Este și normativă, deoarece oferă bazele de judecată pentru epocile istorice trecute, opțiunile prezentului și posibilitățile viitorului; prezintă un mod potrivit de a păstra acea viață în timp. Ceea ce începe să reiasă este felul în care Heidegger abordează Ființa și caracteristicile ei de unitate, adevăr și dreptate, bunătate și iubire. Acestea nu sunt simple idei fără conținut, ci temelia, ascunsă sau învăluită cum era, care erupe în timp prin intermediul vieții conștiente personale și de grup ale ființelor umane libere de-a lungul istoriei. Văzut în această lumină, procesul cercetării umane, dezbateră și decizia – astăzi numită democrație –, devine mai mult decât o metodă de a conduce afacerile umane; este felul dezvoltării ființei în timp, realitatea exactă a vieții persoanelor și societăților.

Moștenirea culturală sau tradiția unui popor constituie o specificare a sensului general al ființei sau perfecțiunii, dar nu ca și cum ar fi distanțată cronologic în trecut, și astfel, fiind necesară aducerea ei în lumină

---

<sup>27</sup> „Toward a Rational Theory of Tradition”, în K. POPPER, *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Keegan Paul, London 1963, 254.



prin intermediul vreunui mijloc artificial. Mai degrabă, ființa și valorile ei trăiesc și acționează în viața tuturor celor pe care îi inspiră și îi judecă. În forma ei sincronică de-a lungul timpului, tradiția este dimensiunea fără sfârșit a istoriei. În loc să ne gândim că o reconstruim, ar fi mai potrivit să spunem că îi aparținem – așa cum și ea ne aparține nouă. Atunci tradițiile sunt, de fapt, comunitățile finale ale eforturilor omenești, în care viața și înțelegerea umană sunt implementate, nu de acțiuni subiective individuale și izolate – descrise de Gadamer ca scânteii în circuitele închise sau conștiința personală<sup>28</sup> –, ci de situarea noastră într-o tradiție. Făcând legătura între prezent și trecut, tradiția permite grupurilor ce alcătuiesc societatea civilă să determine direcția specifică a vieților lor și să mobilizeze angajamentele consensuale și reciproce, pe baza cărora adevărata viață de comunitate progresivă este construită<sup>29</sup>.

La fel, și invers, sensul binelui și al valorii, care se manifestă în experiența trăită, concretă a unui popor de-a lungul istoriei lui și care constituie moștenirea culturală, este cel ce permite societății, la rândul ei, să-și evalueze propria viață pentru a urmări apoi binele adevărat și să evite ceea ce poate distruge societatea. În absența tradiției, evenimentele prezente ar fi simple fapte urmate apoi de altele care să le contrazică. Valurile ce urmează unor asemenea întâmplări contrarii ar constitui o istorie scrisă în termeni violenți. Acest lucru, la rândul lui, ar putea fi minimalizat doar de vreo abstracție utopică construită pe limitările reductiviste ale raționalismului modern. O asemenea eliminare a tuturor expresiilor libertăților democratice este arhetipul coșmarului modern.

Toate acestea sunt într-un contrast clar cu moștenirea sau tradiția unui popor ca expresie bogată cumulativă de semnificație dezvoltată de un popor de-a lungul timpului până la un punct de perfecțiune normativă și clasică. Exemplificat arhitectural într-un Panthenon sau un Taj Mahal, se întru-chipează într-un Confucius sau Gandhi, un Bolivar sau Lincoln, un Martin Luther King sau o Maica Tereza. Numite în mai multe feluri, „personalități carismatice” (Shils)<sup>30</sup>, „indivizi paradigmatici” (Cua)<sup>31</sup> sau caractere ce au îmbinat rolul și personalitatea în oferirea unui ideal cultural sau moral (MacIntyre)<sup>32</sup>, ei depășesc simplele fapte istorice. Ca universalii concrete, ei exprimă prin modelele variate ale societății civile acea armonie și plinătate a

<sup>28</sup> „Toward a Rational Theory of Tradition”, 245.

<sup>29</sup> „Toward a Rational Theory of Tradition”, 258.

<sup>30</sup> Edward SHILS, *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1981, 12-13.

<sup>31</sup> *Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles and Ideals*, Pennsylvania State University Press, University Park 1978.

<sup>32</sup> *After Virtue*, 29-30.

perfectiunii care este, în același timp, clasică și istorică, ideală și personală, înălțătoare și care pune în mișcare – într-un cuvânt, eliberatoare.

Nu întâmplător mi-au venit spontan în minte ca exemple fondatorii marilor tradiții religioase. Desigur, nu pentru că oamenii nu ar forma sau nu pot forma grupurile componente ale societății civile în baza preocupărilor lor concrete pentru educație, ecologie sau viață. Însă motivația lor în a face acest lucru ca persoane umane merge dincolo de pragmatic, scopurile externe spre angajamentul social intern, care în cele mai multe culturi este bazat pe religie.

Atunci este necesar să privim la natura tradițiilor culturale, fiind constituite din libertatea ce formează valori, virtuți și tradiție și spre hermeneutici din moment ce aceștia pot fi interpretați într-o manieră progresivă.

În aceasta găsim cele trei dimensiuni ale adevărului, cea obiectivă, care privește ceea ce este și ceea ce presupune modul în care ar trebui să acționăm, a doua subiectivă, care ne permite să apreciem răspunderea noastră proprie, umană, pentru a da forma locului unde ne aflăm și vieții, ca lucruri bune.

Însă, dincolo de acestea două, dimensiunea metafizică și religioasă a conștiinței ne ajută să vedem ce este efortul personal într-adevăr, și anume, continuarea creației în care prin a fi noi înșine ceea ce suntem împărțim adevărul și bunătatea cu și ca ființe limitate. Este gloria și provocarea omului faptul că numai el din toată creația poate înțelege acest lucru și se poate alătura liber și responsabil ca slujitor al lui Dumnezeu spre a duce la împlinire însăși opera creației. El nu face acest lucru singur, ci ca membru al comunităților umane, din care fiecare și-a dezvoltat cultura prin intermediul căreia această sarcină este înțeleasă și oamenii sunt mobilizați să răspundă. Astăzi acest lucru a devenit într-adevăr o sarcină globală. Moralitatea pe care o promite viitorul cu sonoritățile tuturor. În principal, acest fapt pune provocarea adevărului și moralității într-o lumină nouă, ațintită nu asupra negativismului minciunii, nedreptății, corupției și răului, ci asupra adevărului și dreptății, creativității și împlinirii.

Dacă privim la noi în lumea de astăzi, putem vedea multe lucruri ce sunt într-adevăr rele, dar putem descoperi și frumusețea naturii în înflorirea copacilor primăvara, în arhitectura marilor orașe care oferă protecția și întreținerea populațiilor, și structurile sociale care, în timp ce nu sunt perfecte și uneori chiar aplecate asupra distrugerii, totuși încurajează cooperarea umană în căutarea binelui. Acesta este un angajament al adevărului, atât științific, cât și uman, în căutarea binelui ca moral, în sensul creației bunului comun. Ca artiști angajați în crearea viitorului nostru. Acesta este lucrul pe care trebuie să-l urmărim cu puterea maximă a înțelepciunii umane și speranței creative.

## O VIAȚĂ ADEVĂRATĂ SAU O PROPOZIȚIE ADEVĂRATĂ

Dr. Dr. Gabriela BLEBEA NICOLAE  
Universitatea Ottawa, CIRCEM

Acest text este dedicat celor care nu au trădat în timpul comunismului. Celor care nu și-au denunțat semenii. Celor care au preferat o viață adevărată unei propoziții adevărate.

Înainte oricărei analize, trebuie să subliniez, deși intuitiv poate fi ușor de înțeles care mi-a fost intenția, că viață adevărată înseamnă aici viață bună, corectă din punct de vedere moral, iar propoziție adevărată înseamnă aici propoziție nemincinoasă (și nu propoziție ne-eronată).

Relația de disjuncție, ca cea enunțată în titlul acestui text, între o propoziție adevărată și o viață adevărată este de neconceput pentru o întregă tradiție filozofică ce vede în propoziția mincinoasă, ca să dau doar un exemplu clasic, o duplicitate care împiedică integritatea unei persoane pentru că antrenează contradicția logică a unei gândiri, indiferent cât de generoase pot fi intențiile ei imediate (Kant).

Textul meu nu-și propune să contrazică relația conjunctivă între o propoziție adevărată și o viață adevărată, ci doar să vadă în ce măsură o viață adevărată este absolut dependentă de condiția veridicității. Altfel zis, spunerea adevărului este condiția necesară unei vieți adevărate? Întrebarea de față, oricât de naivă și simplistă ar putea părea, mai cu seamă după referirea la Kant, este născută din dramatismul prin care experiența comunismului a impus practica delațiunii. În urma acestei experiențe, mă pot legitim întreba dacă delațiunea, însemnând o informare, o spunere a adevărului, poate fi acceptabilă moral chiar și atunci când este pusă în pericol viața unei persoane inocente? Sau, cu alte cuvinte, este spunerea adevărului oricând și oricum condiția unei vieți corecte din punct de vedere moral?

În mod tradițional, considerăm anumite răspunsuri, printre care cele ale sfântului Augustin, ale sfântului Toma de Aquino și ale lui Kant, ca fiind răspunsuri afirmative la această întrebare. Susținem, de obicei, într-o interpretare care a făcut carieră și pe care convențional o numim *deontologie*, că adevărul trebuie spus indiferent de consecințele lui. Argumentăm insistând pe imperfecțiunea minciunii, pe incapacitatea ei de a asigura efectul scontat și, mai ales, pe imposibilitatea de a universaliza regula minciunii. Facem, în felul acesta, o conversie între a nu minți și a spune adevărul. Altfel spus, dacă acceptăm că minciuna este un rău, ne simțim, cel puțin

logic, obligați să acceptăm că spunerea adevărului este un bine. Acest fel de a gândi în oglindă, chiar dacă foarte răspândit, nu acoperă toată argumentarea în favoarea spunerii adevărului. Uneori, rareori!, demonstrația obligativității spunerii adevărului se face direct, având doar în plan secund minciuna. În acest caz (mă refer mai cu seamă la textul lui Kant – „Un pretins drept de a minți”<sup>1</sup>), angajarea față de adevăr are semnificația unei angajări contractuale în care veridicitatea funcționează ca o obligație sinagmatică valabilă atâta vreme cât funcționează pactul social. Fidelitatea față de acest acord întemeietor devine condiția necesară tuturor celorlalte contracte, a tuturor drepturilor, a vieții în colectivitate, în ansamblul ei. Spus altfel, fugarul trebuie denunțat ca o probă a încrederii în corectitudinea justițiară, căci altfel „toate drepturile fondate pe contracte devin caduce, își pierd toată forța”<sup>2</sup>. Ar trebui, în felul acesta, să justificăm responsabilitatea față de o faptă prin fidelitatea față de un imaginat pact social original, un pact contradictoriu în raport cu o realitate plină de nedreptăți și abdicări contractuale punctuale nepedepsite. La fel de neacoperită intuitiv ca și respectarea pactului original este o prezumție corelativă, respectiv că părțile contractuale sunt egale, nediscriminatoriu participante și beneficiare.

Regimurile totalitare sunt ilustrative pentru o astfel de încălcare a pactelor sociale și, de aceea, mult mai aproape de intuiția noastră este, zic eu, imaginea unei lumi guvernate de „legea subordonării”, o lume construită în algoritmul puterii, de unde și necesitatea unei morale în termenii atacului și apărării, ai dominării și supunerii, termeni reductibili, evident, doar pentru una dintre părți, la tema supraviețuirii, fie ea fizică sau psihică<sup>3</sup>. Tocmai această înțelegere diferită a lumii impune, cred eu, o înțelegere diferită a obligativității spunerii adevărului. Altfel spus, dacă mizăm pe ordinea lumii, prin spunerea adevărului, ne obligăm să recunoaștem această ordine. Dacă ce ne izbește este nedreptatea acestei lumi, cred că putem presupune că, prin nespunerea adevărului, ne propunem să-i reducem imperfecțiunea<sup>4</sup>. În felul acesta, în primul caz, voința premergătoare nespunerii adevărului face o alegere pentru un act accidental contradictoriu față de esența lumii, în cel de al doilea caz, face o alegere pentru un act de îndreptare, ceea ce înseamnă, în alți termeni, că recunoaște necesitatea

<sup>1</sup> Immanuel KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), trad. franceză de François Proust: *Théorie et pratique; Un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses et autres textes*, Flammarion, Paris 1994.

<sup>2</sup> Immanuel KANT, *Théorie et pratique...*, 101.

<sup>3</sup> Tradiția hobbesiană e elocventă în acest sens.

<sup>4</sup> Las la o parte cazul în care, în ciuda recunoașterii dezordinii din lume, nu vrem ca prin nespunerea adevărului să contribuim la sporirea acestei dezordini. El mi se pare mai puțin plauzibil intuitiv în raport cu autorizarea nespunerii adevărului ca mijloc de îndreptare a unei lumi în care „adevărul” este folosit împotriva omului.

nespunerii adevărului. Așadar, de la imperfecțiunea lumii poate fi doar un pas până la firescul ce caracterizează nespunerea adevărului în abordările psihologice și sociologice din ultima vreme<sup>5</sup>. Într-o lume nedreaptă și ostilă, nespunerea adevărului, spun aceste teorii, ne protejează. Tema nespunerii adevărului se mută astfel dintr-un pre-spațiu interesat să dea întemeiere morală unei decizii într-un post-spațiu al cărui rol este de a o constata și descrie.

Persistând să nu vorbesc exclusiv despre minciună, deși ea este permanent în umbra acestui subiect, am să reformulez o întrebare specifică problematicii minciunii și am s-o pun în termenii nespunerii adevărului. Am să mă întreb cum se pot conjuga într-un fel coerent atitudini atât de diferite față de spunerea sau nespunerea adevărului? Altfel zis, cum se face că, deși nu spunem întotdeauna adevărul și numai adevărul, vrem să știm adevărul ca pe o libertate de a alege, chiar dacă alegerea presupune suferință, decepție. Cum se face că, deși găsim deseori oportunitate morală să ascundem adevărul, îi discredităm pe cei care o fac? Trebuie să mărturisesc că aș fi renunțat la aceste întrebări la care un prim răspuns ar fi constat în dubla măsură, dacă nu le-aș fi considerat un necesar preambul pentru întrebarea-„cheie” a textului meu, respectiv: Cum se face că, deși, în general, îi detestăm pe cei care nu spun adevărul, îi disprețuim (sau, cel puțin, eu îi disprețuiesc) pe cei care în timpul comunismului „au spus adevărul” când au denunțat față de „autorități” că vecinul asculta un post de radio interzis, că avea rude în străinătate, că citea o carte subversivă, că mergea la biserică de sărbători, că a spus sau n-a spus ceva anume?

Pentru cei obișnuiți cu abordările morale contemporane, ar părea normal să răspund la întrebările pe care tocmai le-am pus, în termenii uzitați ai *intenției* și *scopului*, ai *consecințelor* și *beneficiilor*, ai *drepturilor* și *contractelor*. N-am să aleg nici una dintre posibilitățile de analiză pe care le propune gândirea sistematizată sub etichetele *deontologiei* (deși la aceasta am făcut referire prin cele câteva cuvinte care privesc gândirea lui Kant), *contractualismului* sau *consecințialismului* (ca să nu dau decât câteva exemple de astfel de abordări posibile într-o asemenea analiză), ci am să aleg textul sfântului Augustin (*Mendacio* și *Contra mendacium*) ca sursă de reflecție asupra unor necesare distincții terminologice pentru

---

<sup>5</sup> Pe tema aceasta e o întreagă literatură. N-am să citez decât două dintre cărțile pe care le-am parcurs și care mi se par cele mai elocvente pentru acest subiect. Ele sunt: Caroline SARNI – Michael LEWIS, ed., *Lying and Deception in Everyday Life*, The Guilford Press, 1993; J. A. BARNES, *A Pack of Lies- Towards a Sociology of Lying*, Cambridge University Press, 1994.

ceea ce înseamnă raportul între o propoziție adevărată și o viață adevărată în cazul particular al delațiunii<sup>6</sup>.

„Omul este responsabil nu numai de ceea ce face el însuși, dar și de ceea ce el consimte să se facă”<sup>7</sup>, ar fi fost argumentul meu împotriva delațiunii. Doar că, pentru Augustin, el este tocmai un argument în favoarea delațiunii. Eu aș fi spus: mai bine să nu spui adevărul decât să consimți la uciderea unei vieți inocente. Augustin spune, din contră, să spui adevărul chiar dacă astfel condamni o viață inocentă. Diferența importantă dintre interpretarea mea și textul sfântului Augustin este că, prin crima consimțită, Augustin înțelege, în acest citat, că propria noastră viață ar fi pusă în pericol, or, eu mă refer, în principal, la viața altcuiva, fără să exclud posibilitatea ca propria noastră viață să fie obiectul acelei crime. Argumentația lui Augustin, care este formulată în termenii minciunii, urmează următorii pași: Chiar dacă prin minciună ne-am putea salva viața, nu facem altceva decât să transferăm în sarcina noastră răul pe care altul l-ar face, absolvindu-l pe acesta din urmă de un păcat, respectiv de o crimă, dar încărcându-ne pe noi înșine cu povara unui rău, așa cum este minciuna. Refuzând să mințim, nu înseamnă că aprobăm răul pe care credem că minciuna l-ar putea evita, căci putem împiedica doar actele care sunt în puterea noastră, pe celelalte nu putem decât să le condamnăm sau să încercăm să le îndreptăm prin sfaturi. Așadar, pus în alte cuvinte, citatul din Augustin nu semnifică, așa cum mi-a fost mie intenția, o responsabilizare față de actele celuilalt, caz în care nespunerea adevărului ar fi un mijloc de a evita ca cel mințit să nu comită o crimă, ci o responsabilizare exclusivă față de actele noastre, fie ele directe sau indirecte.

Pledoaria lui Augustin se întemeiază pe convingeri pe care spiritul modern le-a pierdut. Prima dintre ele, cea mai importantă, este aceea că trăim într-o lume ordonată de voia lui Dumnezeu, o lume în care ordinea politică, cu toate imperfecțiunile ei, este ea însăși expresia voinței lui Dumnezeu. Subsecvent acestei convingeri întemeietoare, funcționează ca argumente pentru aceeași intransigență față de neacceptarea ascunderii adevărului alte două convingeri: egalitatea axiologică a viciilor și, implicit, unitatea lor. Or, astăzi ne vine mai greu să acceptăm cum o minciună poate fi în orice condiții condamnabilă la fel ca și o crimă. Chiar la nivelul fiecărui viciu: oricât de mult am înțelege că un furt rămâne condamnabil, indiferent dacă

---

<sup>6</sup> Știi că s-ar putea face din textul lui Augustin un argument pentru una dintre abordările menționate. Mai cu seamă pentru deontologie. Nu mă pot limita la o astfel de „citire”, pentru că, din perspectiva mea, textul lui Augustin depășește încadrarea strictă într-o astfel de orientare.

<sup>7</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, IX, 12: „*pertinere autem ad facta hominum non solum quiddid faciunt sed quiddid etiam cum consensione patiuntur*”.



hoțul fură pentru salvarea unei vieți omenеști sau, pur și simplu, pentru plăcerea de a-și însuși ceva ce nu-i aparține, nu ni se pare tocmai firesc să considerăm cele două furturi egale<sup>8</sup>. Și mai extins: astăzi nu mai suntem convinși că acceptarea unui viciu, ca, de exemplu, nespunerea adevărului, înseamnă implicit acceptarea tuturor celorlalte vicii. Corelativ acestor „mutații” stă, cred eu, pierderea altor două convingeri, pentru Augustin esențiale, cea că salvarea sufletului este mai importantă decât a corpului și cea că nu poți prefera nici binele tău, nici binele celuilalt, pentru că ai încălca astfel porunca divină a iubirii nepreferențiale. Inutil să precizez că semnificația acestor pierderi este dezinteresul pentru valorile eterne în favoarea celor trecătoare. Astăzi apare ca inacceptabil să nu minți dacă poți evita suferința, tortura, insulta doar din dorința ca sufletul tău să rămână nepângărit. Cum să nu ții cont de tortura la care poate fi supus corpul tău sau al altuia, de dramele posibile care ar însemna sărăcia lucie sau / și închisoarea? Și mai mult, cum să nu preferi păcatul minciunii când poți să salvezi viața cuiva, chiar dacă astfel manifesti o iubire mai mare pentru celălalt decât pentru tine?

Dacă în firescul spiritului modern au intrat aceste „mutații”, pentru Augustin salvarea propriei vieți nu justifică nici un păcat, adică nici cel al minciunii. Subliniez: salvarea propriei vieți, pentru că, atunci când este vorba de salvarea unei alte vieți, demonstrația lui Augustin nu este întru totul aceeași. Când este vorba de salvarea unei alte vieți, obligativitatea ne-minciunii nu se convertește în obligația sincerității decât într-un singur caz: cel în care persoana căutată este un infractor. În cazul denunțului unui criminal, zice Augustin, ești obligat la sinceritate tocmai ca să nu acoperi prin minciună un păcat.

Dacă denunțul unui criminal se justifică fără rezerve când suntem siguri de vinovăția acestuia și de corecta judecată ce i se va aplica, nu la fel stau lucrurile când ne putem îndoi de vinovăția lui sau / și de judecata la care va fi supus. Dificultatea nesiguranței este sporită de interdicția din chiar Sfânta Scriptură de a preda morții un nevinovat. Or, atunci, greutatea ar sta, în primul rând, zice Augustin, în posibilitatea de a distinge calitatea omului căutat, căci nu e tocmai simplu să fii sigur dacă este vinovat sau nu, dacă este un om drept sau nu, un simplu executant sau autorul unei decizii nedrepte. Șirul întrebărilor poate continua descumpănitor. Și fiecare întrebare este importantă, deoarece clarificarea statutului celui căutat este conexasă moralității actului de întreprins. Dacă cel căutat ar fi, cu siguranță, un infractor, situația ar fi simplă: el trebuie denunțat. În situația asta, dreptatea judecății lui e secundară. Dacă nu suntem convinși de

---

<sup>8</sup> De curând am aflat că, în Dreptul francez, furtul în caz de necesitate este absolut.



vinovăția celui căutat, devine esențială justetea judecății lui. În acest ultim caz al denunțului, avem de ales între două rele: păcatul falsei mărturii sau păcatul trădării. Așadar, dilema se sprijină în acest punct pe două coordonate: vinovăția celui căutat și justetea judecății. Cele două componente se reunesc în confuzia ce privește definiția trădării: Ar fi vorba de trădare când denunți „într-un mod spontan un ucigaș față de un judecător integru și n-ar fi vorba de trădare dacă am informa un judecător nedrept despre ascunzătoarea unui inocent care s-ar încredința loialității noastre?”<sup>9</sup>

Dacă vinovăția celui căutat și dreptatea judecătorului sunt esențiale pentru moralitatea actului de decis, mă pot legitim întreba ce vinovăție putea avea un om care în timpul comunismului sau nazismului era căutat pentru „crime” pe care doar un regim aberant le poate socoti infracțiuni de pedepsit cu privarea de libertate sau cu moartea? Cum să fii vinovat că te-ai născut într-un anume neam, că știi mai multe limbi străine, că citești ce ai chef, că ai credință în Dumnezeu? Și mai mult: ce încredere să ai într-un judecător care judecă astfel de fapte, aplicând orbește niște legi făcute să construiască o lume aberantă?

Și atunci, înseamnă că, de îndată ce ambele coordonate, respectiv vinovăția celui denunțat și imparțialitatea judecătorului, nu mai au pertinență, putem accepta excepții de la regula spunerii adevărului? Astăzi am răspunde fără multă șovăială că da. Sau, eu, cel puțin, aș răspunde da. În anumite circumstanțe, aș zice, denunțul nu evită o falsă mărturie, ci e un act de trădare.

Poate că aș fi putut să mă opresc aici. Nu mi-ar mai fi rămas decât să definesc trădarea și să demonstrez de ce e ea un rău. Dacă aș fi făcut așa, n-aș fi în spiritul augustinian, pentru că soluția mea ar implica o opțiune împotriva trădării, dar în favoarea falsei mărturii. Or, soluția lui Augustin este și împotriva trădării, și împotriva falsei mărturii<sup>10</sup>. E în favoarea „eroismului”. Adică spui că știi adevărul, dar nu vrei să îl spui. Faci, zice Augustin, ca Firmus, episcop de Tagaste. Când forțele de ordine trimise de împărat au venit să ceară un om care se refugiase la el și pe care el îl ascunsese cât putuse de bine, a răspuns că nici nu poate să mintă, nici să denunțe persoana căutată. În ciuda tuturor torturilor la care a fost supus, nu și-a

---

<sup>9</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 22: „*An ille erit proditor qui justo iudici latentem hominem ultro detulerit et ille non erit qui iudici injusto ubi lateat innocens eum qui se fidei ejus commiserat?*”

<sup>10</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 22: „*Quanto ergo fortius, quanto excellentius dices: Nec prodam, nec mentiar.*”

schimbat poziția. Ajuns în fața împăratului, a obținut grațierea omului căutat<sup>11</sup>.

Oricât de emoționant poate fi curajul lui Firmus, astăzi ne este greu să ne imaginăm că el poate salva viața unui om. Ignorând slaba probabilitate ca lucrurile să se petreacă conform celor imaginate de Augustin, pledoaria lui mi se pare extrem de explicită: nu poți trăda ascunzătoarea unui om, indiferent la ce torturi te expui. Altfel spus, trebuie să spui adevărul ca să anunți că n-ai să spui tot adevărul. Soluția ar părea năucitoare, dacă Augustin nu ar argumenta-o, nu atât prin autoritatea principiului veridicității, ci prin exercițiul prevederii, tipic inteligenței practice. Să spui o minciună nu e asigurator, zice Augustin, pentru că „anchetatorii, neîncredători, pot verifica chiar locul bănuit”. Tăcerea însăși poate fi o cale sigură de a-l preda pe cel căutat. Or, recunoscând că știm, dar refuzând să colaborăm, am rămâne oameni (în termenii lui Augustin: am păstra „sentimentul de umanitate”), ferindu-ne să ne expunem noi înșine unor greșeli grave.

Subzistă, în încercarea lui de a găsi o soluție pentru salvarea unui om căruia i-ai promis „fidelitate” prin actul găzduirii, recunoașterea că a nu minți sau a minți este o dilemă mult mai puțin tranșantă în favoarea veridicității decât el însuși susține în alte ocazii. Conștient că alegerea, prin refuzul minciunii, a unei mari suferințe poate fi o greșală stupidă<sup>12</sup>, dar și convins că orice derivă din minciună are o viață foarte scurtă<sup>13</sup>, Augustin propune această soluție a ne-minciunii, dar și a semi-sincerității. Să nu minți, dar să nu spui ceea ce știi, spunând totuși că știi, adică să anunți că vei păstra un secret, devine, în acest context, o virtute care, deși periculoasă la adresa celui ce o practică, se poate dovedi salvatoare de vieți<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „*Fecit hoc Episcopus quondam Thagastensis Ecclesiae Firmus nomine firmior voluntate. Nam cum ab eo quareretur homo jussu Imperatoris per apparitores ab eo missos, quem ad se confugientem diligentia quanta poterat occultabat; respondit quaerentibus nec mentiri se posse nec hominem prodere passusque tam multa tormenta corporis (nondum erant Imperatores christiani) permansit in sententia. Deinde ad Imperatorem ductus, usque adeo mirabilis apparuit ut ipsi homini quem servabat indulgentiam sine ulla difficultate impetraret. Quid hoc fieri potest fortius atque constantius?*”

<sup>12</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „*cum autem peccatum non sit ita mentiri ut neque cuiquam obsis neque falsum testimonium dicas et prosis alicui, stultum est et grave peccatum voluntaria frustra sustinere tormenta et fortassis utilem salutem ac vitam incassum saevientibus projicere*”.

<sup>13</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „*Perdes omnes qui loquuntur mendacium (Ps, v, 7)*”.

<sup>14</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „*Horum ergo timorem sic accipio ut tamen illum laudabilem virum qui nec mentiri voluit nec hominem prodere et melius arbitrer intellexisse quod scriptum est et intellectum fortiter implevisse*”.

Exemplul ales de Augustin ca pledoarie pentru eroism este ilustrativ, în demonstrația lui, pentru fidelitatea față de promisiunea făcută prin actul găzduirii și pentru felul cum se poate ieși, în opinia lui, din dilema: trădare sau falsă mărturie. Piedica cea mai importantă în a accepta astăzi un asemenea exemplu este reacția împăratului ce îl grațiază pe cel căutat. Astăzi ne vine greu să ne închipuim un judecător impresionat de curajul celui care preferă tortura decât să denunțe. Din contră, puterea totalitară din secolul al XX-lea considera infracțiune orice îi împiedica exercițiul abuziv. Situația delațiunii în comunism, de exemplu, ilustrează una dintre cele mai controversate situații ale deontologiei ne-minciunii, adică cel mai problematic tip de minciună: minciuna către un agresor, către un înșelător. Pe lângă minciuna ce aduce un serviciu unui semen<sup>15</sup>, fără să pricinuiască ceva un rău, acest tip de minciună, care își propune să restabilească o ordine amenințată de un pericolos arbitrar, pare astăzi mai degrabă un act virtuos, căci unul dintre cei doi termeni ce definesc minciuna, respectiv intenția de a înșela<sup>16</sup>, își pierde relevanța. Despre ce fel de înșelăciune mai poate fi vorba când mobilul e cel de a înșela un înșelător, de a stăvili un viciu, de a împiedica un rău? Restabilirea ordinii printr-o manevră frauduloasă devine astăzi un merit. Se recunoaște astfel că, în anumite situații, ordinea stă în puterile noastre și, odată stabilit scopul, mijloacele sunt negociabile.

Așadar, în felul în care ne închipuim ordinea lumii stă, în principal, ne-coincidența dintre denunțul într-un regim totalitar și denunțul de care vorbește Augustin. Punctul de sprijin al acestei ordini este la nivelul instanței de judecată. Or, din perspectiva augustiniană, instanța ultimă a judecării unui act nu se reduce la autoritatea mundană. Nu se reduce la posibilele situații dintr-un tribunal, unde ori demontăm acuzațiile care i se aduc unei persoane, ori elucidăm circumstanțele fraudei lui, ori, în general, participăm prin informațiile noastre la corecta judecată a cazului<sup>17</sup>. Pentru Augustin, a nu depune falsă mărturie nu are în vedere o persoană privată, ori un tribunal, oricât de legitim ar fi el. În spunerea adevărului,

---

<sup>15</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 20: „*Non enim quisquam peccat abscondendo rem suam quam timet amittere. Sed si propterea non peccamus mentiendo quia nullius peccatum tegentes et nulli obsumus et alicui prosumus quid agimus de ipso peccato mendacii?*”

<sup>16</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, IV, 5: „*quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium*”.

<sup>17</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 21: „*An falsum testimonium non est nisi cum quisque ita mentitur ut aut crimen confingat in aliquem aut alicujus crimen occultet aut quoquo modo quemquam in iudicio premat? Videtur enim testis iudici necessarius ad causae cognitionem*”.

pentru Augustin, interlocutorul e Dumnezeu și lui îi depunem mărturie, oricât de banală ar fi mărturisirea noastră<sup>18</sup>.

Astăzi, recunoașterea unui asemenea interlocutor, și a instanței pe care el o reprezintă, este din ce în ce mai rară, cel puțin în filozofia contemporană. Mai răzbat doar ca presupoziii tacite ecourile laice ale unei ordini mai înalte, un reper pe care îl aduce mereu în atenție conceptul legii naturale. În consonanță cu el și cu orice reprezintă conexiunea la o ordine mai înaltă, stă, dacă nu încrederea, măcar temerea că orice faptă își are răsplata ei, că nimic nu rămâne pe veci ascuns. În afara acestui orizont, morala devine o convenție pasageră, cu reguli din ce în ce mai precare, căci, prin pierderea posibilității de a intui un martor permanent al faptelor noastre, un judecător corect, chiar dacă iertător, morala își pierde un pivot esențial. Acestui martor capabil să detecteze disimularea faptelor și acestei frici de judecată, le spunem astăzi, într-un limbaj din ce în ce mai laicizat, *conștiință*, un concept a cărui relevanță teoretică nu este atât de convingătoare pe cât este de populară simbolistica pe care el o poartă.

\*  
\* \*

Așa cum am anunțat dintru început, scopul acestui text nu este de a propune o disjunctie între o propoziție adevărată și o viață adevărată, ci să semnaleze că în anumite situații acest raport este mult mai problematic decât poate părea la prima vedere. Am găsit nesatisfăcătoare abordările clasice în care relația dintre o propoziție adevărată și o viață adevărată ar fi fost mult mai ușor de tranșat fie în favoarea conjuncției lor complete, fie în cea a disjunctiei lor absolute. Găsesc că cele două extreme sunt în sine periculoase. Prima, pentru că ar face dintr-o lege, oricât de nedreaptă ar fi ea, un imperativ. A doua, pentru că ne-am putea prevala, chiar și atunci când precaritatea legilor e mai puțin evidentă, de condițiile de criză subiectivă.

Așadar, scopul acestui text nu este nici o pledoarie pentru a spune adevărul în orice condiții, nici o pledoarie de a-l ascunde în condiții speciale. El vrea doar să introducă, în argumentația deciziei morale a spunerii sau nespunerii adevărului, două repere. Un viciu: cel al trădării. Și o virtute: cea a eroismului.

---

<sup>18</sup> Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 21: „*Sed si hactenus testem Scriptura nominaret non diceret Apostolus: „Invenimur et falsi testes Dei si testimonium diximus adversus Deum, quia excitavit Christum quem non excitavit” (1Cor 15,15). Ita enim ostendit falsum testimonium esse mendacium etiamsi in cujusquam falsa laude dicatur*”.

## PROBLEMA OBIECTIVITĂȚII VALORILOR ÎNTR-O LUME PLURALISTĂ ȘI DIALOGALĂ

Zbigniew WENDLAND,  
Varșovia, Polonia

Dragi prieteni din România și din străinătate,  
la începutul discursului meu, aș dori să spun câteva cuvinte pentru a-mi exprima sincerele mele mulțumiri organizatorilor acestui congres pentru invitația de a participa la acest mare eveniment: prof. Dancă Wilhelm și celorlalți membri (profesori) ai Institutului Catolic din Iași, prof. George McLean și domnișoarei Hu Yepping de la Consiliul pentru Cercetarea Valorilor și Filozofiei din Washington. Pentru mine este o onoare și, fără îndoială, o plăcere de a lua parte la congresul organizat în această țară cu care Polonia întotdeauna – și, în special, în momentele dificile ale istoriei – a avut relații foarte bune.

În lucrarea mea, pregătită pentru acest congres, nu aș dori să mă prezint ca un mărturisitor al unei religii sau al alteia, ori ca un susținător al unui curent filozofic, școli sau orientare, ci ca un cercetător al filozofiei contemporane în sfera ei largă. În cercetările mele încerc să arăt ceea ce are de spus filozofia contemporană în multe privințe ce țin de filozofia societății și filozofia culturii. De exemplu, criza societății contemporane, rațiunea problemelor umane și sociale, problema metafizicii, problema valorilor și a solidificării lor, precum și altele.

Voi încerca să trasez unele concluzii ce provin din punctele de vedere ale atât de multor școli filozofice, curente etc. și, uneori, intenționez să formulez propriile mele opinii care-mi par a fi convingătoare pe baza argumentărilor bogate create de către filozofii contemporani. În lucrarea de față voi face referință la lucrarea pe care am susținut-o cu ocazia seminarului organizat de către Consiliul pentru Cercetarea Valorilor și Filozofiei din Washington, în toamna anului 2004. Ceea ce doresc să prezint aici, în raport, este (de fapt) o continuare a conținutului acelei lucrări. Această lucrare se referă, îndeosebi, la problema fundamentului obiectiv pentru valori în condițiile în care ar putea fi create de către paradigma așa-numitului „raționalism dialogic”<sup>1</sup> care a reprezentat axioma de bază a lucrării

---

<sup>1</sup> Asupra subiectului „rațiunea dialogică”, vezi, de asemenea, lucrarea mea: Z. WENDLAND, „Rațiunea dialogală ca fundament cultural pentru societatea civilă universală”, *Dialog și Universalism* 5-6 (2005) 111-131.

mele, pe care am susținut-o în Washington, presupunând că, în orice moment, această paradigmă s-ar putea realiza.

Prezint aici principalele propoziții ale punctului meu de vedere asupra „rațiunii dialogice” ca pe fundamente culturale pentru societatea civilă contemporană. În general, sunt înclinat să recunosc că această criză a lumii din ziua de astăzi este în însăși esența ei o criză a rațiunii. Este cu adevărat ceva simptomatic pentru gândirea critic-negativă despre societatea actuală și despre starea ei viitoare faptul că această criză a civilizației poate fi adusă la criza rațiunii, pentru ca, în schimb, căderea rațiunii să fie tratată ca cel mai important simptom și, simultan, cauza decăderii întregii civilizații occidentale. Ca o consecință la acestea, criticii percep o semnificație aflată în declin a modelului prezent al raționalismului occidental, care mai devreme fusese recunoscut ca cel mai hotărâtor factor al progresului civilizației noastre, ca sinonimul *iluminării* și modernității. În trecut, iluminarea și rațiunea erau în relație cu progresul și modernitatea, cu toate că, în prezent, rațiunea, înțeleasă prin știință, tehnologie, economie și sisteme de putere, s-a dovedit a fi un instrument foarte ambiguu, care conduce în mod frecvent la rezultate nedorite, fiind înșelătoare, absurdă, uneori chiar criminală, rațiune ale cărei simboluri au devenit coșurile ce fumegă de la Auschwitz, în Gulagurile din Munții Ural și, nu cu mult timp în urmă, unele cazuri de genocid în Africa și în Balcani, precum și cele două turnuri gemene devastate de teroriști ale World Trade Center din New York, și moartea sutelor de copii din Beslan<sup>2</sup> (Rusia). Cunoștința că omul, care își gândește acțiunile în mod elaborat, fiind calificat ca o creatură rațională încă din zorii civilizației occidentale și, deci, drept creatorul bunătății și a altor valori pozitive, poate cauza atât de mult rău, dezastre programate în mod rațional, a trebuit să se zguduie alături de credința întru temeinicia rațiunii.

Luând în considerare aventurile rațiunii active din cadrul civilizației occidentale, voi indica două mari tipuri de existență a raționalismului, din trecut până astăzi, ca două paradigme ale rațiunii active: (1) „raționalismul metafizic” și (2) „raționalismul instrumental”. Cu alte cuvinte, propun o teză în care cele două paradigme de raționalism, față de toate condiționările contemporane: sociale, culturale, politice, filozofice și altele, și-au epuizat astăzi posibilitățile lor creatoare. A venit un timp în care trebuie să căutăm un alt tip de raționalism menit să corespundă mai bine la provocările existente în prezent, provocări în fața cărora omenirea a luat

---

<sup>2</sup> Mă refer aici la acțiunile teroriste ce au avut loc la începutul lunii septembrie a anului 2004 într-un oraș în Caucazul de Nord, în urma cărora mulți copii și oameni adulți au fost uciși.

poziție și, mai mult, acest nou tip de raționalism să se integreze în starea de cunoștință filozofică contemporană.

Raționalismul instrumental pare să fie ambiguu în consecințe și, pe deasupra, prezintă o înclinație de a se transforma într-un fel de iraționalitate. De partea cealaltă, raționalismul metafizic și-a pierdut puterea de a fi eficace ca urmare a evoluției istorice a filozofiei însăși. Secolul al XX-lea a fost anunțat ca fiind post-metafizic sau chiar anti-metafizic prin multitudinea de curente filozofice contemporane, precum și prin mulțimea de filozofi. Și totuși, chiar dacă metafizica ar merita să fie apărută în continuare – și sunt mulți cei care reușesc aceasta cu succes –, eu sunt de părere că problema metafizicii, și, cel puțin, așa-numita metafizică a temeliiilor – luând în considerare multiplele amenințări esențiale pentru existența în viitor a omenirii, precum și a lumii fizice – și-a pierdut importanța.

Toate eforturile filozofilor, precum și ale tuturor oamenilor raționali și activi, ar trebui să fie direcționate către procesul de sculptare a unui nou tip de raționalism ca o nouă paradigmă ce ar putea funcționa în toate civilizațiile existente astăzi. Propunerea mea este de a marca acest nou tip de raționalism cu termenul de „raționalism dialogic”. Acest tip de raționalism ar putea fi agentul care să unească oameni, națiuni, regiuni, civilizații, culturi, religii, direcții filozofice etc., dincolo de diferențele și controversele care există în zilele noastre, iar aceasta, în numele celor mai importante valori actuale, după cum ar putea să diminueze, dacă nu să anihileze marile amenințări. Conceptul de „raționalism dialogic” poate fi discutat pe baza punctelor de vedere ale marilor realizări a filozofiei contemporane, precum filozofia dialogului sau punctele de vedere ale lui Jaspers, Popper, Habermas, ale reprezentanților post-modernismului și alții.

Referindu-mă la filozofia post-modernistă, care respinge ferm ideea de obiectivitate metafizică cu aplicație la adevăr, bunătate și toate celelalte valori, aș dori totuși să spun că, în timp ce vorbim despre problema obiectivității cu referire la lumea pluralistă a valorilor ce a fost postulată de reprezentanții postmodernismului, ar trebui să punem această problemă la un nivel mai general și în relație cu mai multe puncte de vedere, decât cu unul singur care înseamnă postmodernism.

Apare aici o întrebare mai generală și mai importantă: ce se va întâmpla cu ideea de obiectivitate cu aplicație la valori, dacă cineva recunoaște pluralitatea ca pe o valoare, poate ca pe una dintre cele mai importante în lumea contemporană a multitudinii de culturi, religii, civilizații, regiuni geografice, puncte de vedere filozofice, a varietății de popoare, de oameni etc.? Iar în fața „realității pluralismului” (așa cum a fost numită de către John Rawls), vorbim aici despre raționalismul dialogic, care, ca paradigmă, oferă tuturor participanților la dialog drepturi egale în a-și exprima părerile



sau propunerile pentru a înțelege o atare valoare, principiu, lege, noțiune morală etc. Aceasta conduce la situația în care cineva poate suspecta că orice poate fi o valoare, indiferent de ceea ce se propune ca valoare și de cine face acea propunere. Sau poate că răspunsul ar fi că nu există deloc valori care să aibă caracterul universal binevoitor?

Ambele atitudini: prima – relativismul, în relație cu scepticismul, subiectivismul, sociologismul etc.; a doua – nihilismul, în relație cu subiectivismul extrem și anarhismul, nu trebuie păstrate ca ultimul cuvânt de spus, pentru că aceste atitudini lasă omenirea într-o mare confuzie, iar uneori au trezit opoziții acerbe. Uneori, cum ar fi în cazul relativismului și scepticismului, avem de-a face cu atitudini care din punct de vedere logic se răstoarnă ele însele din cauza unei tensiuni interne în contradicțiile lor de bază.

Printre altele, așa cum s-a demonstrat în lucrarea mea de la Washington, motivul cel mai important pentru susținerea unei opoziții puternice împotriva postmodernismului a fost o neînțelegere din partea multor filozofi asupra asasinării postmodernismului pe baza atitudinii obiectivismului metafizic față de valori, în special, față de trei, care sunt cele mai fundamentale în civilizația noastră: adevărul, binele și frumosul. Dar, de fapt – după părerea mea –, gânditorii postmoderniști, mulți dintre ei, resping doar obiectivismul metafizic, însă atitudinea lor nu vrea să însemne nici un fel de nihilism, anarhism sau subiectivism extrem față de valori. Aceasta înseamnă că postmoderniștii serioși nu vor ca lumea să existe fără nici un fel de valori. Ei doar accentuează faptul că toate valorile au un caracter exclusiv uman. Mai mult, apreciez câteva conținuturi de valoare pe care postmodernismul le introduce, în special, față de filozofia contemporană a culturii. Merită întotdeauna să subliniem faptul că mișcarea postmodernistă asigură un sprijin puternic celor două principii importante ce au determinat bazele fundamentale ale civilizației occidentale: „libertatea creației” și „pluralitatea opiniilor”. Celălalt conținut valoros care este introdus de postmodernism în cultura prezentă este un interes și un respect față de ceea ce este mic, puțin, individual, periferic, irepetabil și, deci, ceea ce este amenințat în existența lui și lipsit de apărare în înfățișare față de diferitele mari puteri. Eu percep acest aspect al gândirii postmoderniste ca un leit-motiv luat din „Dialectica negativă” a lui Theodor W. Adorno<sup>3</sup>, unul dintre cei doi fondatori ai Școlii de la Frankfurt, leit-motiv care a fost numit scufundarea micro-logică (*mikrologische Versenkung*) în acea non-identică *schemata* ce sfârșește, în genere, în reguli universal recunoscute, standarde obligatorii ș.a.m.d. Drept exemple ne folosesc cazuri precum:

---

<sup>3</sup> Cf. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966.

națiuni mici amenințate, culturi care dispar, limbi uitate, indivizi umani respinși, persoane private de demnitate, înțelesuri subestimate, posibilități nepercepute etc. Exemplele date mai sus țintesc asupra ariilor de interes din partea diferitelor curente filozofice care sunt aruncate în sacul comun sub numele de „postmodernism”, cu intenția frecventă de a plasa acest sac pe grămada de gunoi de material aruncat sau de creaturi avortate ale culturii<sup>4</sup>.

Desigur, curente postmoderne nu merită o asemenea soartă, întrucât ele se încadrează foarte bine în peisajul gândirii filozofice a secolului al XX-lea, creat de multe direcții filozofice.

Ținând seama de problema obiectivității valorilor, se poate spune că singura diferență esențială – pe de o parte, față de orice anti-obiectivism al gânditorilor moderni și, pe de altă parte, față de mulți filozofi care se recunosc pe ei înșiși drept avocați ai obiectivității adevărului și ai altor valori, filozofi precum Bubber, Popper, Habermas și alții – este doar aceea că primii propun deschis și sincer eliminarea noțiunii de obiectivitate din limbajul științei și filozofiei, înlocuind această noțiune cu altele precum: toleranță, solidaritate și inter-subiectivitate, în timp ce ultimii păstrează, într-adevăr, noțiunea de obiectivitate, negând totodată, *expressis verbis*, toate suspiciunile asupra relativismului, dar, în același timp, ei, de fapt, identifică obiectivitatea cu inter-subiectivitatea obținută în virtutea dialogului și a înțelegerii.

Așadar, diferența dintre postmoderniști și adversarii lor nu este mare, ci, mai degrabă, pare să fie, și aceasta datorită faptului că și unii și alții renunță la obiectivitatea metafizicii, o diferență de eforturi în a recunoaște existența unor sfere autonome, independente de ființă, la care omul, într-o oarecare măsură, ar putea să găsească o cale de acces, o cheie sub forma unui sistem de cunoaștere construit în mod adecvat, având la dispoziția sa, în mod simultan, orice fel de posibilități supra-umane de a preciza cât de corespunzător este acest sistem de gândire cu acea sferă de existență autonomă, dincolo de om. Un bun exemplu al acestui punct de vedere poate fi Habermas, cel mai mare adversar al postmodernismului, care acceptă, simultan, argumentul despre sfârșitul metafizicii privind epoca prezentă ca fiind post-metafizică și ne asigură univoc că obiectivitatea nu este nimic altceva decât inter-subiectivitatea, fixată ca un rezultat al proceselor de comunicare dintre oameni, care, pe calea acesteia, stabilesc acorduri în privința substanței și sferei valorilor recunoscute.

---

<sup>4</sup> Numai într-o asemenea manieră înțeleg scrisoarea scandalosă și care își compromite autorii, scrisă de către cercul de filozofi de la Cambridge, protestând împotriva venirii la Cambridge a creatorului filozofiei deconstrucției, Jacques Derrida, cu ocazia premierii sale de către Universitatea Cambridge în 1992.

O poziție similară lui Habermas în ceea ce privește metafizica este cea a lui Popper, cu singura diferență că poziția acestuia era mai neconsecventă în aparență, și aceasta, din cauză că Popper, pe de o parte, respingea metafizica, de exemplu, sub forma atitudinii istorismului, dar, pe de altă parte, autorul „Sărăciei istorismului” vorbea despre existența adevărului obiectiv ca despre ceva care există, deși era obținut prin procesul neîntrerupt de apropiere față de idealul presupus. Aceeași problemă o avem și în ceea ce privește faimosul concept al lui Popper despre existența „lumii a treia” într-o formă de colectare a tuturor ipotezelor științifice, legilor și teoriilor, precum și a produselor altor tipuri de activitate umană (opere de artă, creații ale tehnicii etc.), care erau comparate cu existența lumii platonice a ideilor de către autorul „Cunoașterii obiective”<sup>5</sup>.

De asemenea, reprezentanții filozofiei dialogului, ale căror opinii au fost expuse în secolul al XX-lea, au putut fi recunoscuți ca deschizători ai procesului de formare a raționalismului dialogic și care, pe de o parte, au aruncat tradiționala metafizică a temeliiilor, însă, de cealaltă parte, în mod deliberat au folosit expresii precum: metafizica orientării, metafizica dialogului, metafizica întâlnirii și altele.

Dar, mai mult, există unele cazuri precum cel al lui Heidegger și Levinas, care arată că uneori filozofii exprimă o atitudine critică față de metafizică, ceea ce înseamnă, de fapt, doar către un singur tip de metafizică, și imediat revin la metafizica unei alte arte.

Toate aceste exemple, care arată eforturile de părăsire a metafizicii și de revenire la ea, care resping metafizica, dar care nu sunt, sub nici o formă, consistente și finale, doar atrag atenția că metafizica, ce constă în căutarea certitudinii și obiectului final ca temelie a tot ceea ce există, constituie o tentație continuă și o nevoie a minții umane. Și deși există anumite tendințe distincte, strâns legate de modernitate și post-modernitate, de renunțare la investigațiile metafizice și de închidere față de așa-numitele adevăruri empirice și convenții umane sau acte de învoială, nu ne vom descotorosi niciodată de această tentație ancorată în natura umană de a percepe lumea în categorii codate într-un fel, a căror cheie se găsește undeva în orice adânc.

Mulți filozofi și curente filozofice contemporane au renunțat la conceptul metafizic de obiectivitate. Unul dintre motivele acestei renunțări este presupunerea că, procedând în felul acesta, filozofia scapă de întrebările dificile și nesigure – unii încearcă – și de controversele ce nu se mai termină ale acesteia, în măsura în care este posibil să intri în contact cu realitatea, fiind independent de minte, cultură și limbaj.

---

<sup>5</sup> K. R. POPPER, *Objective Knowledge*, Londra 1972.

Filozofii din ziua de azi ajung într-o măsură din ce în ce mai mare la concluzia că nimeni nu va putea găsi un atare punct de fixare datorită căruia vom putea fi capabili să găsim ceva precum concordanța cu Absolutul sau cu realitatea așa cum este în sine însăși. Adițional, mai există și alte argumente culturale, sociologice sau chiar politice, care ne permit să tragem concluzia că în condițiile contemporane este lipsit de sens și inefficient să persistăm asupra conceptului metafizic de obiectivitate. De exemplu, cineva poate presupune că renunțarea la disputele asupra adevărului obiectiv, înțeles în sens metafizic, înlătură una dintre cauzele ce generează fundamentalismele politice, care sunt o sursă a disputelor, conflictelor, chiar a războaielor și a activităților teroriste.

Dar aceasta nu înseamnă că oamenii nu vor trăi, și ar trebui să trăiască, fără nici un concept de obiectivitate, aceasta însemnând, de fapt, valori întemeiate obiectiv. În primul rând, din cauză că mai există și un al doilea tip de obiectivitate, la care obiectivitatea este echivalentă cu inter-subiectivitatea, atinsă pe calea dialogului interpersonal, internațional, intercultural etc., rezultând din actele sale de înțelegere; în al doilea rând, e greu de imaginat că toți oamenii vor dori să trăiască fără valori obiective fundamentate metafizic.

După cum s-a spus și adineauri, metafizica împlinește o nevoie constantă a minții umane, și este mai degrabă imposibil de presupus că oamenii, în orice clipă, vor renunța de a-și mai îndreptăți faptele lor în relație cu valorile obiective ce au fundament metafizic și se vor limita numai la valori care posedă numai acordul uman. Kant a fost filozoful ce a cunoscut acestea mai îndeaproape, când și-a alcătuit faimoasa sa formulă: „A trebuit să suspend cunoașterea pentru a face loc credinței”. Se pare că această formulă a lui Kant nu și-a pierdut nimic din topic și își poate găsi aplicare la situația prezentă determinată de relația filozofiei contemporane față de metafizică. Această nouă aplicare se poate vedea după cum urmează: dacă filozofia, al cărei instrument este rațiunea, fiind ghidată de factori diferiți, nu va mai satisface nevoia umană de fundamentare a vieții umane pe valori întemeiate metafizic, acest spațiu gol va fi umplut de credință, pentru care – după cum știm de la mulți înțelepți, care au aparținut nu numai civilizației creștine, dar și civilizației islamice și hinduse – filozofia este, într-adevăr, foarte necesară, dar nu indispensabilă. Potrivit lui Kant, putem întotdeauna să spunem: „Trebuie să suspend filozofia pentru a face loc acelor valori obiective care îmi sunt oferite de credința mea”.

Rezumând, sunt de părere că lumea de astăzi, care este o lume a pluralismului în creștere, care iese la iveală în multe domenii și aspecte ale vieții umane, pentru a exista pe mai departe, are nevoie de valori. Are nevoie de valori care să fie recunoscute și respectate în mod universal. Problema

valorilor ar trebui să fie cea mai importantă grijă a tuturor oamenilor, în special, a intelectualilor, a preoților, filozofilor etc. Valorile recunoscute și respectate ar trebui să fie luate din achizițiile multor civilizații, culturi, religii și puncte de vedere filozofice, precum și din diversitatea și bogăția gândirii personale a oamenilor care sunt legați de o grijă comună pentru soarta pe viitor a lumii fizice și viitorul speciei umane.

Singura cale pe care este posibilă recunoașterea valorilor necesare, precum și fixarea conținutului și extinderii lor logice, constă în dorința de a găsi înțelegere și dialog. În paradigma „raționalismului dialogic”, despre care am vorbit în raportul meu, cel mai important lucru este dialogul ca singura cale de a regla valorile comune. Totuși, în această paradigmă nu este important din care surse și rațiuni concrete fiecare participant la dialog își extrage valorile și argumentele prin care își determină dreptatea. În această întrebare am putea să admitem întreaga varietate de surse și argumente, după cum sunt, de exemplu, rațiunea filozofilor, credința mărturisitorilor diferitelor religii, anumite puncte de vedere practice, cunoașterea amenințărilor existente, acceptarea unor țeluri comune și altele.

Paradigma raționalismului dialogic derivă dintr-o „distrugere” pozitivă – în sensul pe care-l înțelege Hegel despre cuvântul *Aufhebung* – a două paradigme precedente, adică paradigma „rațiunii metafizice” și paradigma „rațiunii instrumentale”. În paradigma „raționalismului dialogic”, una dintre măsurile suficiente pentru obiectivitatea valorilor este puterea acceptării lor inter-subiective ce rezultă din dorința de a găsi convenții și din dorința de a purta un dialog sincer.

Vă mulțumesc foarte mult pentru atenție!

## CULTURA RECUNOAȘTERII ȘI ORIZONTURILE ADEVĂRULUI

Prof. univ. dr. Anton CARPINSCHI  
Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

Centrat pe dinamica relațiilor dintre *adevăr și recunoaștere*, acest studiu avansează următorul set de ipoteze: 1) între „esența adevărului”, ca revelație și experiență referențială, instanță cognitivă și morală supremă și diferitele întruchipări ale adevărurilor parțiale, provizorii și relative există *un spațiu operațional de gândire și acțiune propice adevărurilor*, denumite de noi *comprehensive*; 2) în aspirația permanentă de depășire a adevărurilor parțiale și apropiere asimptotică de „esența adevărului”, adevărul *comprehensiv* este acea *stare de veghe a conștiinței de sine* pândită de *neliniști și îndoială*, care, prin căutările *credinței și rațiunii*, devine capabilă de *recunoaștere*; 3) adevărul *comprehensiv* este, din punct de vedere *extenșional*, o recunoaștere în plan informațional-cognitiv, iar din punct de vedere *intenșional*, recunoaștere în plan axiologic și moral; 4) dacă prin *comprehensiune* recunoaștem ceva sau pe celălalt, atunci *comprehensiunea și recunoașterea interacționează*, iar drumul spre o cultură a *recunoașterii* se poate realiza prin *trăirea adevărului comprehensiv ca adevăr-recunoaștere* orientat spre înțelegere și comunicare; 5) drumul spre o cultură a *recunoașterii*, adevărată provocare pentru fiecare dintre noi, presupune proiectarea și implementarea unui model uman. Modelul antropologic propus în această lucrare pornește de la *dinamica ipostazelor umane*. Conform acestui model, *natura umană, ca esență naturală a ceea ce este omenesc și condiția umană a împlinirii morale și spirituale, se întâlnesc în esența umană sintetizată prin ceea ce Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea denumea persoana în act*<sup>1</sup>. Modelând omul real, failibil și creativ, prin dinamica ipostazelor sale, configurăm un adevăr *comprehensiv* privind ființa umană, adevăr pe care se întemeiază o cultură a *recunoașterii*. De altfel, ideea centrală a demersului nostru este aceea că între *recunoaștere și comprehensiune există o legătură profundă, organică pentru adevărul comprehensiv ce stă la baza culturii recunoașterii*.

Argumentarea acestor ipoteze se structurează în prezentul studiu astfel: I) Orizonturile adevărului și nevoia de *comprehensiune*; II) Adevărul

---

<sup>1</sup> Karol WOJTYŁA, *The Acting Person*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1980; de asemenea, versiunea franceză: *Personne et acte*, Éditions du Centurion, Paris 1983; lucrarea originală în limba polonă a apărut cu titlul *Osoba i czyn*.

comprehensiv ca adevăr-recunoaștere; III) Omul failibil, ipostazele umanului și adevărul comprehensiv; IV) Comprehensiune și adevăr: spre o cultură a recunoașterii. Aceasta înseamnă că, după ce vom urmări succint „meandrele adevărului” în teoria cunoașterii și hermeneutică, vom reconstrui, prin interacțiunile ce stabilesc între neliniște, îndoială, credință și rațiune acea stare a conștiinței de sine care, prin înțelegerea și recunoașterea celuilalt sau a ceva și prin orientarea spre comunicare și comuniune, capătă denumirea de *adevăr comprehensiv*. Vom elabora, apoi, pornind de la ipostazele umanului, un model antropologic ce definește *omul failibil*, autor al adevărului comprehensiv orientat spre cultura recunoașterii. Aceasta, deoarece omul infailibil, ferit de neliniști și îndoieli, trăind numai în revelație și adevăr absolut, este un ideal-tip. Omul failibil este, de fapt, ființa concretă ce are nevoie de comprehensiune și recunoaștere și este, la rândul său, capabilă de acestea după îndelungi căutări. Omul failibil este acela care, prin trăirea adevărilor comprehensive, își antrenează capacitatea de a recunoaște, de a recunoaște, în primul rând, propria failibilitate, aspirând, astfel, spre o cultură a recunoașterii.

### 1. Orizonturile adevărului și nevoia de comprehensiune

Cercetările din logică și epistemologie au contribuit la acumularea unei bogate problematice a adevărului, din care nu lipsesc o serie de aspecte importante: natura, criteriile, dimensiunile, felurile adevărului etc. Corespondența cu realitatea, verificarea coerenței argumentării, obținerea succesului au deschis orizonturi de expresie, întemeind totodată criteriile de legitimare a adevărului. Nu întâmplător, se vorbește, în acest sens, despre adevărul-corespondență, adevărul-coerență, adevărul-utilitate. Experiența, credința, rațiunea au devenit, fiecare în parte, surse și căi ale adevărului. În același timp, adevărul a căpătat forme diferite: *a priori* și *a posteriori*, analitic și sintetic, absolut și relativ, abstract și concret, teoretic și empiric, formal și experimental, iar în funcție de registrul existențial, el se manifestă ca factual, logic, matematic, științific, artistic, filozofic, religios.

O direcție fecundă în cercetarea adevărului a furnizat-o teoria semantică a adevărului, elaborată de Alfred Tarski, mai precis, metoda sa de formalizare sistematică a relațiilor dintre expresii și obiectele pe care acestea le desemnează. Prin înțelegerea consecinței logice ca o transmitere a adevărului și reabilitarea noțiunii de adevăr prin corespondență, Tarski a introdus un spirit realist în domeniul logicii, pândit adesea, ca urmare a exceselor coerentismului, de un formalism steril. Pe drumul deschis de Tarski, Hans Herzberger a dezvăluit aspectul semantic al dimensiunilor alethice, elucidând supozițiile de sens ce însoțesc faptul corespondenței și



care fac din aceasta o realitate posibilă. Astfel, a fost introdusă competența semantică, *adevărul însemnând: corespondență + competență semantică*. Distincția din interiorul semanticii dintre teoria sensului și teoria referinței a permis cercetarea dimensiunilor referențiale ale adevărului. Însăși ideea de corespondență se instituie ca o dimensiune referențială a adevărului, comportând grade diferite. Mergând pe acest drum, Petre Botezatu a arătat că cele patru dimensiuni alethice – *corespondența, reprezentarea, referința și informația* – necesită un procedeu de evaluare ce conduce, finalmente, spre o definiție sintetică a adevărului ca „evaluare a gradului de corespondență dintre mulțimea constructelor și mulțimea obiectelor, corespondență dotată cu capacitate reprezentativă, cu forță referențială și cu transport de informație”<sup>2</sup>. Integrarea într-un sistem conceptual a dimensiunilor semantice ale adevărului a dat posibilitatea re-evaluării teoriei adevărului-corespondență, în climatul epistemologic al complementarității teoriilor corespondenței, coerenței și utilității.

Varietatea și incompletitudinea perspectivelor cercetării adevărului ne-a readus, prin raportare la problematica hermeneuticii, explicitării și interpretării, la mai vechea idee a „cercului comprehensiunii”, deosebit de importantă în metodologia argumentării în filozofie și științele socio-umane. După cum s-a spus, circularitatea comprehensiunii trimite la om și la totalitatea formelor ființării sale. Comprehensiunea a deschis gnoseologia, nu numai spre universul hermeneutic, ci și spre fenomenologie și ontologie. Inițiată în registrul gnoseologismului modern post-kantian al emancipării științelor socio-umane, „comprehensiunea comprehensiunii” a evoluat prin „hermeneutica universală”, sau știința despre comprehensiune a lui Schleiermacher, hermeneutica istorică a lui Dilthey, sociologia comprehensivă a lui M. Weber și, ulterior, prin deschiderea spre fenomenologie și ontologie a hermeneuticii la Heidegger, Ricoeur sau Gadamer, spre o comprehensiune văzută ca mediu universal uman și, în primul rând, mediul uman al „producției operelor”, structură a modului de a fi uman, și nu doar cuprindere a acestuia.

În contextul acestor achiziții ale teoriei cunoașterii în conivență cu hermeneutica, fenomenologia și ontologia, ne-am propus, plecând de la setul de ipoteze avansat, schițarea unei *teorii a culturii recunoașterii, întemeiată pe adevărul comprehensiv conceput ca adevăr-recunoaștere exersat de omul failibil*. Este știut că în cunoașterea socio-umană a modernității târzii și-au făcut loc tot mai mult exegezele hermeneutice, demersurile relativist-contextualiste, epistemologia sistematică a complexității. Într-o

<sup>2</sup> Petre BOTEZATU, „Dimensiunile adevărului”, în IDEM, ed., *Adevăruri despre adevăr*, Editura Junimea, Iași 1981, 47.

atmosferă intelectuală antipozitivistă, câștigă teren abordările de factură comprehensivă<sup>3</sup>. În opinia noastră, eterogenitatea faptelor socio-umane purtătoare de sens, interdependența obiectului și subiectului cunoașterii și acțiunii, cunoașterea prin intuiție sintetică și experiență trăită, atitudinea empatică și responsabilizarea subiectului, sensibilizarea față de contextele ecologice, istorice și multiculturală, analiza contradicțiilor și asumarea paradoxurilor complexității socio-umane, preeminența analizelor calitative fac din paradigma comprehensivă, cu atât mai mult în epoca provocărilor postmoderne, un model analitic adecvat, caracterizat printr-un stil de gândire nuanțat, atent la consecințele și derapajele hiper-raționalismului, determinismului sau istoricismului.

Generat prin căutările credinței și rațiunii pândite permanent de neliniști și îndoială, *adevărul comprehensiv coagulează conștiința de sine, increderea în propria persoană și confirmarea acesteia prin recunoaștere și comunicare cu ceilalți*. Dezvoltat în orizontul autoconștiinței personale, drumul spre adevărul recunoașterii de sine și de celălalt presupune întâlnirea permanentă a credinței și rațiunii, căci – ne întâmpină din primele rânduri enciclica *Fides et ratio* –

credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaște adevărul și, în definitiv, de a-l cunoaște pe el, pentru ca, cunoscându-l și iubindu-l, să poate ajunge la adevărul întreg despre sine însuși<sup>4</sup>.

Drumul adevărului spre adevărul întreg despre sine însuși este, în fond, drumul prin credință și rațiune al adevărului comprehensiv trăit prin conștiința de sine, prin „mărturia adevărului filozofic” și „memoria adevărului teologic”<sup>5</sup> ce se împletesc permanent.

Într-unul dintre aforismele sale, Lucian Blaga afirma că filozofia este bemolul vieții, pentru că adâncește tonul acesteia cu un semiton, transpunându-ne, astfel, într-un registru mai grav. Preluând o parafrază avansată de noi într-o altă lucrare<sup>6</sup>, am putea afirma următoarele: *conștiința filozofică* este,

<sup>3</sup> John R. SEARLE, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, Iași 2000; Gary KING – Robert KEOHANE – Sidney VERBA, *Fundamentele cercetării sociale*, Polirom, Iași 2000; Alex MUCCHIELLI, ed., *Dicționar al metodelor calitative în științele umane și sociale*, Polirom, Iași 2002; Ronald F. KING, *Strategia cercetării. Treisprezece cursuri despre elementele științelor sociale*, Polirom, Iași 2005.

<sup>4</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio* (14.09.1998), Editura Presa Bună, Iași 1999, 3.

<sup>5</sup> Wilhelm DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Editura Sapientia, Iași 2005.

<sup>6</sup> Anton CARPINSCHI, „Nevoia de filozofie politică în lumea de astăzi”, *Dialog teologic* 13 (2004) 19-30.

la rândul-i, „bemolul filozofiei”, deoarece, în complexa ei calitate psiho-spirituală, se manifestă printr-o stare de maximă luciditate față de rostul diverselor demersuri ale filozofiei. Conștiința filozofică este, „atunci când ia ființă și acolo unde se împlinește, un produs de supremă veghe a omului, ... un «ceva» ce rămâne în permanență de făcut, iar câtuși de puțin un ce încheiat și dat o dată pentru totdeauna, ca un pretins «canon», ce ar trebui doar să ia act de sine”<sup>7</sup>. Formă a conștiinței de sine, conștiința filozofică este încercarea omului ca ființă rațională de a deveni, prin sine, mai înțeles și comprehensiv. Ceea ce ne propunem aici este să corelăm *conștiința filozofică* și *comprehensiunea*. Act personal de trăire rațională și înțelegere a celuilalt, conștiința filozofică veghează drumul reflexivității spre măsură și acceptarea rezonabilă a diferenței prin asumarea responsabilității și recunoașterea propriilor limite. Contracarând derapajele periculoase, amurale, ale „științei fără conștiință”, pe acelea teziste și manipulatorii ale ideologiei și propagandei, sau ale fundamentalismului, *conștiința filozofică în calitate de comprehensiune în act* se manifestă „în lumina naturală a rațiunii”, antrenând capacitatea de înțelegere și interpretare, judecată și discernământ.

Provocată de griji și îngrijorări, neliniști și îndoieli provenite dinafara și dinăuntrul ei, ființa umană se mobilizează, asumându-și funcția de îngrijire a sufletului prin credință și rațiune. În această operă există diferite căi de cunoaștere și raportare la lume: cunoașterea obiectivă a realității prin achiziții științifice, cunoașterea subiectivă prin creație artistică și experiență estetică, cunoașterea prin credință, revelație și raportarea ființei umane la perfecțiunea divină. Prin știință cunoaștem cauzele și efectele în lumina rațiunii și, pe baza acestora, proiectăm și construim tehnologiile ce ne asigură confortul și binele material. Prin artă trăim experiențe estetice și stări sufletești ce ne ajută la înțelegerea propriei noastre ființe și a semenilor noștri. Prin cunoaștere și trăire „în lumina supranaturală a credinței”, ne raportăm, ca ființe limitate, la Referențialul divin, căci, spune Toma de Aquino, „a fost necesar pentru om, spre salvarea sa, să-i fie descoperite prin revelație divină cele ce transcend rațiunii umane (...) A fost necesar, deci, ca, pe lângă disciplinele filozofice, care sunt cercetate prin rațiune, să primească doctrina sfântă prin revelație”<sup>8</sup>, căci, „nimic nu oprește ca aceleași lucruri, despre care disciplinele filozofice tratează în măsura în care sunt cognoscibile prin lumina rațiunii naturale, altă știință să le trateze după felul cum sunt cunoscute prin lumina revelației divine”<sup>9</sup>. Nici

<sup>7</sup> Lucian BLAGA, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, 1974, 172-173.

<sup>8</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, Opere I, Partea I, Quaestio I, Capitolul 1, Editura Științifică, București 1997, 40.

<sup>9</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, 41.

neutralitatea impersonală a științei în căutarea adevărului obiectiv, nici sensibilitatea trăirii estetice prin actul artistic și nici credința religioasă și revelația Persoanei absolute a lui Dumnezeu nu pot exclude însă *conștiința filozofică, actul comprehensiv al omului ca om*, interogațiile și problematizările acestuia asupra condiției intelectuale și morale a omului, a meritelor și limitelor reflecției filozofice. Respingând orgoliile scientismului, platitudinea lozincardă a propagandei și ambițiile fanatismului, *conștiința filozofică este un act comprehensiv de înțelegere și recunoaștere a propriilor limite și deschidere, totodată, spre alte orizonturi de cunoaștere și acțiune, sub semnul înțelepciunii și măsurii.*

Exigența conștiinței filozofice ca act comprehensiv pare cu atât mai actuală astăzi, într-o lume aflată în „criza sensului” prin fărâmițarea cunoașterii, relativizarea valorilor și teribila experiență a răului. Confruntată cu ambiguitățile eclecticismului, relativismul istoricismului, suficiența scientismului, negativismul dizolvant al nihilismului, filozofia nu trebuie să se lase atrasă în situația riscantă de a abandona problema „naturii lucrurilor”, a angajării morale și a responsabilității, degradând rațiunea la funcțiile instrumentale și lipsind-o, astfel, de dimensiunea sapiențială, de metafizica și axiologia deschiderilor spre transcendență, sens, valoare. Tocmai de aceea, sensibilă la deschidere, diferență, dialog și complementaritate, conștiința filozofică se manifestă ca *stare de veghe a conștiinței de sine prin dialogul cu celălalt*, așadar, ca act de comprehensiune.

## 2. Adevărul comprehensiv ca adevăr-recunoaștere

O idee importantă a studiului nostru este aceea că *între comprehensiune și recunoaștere există o legătură profundă și originară ce stă la baza configurării adevărilor comprehensive*. Comprehensiunea presupune recunoașterea, iar recunoașterea, la rândul său, comprehensiunea. Dacă prin comprehensiune recunoaștem ceva sau pe cineva, iar prin recunoaștere realizăm comprehensiunea, atunci comprehensiunea și recunoașterea interacționează organic. Nu întâmplător, această interpretare este conținută în însăși etimologia latină a termenului ce pune în evidență atât sensul propriu (a apuca, a cuprinde ceva), cât și sensul figurat: a cuprinde cu sufletul și mintea, a înțelege și simți împreună cu cineva<sup>10</sup>.

În opinia noastră, cele două sensuri ale termenului de comprehensiune se regăsesc în cele două niveluri ale adevărului comprehensiv, respectiv ale adevărului prin recunoaștere: nivelul *extensional*, detectabil în recunoaș-

<sup>10</sup> Verbul din limba latină, *comprehendo*, - *dere*, - *di*, - *sum* (compus din *cum* și *prehen-do*), însemna „a apuca”, „a lua”, „a prinde”, „a cuprinde”, „a arăta”, „a număra”, dar și „a înțelege”, adică a cuprinde ceva cu sufletul și cu mintea.

terea *informațional-cognitivă* ce se referă la cuprinderea cu puterea minții, implicit, la recunoașterea neutră a elementelor, trăsăturilor, dimensiunilor caracteristice unui obiect, proces, entități, concept și nivelul *intensional*, prezent în *recunoașterea axiologică* și *morală* ce vizează experiențe comune și rezonanță afectivă.

Din perspectiva *informațional-cognitivă*, recunoașterea nu are nici o conotație axiologică, juridică sau morală, ci doar una minimală, dar foarte importantă din punct de vedere cognitiv: transmiterea, receptarea și creșterea numărului și calității informațiilor și a volumului de cunoștințe. Recunoașterea informațională presupune intervenția memoriei prin care conștiința identifică obiectul unei reprezentări actuale cu un obiect anterior perceput. Este vorba despre o apropiere între percepție și amintire, prin care are loc examinarea unei realități pentru a-i determina conținutul, trăsăturile, devenirea. Vorbim, în acest sens informațional și neutru, despre recunoașterea ca atare, fără conotații afective, a unei persoane sau a unor locuri, despre recunoașterea traseului înaintea unei curse oficiale, despre acțiunea militară de recunoaștere a terenului, despre recunoașterea unei cărți ca obiect sau a unui titlu, a unui text sau a unei melodii etc.

Există însă și un nivel mai profund, *intensional*, comprehensiunea însemnând, în această situație, recunoașterea a ceva sau a cuiva prin puterea de pătrundere a sensului și de înțelegere a semnificațiilor spirituale și sufletești ale acțiunii umane, co-trăire prin empatie, autodepășirea și auto-obiectivarea propriului „eu”, transpunerea în situația celuilalt. Practicată la nivelul intensional al trăirii unor experiențe similare, comprehensiunea înseamnă recunoașterea principiilor, normelor și valorilor celuilalt. Aceasta înseamnă că, pe lângă recunoașterea informațională și comprehensiunea în plan cognitiv, există și alte tipuri de recunoaștere – *axiologică*, *juridică*, *morală* –, în funcție de nivelul de profunzime și de registrul de manifestare al comprehensiunii.

Astfel, în plan *axiologic*, recunoașterea are în vedere evaluarea și recunoașterea valorii cuiva sau a ceva, din punct de vedere profesional, politic, economic, religios, artistic, sportiv etc. Aceasta înseamnă aprecierea și validarea competențelor, abilităților și performanțelor unei persoane sau grup în funcție de domeniul activității; prețuirea volumului și calității informațiilor, demonstrațiilor sau stilului unui text, fie acesta, religios, științific, literar, filozofic; valorizarea achizițiilor culturale și a experienței politice, economice, religioase, artistice a diferitelor tipuri de societăți. Recunoașterea axiologică depășește recunoașterea informațională, dar nu se confundă cu recunoașterea morală. Putem recunoaște sau aprecia pe cineva din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic sau sportiv etc., fără a-l recunoaște și în plan moral. Viața a fost și continuă să fie martora

activității unor persoane importante din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic etc., dar departe de standardele *minimei moralia*. Gradele recunoașterii axiologice variază în funcție de valoarea operei sau activității în cauză, domeniu, coordonate spațio-temporale etc. Se vorbește astfel despre recunoaștere la nivel local, național, regional, internațional. Este știut că procesele de evaluare și stabilire a ierarhiilor se numără printre cele mai complexe și controversate activități umane, ele declanșând deseori un adevărat „turbion” al orgoliilor, invidiilor și animozităților.

Din perspectivă *juridică*, recunoașterea înseamnă oficializarea a ceva sau a cuiva, acceptarea cu statut de legalitate a unei persoane, grup politic, confesional-religios, sexual, etnic, generațional etc., consfințirea unei stări de fapt nerecunoscute legal până atunci. Recunoașterea juridică a ceva sau a cuiva nu înseamnă automat recunoașterea axiologică și, cu atât mai puțin, recunoașterea morală a aceluia ceva sau cuiva. Dintre formele recunoașterii, cea juridică pare a fi cea mai apropiată de tolerare. Cineva poate să nu agreeze comportamentele homosexuale, sau anumite modele culturale exotice, dar dacă acestea nu afectează libertatea și securitatea celorlalți, dacă nu prezintă un pericol social și nu destabilizează un regim democratic, încep să fie acceptate și legalizate ca atare în societățile cu democrație stabilă. Cineva poate să agreeze, în particular, doctrinele și practicile unor partide și grupări fundamentaliste, extremiste. Dincolo de caracterul discutabil, această opțiune personală este sancționată ca atare, din punct de vedere juridic, în eventualitatea materializării sale politice. Caracterul criminal al activităților exclude partidele și orientările extremiste din eșichierul politic legal recunoscut.

În ceea ce privește recunoașterea religioasă a unei persoane sau grup din afara propriei religii, dar de factură nonfundamentalistă, aceasta presupune, în primul rând, recunoașterea juridică. Desigur, poate fi vorba și despre o recunoaștere axiologică și morală în grade variate, chiar dacă nu aparținem sau nu aderăm la respectiva religie. Cineva care nu recunoaște adevărul doctrinar al unei religii sau confesiuni nu înseamnă că nu poate accepta recunoașterea legală a acelei religii sau confesiuni, dacă acestea nu aduc atingere principiilor de drept și practicilor democratice. Din punct de vedere legal, recunoașterea religioasă a unui grup este oficializarea aceluia grup, recunoașterea juridică a organizării și practicilor religioase ale respectivului grup.

În sens *moral*, recunoașterea a ceva sau a cuiva înseamnă, de la caz la caz, acceptarea, considerația, admirația, respectul față de acel ceva sau cineva. Recunoașterea morală semnifică, în fond, maximumul puterii comprehensive și, implicit, realizarea condiției umane, împlinirea omului ca om. Recunoașterea morală se centrează pe conștiința morală, așadar pe



evaluarea etică și valorile morale și mai puțin sau deloc pe evaluarea calităților profesionale, politice, economice, sportive etc. Chiar cu prețul unor pierderi în planul recunoașterii axiologice sau juridice, recunoașterea morală rămâne semnul atingerii condiției umane. O înfrângere pe câmpul de luptă sau în vâltoarea competițiilor profesionale, politice, artistice, sportive se poate converti într-o victorie morală, atunci când omul se ridică la nivelul condiției umane, când, plecând de la recunoașterea limitelor și propriilor greșeli, este capabil să recunoască superioritatea celuilalt. Lecția recunoașterii morale este una a discernământului și corectitudinii, a maturizării spirituale și autodepășirii.

Bogăția de sensuri a termenului „recunoaștere” poate fi pusă în valoare și prin alte distincții de planuri. Trecută prin filtrul diatezelor, recunoașterea poate fi *reflexivă, activă, pasivă*. Vorbim, în primul rând, despre *recunoașterea reflexivă*, deoarece, în contextul coagulării conștiinței de sine și al plămădirii personalității, un rol esențial îl joacă momentul reflexiv al auto-cunoașterii și al justei *auto-recunoașteri*. În procesul formării adevărilor comprehensive, propria cunoaștere și recunoaștere sunt validate și prin cunoașterea și recunoașterea celuilalt. În unele situații, chiar înainte de a recunoaște ceva sau pe cineva, trebuie să ne auto-cunoaștem și să fim capabili să ne recunoaștem cât mai bine calitățile și limitele. De dorit este ca numai după rezolvarea cât mai corectă și sinceră a momentului reflexiv al auto-recunoașterii să se treacă la evaluarea celorlalți. Recunoașterea onestă a propriilor limite și greșeli implică, totodată, curaj din partea persoanei în cauză și încredere în judecata critică, discernământul și înțelegerea celorlalți.

Recunoașterea presupune momentul activ – *a recunoaște pe cineva sau ceva* – și momentul pasiv: *a fi recunoscut de cineva*. În consecință, recunoașterea poate fi *nonreciprocă* sau *reciprocă*. Este nonreciprocă atunci când are loc într-un singur sens, fie activ, fie pasiv. Recunoști pe cineva, dar nu ești, la rândul tău, recunoscut de acel cineva, sau ești recunoscut de cineva, dar tu nu-l recunoști. *A* îl recunoaște, de pildă, pe *B* ca un bun profesionist, dar *B* nu recunoaște calitățile profesionale ale lui *A*. În acest caz, se manifestă o recunoaștere univocă, unidirecționată, nonreciprocă. Recunoașterea este reciprocă, reunind momentul activ și pe cel pasiv, atunci când este în dublu sens: recunoști și ești, la rândul tău, recunoscut.

O altă distincție cu consecințe social-politice importante poate fi operată, din perspectiva numărului actorilor implicați, între *recunoașterea interpersonală* și cea *inter-grupală*, în diferite planuri: informațional, axiologic, juridic, moral, religios. Marile probleme de ordin politic – de acceptare, proiecție și construcție a unei culturi a recunoașterii – le ridică grupurile minoritare în relațiile lor cu majoritarii sau în relațiile dintre ele, atunci



când apar probleme și interese specifice de ordin profesional, cultural, confesional, sexual, generațional etc. Trecerea de la planul inter-personal la cel inter-grupal pune recunoașterea nu numai sub aspectul multiplicării și complicării problemelor, dar și sub acela al complexificării politice și al implicațiilor multiple pe care aceasta le presupune.

Pornind de la nivelurile extensional și intensional al comprehensiunii și adevărului comprehensiv, diferitele fațete ale recunoașterii ne-au relevat bogăția de sensuri și nuanțe pe care le îmbracă recunoașterea ca fapt și proces psihosocial. Dar trăirea sinceră a recunoașterii presupune, după cum spuneam, un anume tip uman. Omul real, conștient de propria-i failibilitate, capabil să-l recunoască pe celălalt, devine, prin aceasta, un purtător al adevărului comprehensiv. Cum ar arăta un asemenea tip uman? Cum am putea modela profilul acestui actor al adevărului comprehensiv și al culturii recunoașterii?

### 3. Omul failibil, ipostazele umanului și adevărul comprehensiv

Modelul ipostazelor umanului este expresia unui adevăr comprehensiv ce s-a născut prin înțelegerea faptului că *omul trăiește într-un câmp antropologic* ce funcționează ca *matrice a naturii sale specifice*. Conceput ca o totalitate prin dinamica elementelor sale complementare și concurente, câmpul antropologic reunește, conform cercetărilor interdisciplinare din ultimele decenii: *sistemul genetic* (cod genetic, genotip), *creierul* (epicentrul fenotipic), *sistemul socio-cultural* (sistem fenomenal-generativ), *ecosistemul* (nișă ecologică, mediu înconjurător)<sup>11</sup>. Ecosistemul controlează codul genetic, creierul și societatea; sistemul genetic produce creierul, care condiționează societatea și dezvoltarea complexității culturale. La rândul său, sistemul socio-cultural actualizează competențele și aptitudinile creierului, modifică ecosistemul, influențează selecția și evoluția genetică. Aceasta înseamnă că, din punct de vedere științific, orice secvență comportamentală umană se manifestă într-un câmp antropologic ce prezintă câte o dimensiune genetică, cerebrală, socială, culturală, ecosistemică. Acest fapt semnifică, din punct de vedere filozofic, că omul este o *fință multidimensională*, natura umană nefiind exclusiv genetică sau culturală. Multidimensional, circumstanțial, plastic și creativ, omul poate fi considerat un *sistem genotipo-cerebro-socio-cultural*, al cărui epicentru organic este creierul, adevărata „placă turnantă bio-culturală” prin care comunică organismul individual, sistemul genetic, mediul ecosistemic, sistemul socio-cultural. Centru integrator al câmpului antropologic, creierul lui *Homo sapiens* permite

---

<sup>11</sup> Edgar MORIN, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași 1999.

comunicarea dintre biologic și cultural, conferind specificul naturii umane și, implicit, deschiderea spre celelalte ipostaze ale umanului: condiția și esența.

Interacțiune mereu schimbătoare a capacităților, condițiilor și necesităților, natura umană este dinamică și contradictorie. „Cheia naturii umane constă în varietate” – scria John W. Chapman. „Natura noastră este plastică și maleabilă. Noi simbolizăm niște artefacte culturale auto-modelate. Sau, mai degrabă, natura noastră este un amalgam de tendințe și atribute permanent confruntate cu o varietate de circumstanțe și sensuri”<sup>12</sup>. Instinctuali și raționali, optimiști și pesimiști, constructivi și destructivi, ordonați și dezordonați, eroici și lași, tragici și comici, oamenii prezintă o uluitoare diversitate ce nu poate fi înțeleasă plecând de la un principiu simplu și rigid de unitate, ci doar de la un ansamblu de principii generatoare ce acționează specific în contexte istorice diferite. Natura umană multidimensională face ca oamenii să fie mereu paradoxali și imprevizibili ca urmare a clivajelor ce apar între substratul biologic-genetic, bogăția activității cerebrale și a trăirilor psihice, pluralitatea socială și diversitatea grupurilor de interese. Realitate dinamică exprimând esența naturală a ceea ce este omenesc, natura umană s-a modelat în cursul procesului de hominizare prin exigențele supraviețuirii și selecției.

Plastică și inovativă, inteligentă și amorală, natura umană le permite oamenilor diverse forme de manifestare și performanțe adaptative. Consecințele și riscurile sociale ale acestei stări de fapt, indiferente în raport cu valorile morale și de drept, dezvăluie limitele naturii umane. Mai mult, supunându-se legilor implacabile ale naturii, omul rămâne, tocmai prin natura sa, o ființă limitată și dependentă. Conștiința dureroasă a finitudinii și emoția în fața morții au produs însă în om „setea de nemurire”, conștiința subiectivă fondată pe credința în valorile spirituale ale transcendenței și transmortalității. „În fața morții” – atrag atenția documentele Conciliului ecumenic al II-lea din Vatican – „enigma condiției umane își atinge culmea (...) Sămânța veșniciei, pe care o poartă în sine, neputându-se reduce la materie, se răzvrătește împotriva morții”<sup>13</sup> și, prin revelația divină, omul află că, fiind creat de Dumnezeu pentru un scop fericit, a fost înzestrat cu demnitatea conștiinței morale, al cărei temei rezidă în chemarea omului la comuniunea cu Dumnezeu cel veșnic.

Din cele spuse până acum rezultă că semnificația transcendentă a existenței umane nu poate fi înțeleasă exclusiv din perspectiva naturii umane.

<sup>12</sup> John W. CHAPMAN, „Toward a General Theory of Nature and Dynamics”, în J. ROLAND PENNOCK – John W. CHAPMAN, *Human Nature in Politics*, Nomos XVII, New York University Press, New York 1977, 293.

<sup>13</sup> GS 18.

În aspirația spre spiritualitate, omul își asumă și depășește natura. De altfel, o dată cu apariția „breșei antropologice”, omul a făcut primul pas spre disocierea destinului său spiritual de cel natural. Indiferentă, obiectivă și implacabilă, natura umană nu putea pătrunde, *sua sponte*, în lumea valorilor etice, a libertății spirituale și deciziilor personale. Numai aspirând spre starea de maximum axiologic și altitudine spirituală a condiției umane, omul poate rezona cu transcendența. Sondând adâncul conștiinței, omul descoperă „o lege pe care nu și-o dă el însuși, dar căreia trebuie să i se supună și al cărei glas, chemându-l neîncetat să iubească și să facă binele și să evite răul, răsună la momentul potrivit în urechea inimii: «Fă aceasta, fugi de aceea!»”<sup>14</sup>. Numai printr-o „întâlnire interioară în experiența spirituală”, omul devine mai bun, mai om, atingându-și condiția umană.

*Imanent prin natura sa proteică, transcendent prin condiția spirituală, omul se realizează ca „persoană în act” în viața socială.* Esența umană se fenomenalizează în praxis. Problemele ce confruntă orice societate declanșează potențialul naturii umane, reclamând, totodată, principiile și valorile condiției umane. Întâlnirea naturii și condiției umane se consumă în act, în marile sisteme de activitate socio-umană. Fiecare dintre aceste sisteme de activitate ce pun în valoare esența umană constituie, totodată, condiții de existență pentru orice comunitate umană. Astfel, fiecare comunitate se menține în viață și se reproduce (sistemul biosocial), locuiește și își amenajează spațiul, coabitând cu alte specii (sistemul ecosocial), comercializează bunurile pe care și le produce (sistemul economic), creează și asimilează valori culturale (sistemul cultural), comunică informații, imagini, simboluri, mediind între părți și mediatizând totodată (sistemul comunicațional), reglementează grupurile de interese, raporturile sociale și direcționează acțiunile colective pe baza deținerii puterii (sistemul politic). Observăm că fiecare dintre condițiile de existență ale unei societăți umane este cadrul apariției sistemului social corespunzător. Fiecare dintre aceste sisteme îndeplinește funcții specifice prin mijloace proprii, dar și prin interacțiunea cu celelalte sisteme. Deși autonome, sistemele sociale nu sunt „entități independente”, „esențe” sau „substanțe metafizice”, ci ansambluri de activități în interacțiune în totalitatea concretă a unei societăți globale. Autonome și interdependente totodată, sistemele sociale multistabile constituie împreună societatea globală ce se manifestă ca „integron” (François Jacob), complex posedând proprietatea de multifinalitate<sup>15</sup>. În acest context social

---

<sup>14</sup> GS 16

<sup>15</sup> Anton CARPINSCHI, „Inovația socială și puterea politică – fundamente pentru o paradigmă anti-utopică”, studiu introductiv la volumul: Jean-William LAPIERRE, *Viață fără stat?*, Institutul European, Iași 1997; de același autor, studiul: „Paradigma complexității și sistemul acțiunii concrete”, în Adrian-Paul ILIESCU, ed., *Mentalități și instituții. Carențe*

(social-global, societal), esența umană apare ca rezultanta efectivă a naturii și condiției umane.

*Natura, condiția și esența în dinamica lor modelează profilul omului failibil ca „persoană în act”.* Dar numai în calitate de actor al adevărului comprehensiv ca adevăr-recunoaștere, omul failibil este capabil să-și recunoască propriile limite și să recunoască valoarea celui alt, aspirând, totodată, spre o cultură a recunoașterii. Lung și anevoios, drumul de la recunoaștere la cultura recunoașterii trece prin comprehensiunea și adevărul de care este capabil omul failibil.

#### 4. Comprehensiune și adevăr: spre o cultură a recunoașterii

Prin coroborarea sensurilor termenului de recunoaștere, am putea identifica două forme majore ale procesului recunoașterii: una *limitată* sau *parțială* și cealaltă *globală* sau *multidimensională*. Atunci când vorbim despre recunoașterea limitată sau parțială, avem în vedere recunoașterea nonreciprocă, interpersonală, informațională, eventual, axiologică și / sau juridică. Limitată la anumite sensuri și planuri, incompletă și fragilă, recunoașterea parțială este încă departe de o adevărată cultură a recunoașterii. În opinia noastră, drumul spre cultura recunoașterii marchează *procesul de trecere spre recunoașterea reciprocă, intergrupală în plan informațional, axiologic, juridic, religios și, mai ales, moral*. Recunoașterea ce atinge la nivelul unei comunități stadiul de cultură a recunoașterii presupune un proces sistematic, de durată, cu urcușuri și coborâșuri, în care comprehensiunea nu mai joacă doar un rol cognitiv-informațional, ci și unul moral și practic.

Cultură a unei umanități maturizate, cultura recunoașterii aduce diversitatea planurilor și sensurilor culturii – filozofic, sociologic, antropologic –, topindu-le într-un concept de sinteză. Astfel, ea reușește să cuprindă cvasitotalitatea elaboratelor colectivităților omenești prin care are loc transformarea conștientă a mediului natural și social, implicit, dezvoltarea omului ca ființă umană. Modalitate colectivă de a gândi și simți, cod vital al umanității, cultura devine o cultură a recunoașterii atunci când, prin „jocul” elementelor sale componente – simboluri, rituri, limbaj, norme, tradiții, moravuri, valori –, poate comunica la nivel interpersonal și intergrupă în medii sociale, etnice, profesionale, generaționale diferite. Cultura recunoașterii este, în fond, *sistemul de punere-în-formă a diferitelor expresii de viață, corelarea necesară a unor conținuturi existențiale dinamice și adesea contradictorii*. În acest context, trebuie menționat rolul

constructiv al criticii în proiectarea și făurirea unei culturi a recunoașterii. Recunoașterea autentică, interpersonală sau intergrupală, axiologică, juridică, morală presupune judecata și evaluarea critică din perspectiva activării permanente a discernământului. Am putea spune că cine nu este luat în colimatorul judecății critice în plan profesional, politic, artistic etc., nu este recunoscut.

Cultura recunoașterii este un adevărat concept multidimensional și sintetizator al culturii. Realitate interioară marcând „drumul sufletului spre sine însuși”<sup>16</sup>, implicit, „procesul autoeliberării progresive a omului”<sup>17</sup> și construirii prin limbaj, artă, religie, știință a propriului univers, cultura recunoașterii se raportează, în mod necesar, la natură, societate și devenirea umană. Aceasta îi dă conceptului *filozofic* de cultură a recunoașterii un sens emancipator. Dintr-o perspectivă *comportamentistă*, cultura recunoașterii poate fi văzută ca o „configurație a comportamentelor învățate și a rezultatelor”<sup>18</sup> acestora împărtășite și transmise către membrii unei societăți. În accepțiune *sociologică*, cultura desemnează „valorile, normele și bunurile materiale caracteristice unui anumit grup”<sup>19</sup>. Cu alte cuvinte, societatea, prin ansamblul elaboratelor sale, este mediul propice unei culturi a recunoașterii. Având ca actor omul failibil și creativ, cultura recunoașterii este un întreg ce cuprinde limbajul, arta, obiceiurile și moravurile, diferitele cunoștințe, mentalitățile, credințele religioase, principiile de drept dobândite de om într-un cadru social. În ceea ce privește originea elaboratelor culturale, adoptăm punctul de vedere *culturologic* inițiat de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckholm<sup>20</sup>, conform cărora cultura, implicit cultura recunoașterii, nu este doar comportament, ci și o realitate nesubstanțială, supraorganică, simbolică, creatoare de structuri, semnificații și modele pentru gândire și acțiune.

Folosirea concomitentă în planuri diferite – propriu-figurat, subiectiv-obiectiv –, sau din perspective științifice complementare – sociologică, psihologică, etnologică, antropologică, istorică, politologică etc. –, face din conceptul multidimensional de cultură a recunoașterii, unul de sinteză. De altfel, într-o încercare de sistematizare, Raymond Williams distingea trei mari direcții: 1) procesul general al dezvoltării intelectuale, spirituale și

---

<sup>16</sup> Georg SIMMEL, „Despre filosofia culturii”, în *Cultura filosofică. Despre aventură, sexe și criza modernului*, Humanitas, București 1998, 209.

<sup>17</sup> Ernst CASSIRER, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, București 1994, 314.

<sup>18</sup> Ralph LINTON, *Fundamentul cultural al personalității*, Editura Științifică, București 1968, 72.

<sup>19</sup> Anthony GIDDENS, *Sociologie*, All, 2001, 624.

<sup>20</sup> A. L. KROEBER – C. KLUCKHOLM, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, Random House, New York 1963.

estetice; 2) modul particular de viață al unui popor, epoci, grup sau umanități, în general; 3) operele și practicile activității intelectuale și, în special, artistice filtrate în timp<sup>21</sup>. Observăm întrepătrunderea planurilor și sensurilor pe care le vom denumi: *psihoeucațional, etno-sociologic, istorico-axiologic*. Procesul psihoeucațional dă măsura instruirii și socializării individului, planul etno-sociologic surprinde legăturile indestructibile dintre cultură și grupul social, iar cel istorico-axiologic, cultura ca sinteză a valorilor și factor istoric. Deslușim aici articulațiile logico-istorice ale unei culturi a recunoașterii ce se constituie în spațiul-timp al devenirii pluralismului social și al maturizării colectivităților multiculturale. Cultura recunoașterii apare, astfel, ca o *sinteză culturală a unei umanități maturizate*<sup>22</sup>. Când vorbim despre o sinteză culturală, avem în vedere forța și vocația sintetizatoare a culturii și, în particular, capacitatea de conciliere, reconciliere și sinteză a culturii recunoașterii într-o comunitate experimentată și înțelepțită a oamenilor failibili.

---

<sup>21</sup> Raymond WILLIAMS, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, An Imprint of Harper Collins Publisher, 1988.

<sup>22</sup> Anton CARPINSCHI, „Cultură”, în Bogdan S. PÎRVU, ed., *Dicționar de genetică literară*, Institutul European, Iași 2005.

## DE UNDE AR TREBUI SĂ PREIA DREPTUL DEFINIȚIA VIEȚII UMANE? DIN RELIGIE, MORALĂ, ORI DIN FILOZOFIA ȘTIINȚEI?

Conf. dr. Valerius M. CIUCĂ,  
Lector dr. Paul TIBULEAC,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași

Motto:

*Vita magis in pretio est  
quam quaeque temporalia bona*<sup>1</sup>.

Vechile concepții comune în drept își aveau rădăcinile în credința alimentării dreptului cu valori exclusiv religioase. Timp de mii de ani, dreptul reprezenta un atribut exclusiv al claselor sacerdotale, până la nivelul pontifilor supremi.

Religia, generatoare, de asemenea, de morală și, prin aceasta, de civilizație, modela principiile juridice într-o manieră simplă, neechivocă și eficientă. În acest mod, chiar dacă, „de la apariția lui *Homo sapiens* până astăzi, materialul genetic nu s-a schimbat,... totuși diferențe există! Acestea sunt rezultatul nu al mecanismelor evoluționiste biologice, ci al progresului realizat la nivelul *software*-ului cerebral prin funcția modulatorie a mecanismelor sociale (ale culturii și civilizației)”<sup>2</sup>, în care noi integrăm, în mod fundamental, religia, urmată de drept, filozofie și știință.

Nimic nu părea să zdruncine acea temelie sacerdotală a dreptului și să conducă la reconsiderarea *à rebours* a vectorului influențelor externe asupra domeniului prin excelență nomotetic (domeniul juridic, firește). Din fiu legitim al religiei, acesta a devenit, prin laicizare, emul al ei și, mai apoi, în regimurile politice atee, uzurpator chiar al ordinii naturale sau divine.

Asistăm, astăzi, în prezența unui veritabil asalt anti-spiritualist și al unui evanescent (prin vacuitatea sa) curent de decreștinare, la constituirea unui considerabil inventar (la rându-i, emergent) al patafizicelor ce reclamă drept de cetate în sfera normalității. Acestea sunt alimentate de credința oarbă în virtuțile determinărilor cantitativiste ale cunoașterii în

---

<sup>1</sup> Publius Ovidius NASO, *Metamorphosis*, 1, 5, apud Ioan Inocențiu MICU-KLEIN, *Illustrium poetarum flores*, ediție de: Florea Firan și Bogdan Hâncu, Editura Științifică, București 1992, 512.

<sup>2</sup> Constantin BĂLĂCEANU-STOLNICI, *Cunoaștere și știință*, Editura Fundației „Andrei Șaguna”, Constanța 1997, 472-473.



detrimentul celor calitative (selective sau responsabile), deși știm prea bine că fundamentele gnostice ale cunoașterii sunt nutrite de spiritul de libertate, iar libertatea este, înainte de toate, paviment al discernământului, al alegerii, în valeryană viziune<sup>3</sup>.

Acest fenomen al diluției normalității prin centrarea excepționalității într-un registru al benignei alterități ne prilejuiește, în câmpul normelor juridice pe seama științelor vieții omenești, momente și motive de reflecție și o căutare din nou ferventă a izvoarelor înțelepciunii în plan nomotetic.

Așadar, aceste patafizici se înmulțesc pe zi ce trece. Ritmurile proprii științelor pozitive, atât de allegre, sunt imposibil de susținut de către natural-contemplativele domenii ale spiritului și moralei. Chiar dreptul (cu descalficanta-i „normoză”) răspunde cu oarecare inerție acestor energumene creații ale unei realități materiale în plină expansiune. Inimaginabilul de altădată a devenit posibil: bunicii și străbunicii vor putea fi (prin forța manipulării embrionilor) mai tineri, în ordine temporal-naturală decât nepoții și strănepoții (ca atare, timpul, ca element de primă referință în religie, morală și drept, ar putea fi reconsiderat); inseminarea artificială ar putea transforma radical conceptul de „rudenie” (un concept esențial în raporturile matrimoniale, de stare civilă și în cele succesoriale), făcând din acesta un element benign. Acest fenomen ar adânci dincolo de suportabil falia dintre indivizi, alienându-i mai mult decât o face viața în registru super-individualist; diferențierea sexuală naturală este și ea supusă unei psihologizări artificioase, care anunță un planetar câmp de bătălie pentru un nou conflict zigotic; la această selecție artificială se adaugă transsexualismul (ce nu mai apare ca fiind paranoic, ci, în numele proprietății absolute asupra corpului, ca panaceu psihic, argument folosit și de susținătorii eutanasiei și, paradoxal, de cei ai eugeniei), chiar dacă acesta traumatizează familii întregi, colectivități de prieteni și, mai ales, progenituri; povestea lui Ganymede se complică și ea tot mai mult; el, bietul Ganymede, nu mai dorește simpla toleranță, încearcă să-și asume și instituțiile specifice, tradiționale și natural create pentru cuplurile heterosexuale, unele dintre ele având vechimea Antichității (precum, e.g., căsătoria); în sfârșit, fără a epuiza decorul acestor patafizici, uniformismul acablant mai cunoaște o redutabilă armă – posibilitatea clonării omului, ceea ce aduce în scenă desăvârșirea despiritualizării ființei umane, prin desprinderea totală a corpului biologic de universul său psiho-cultural care, până de curând, era coparticipant primar la individualizarea și personificarea omului.

---

<sup>3</sup> Paul VALÉRY, *Criza spiritului și alte eseuri*, trad. de Maria Ivănescu, Editura Polirom, Iași 1996, 29.

Pentru a trata juridic, într-un mod coerent, organic, toate aceste fenomene ce fac obiectul bioeticii și biodreptului, se impune cu evidență satisfacerea unei nevoi de ordin conceptual: definirea juridică a vieții umane. Cine să o facă: preotul, filozoful, juristul sau omul de știință?

În ceea ce ne privește, credem că răspunsul la sus-menționata întrebare le revine, în egală măsură și împreună, viața umană fiind în mod echilibrat guvernată de norme și prescripții religioase și civile, de la concepție și naștere până la bătrânețe și *supremum exitus*, trecând prin educație și instrucție, prin parentate, dragoste și căsătorie, prin maturitate creatoare și emancipare redemptorie, atât în substanța sensibilă a metamorfozelor fiziologice, cât și în aceea, mai subtilă, a alchimiei psihice (în imensa paletă dintre reprezentările sceptice și cele dionisiac vitaliste). Nimeni dintre ei nu este astăzi tezaurizatorul adevărului, unul perfect independent, perfect autonom sub raport euristic și moral, chiar dacă se comportă ca atare sub aspect acțional, praxiologic.

Poate nicicând n-a fost absolut necesară definirea vieții și a omului ca acum, când, după un secol de continuă despiritualizare, de carnagii și experimente, putem face aparent nelimitate intervenții asupra omului și vieții sale, atât în sens individual, dar și colectiv. Să fi devenit rațiunea utilitaristă hipertrofiată un pandant al sufletului și sensibilității omului, încât să le perceapă ca fiind inamici inavuabili ai singurului ei ideal – pragmatismul universal? Să se fi topit în neant visul lui Toma de Aquino, concrescut cu convingerea lui Maimonide și pecetluit de Edouard Schuré, acela al fraternizării Spiritului cu Rațiunea?

Noi nu suntem sceptici. Meta-rațiunea dictează în mod natural un control rezonabil al acesteia. Spiritul, prototip universal al oricărei renașteri, cere, la rândul-i, acomodarea cu propria noastră natură și cu limitele nepervertirii Firii noastre; însăși rațiunea de-a fi a naturii este ordinea, iar ordinea, după Denis Diderot (*Cugetări filozofice*) este semnul evident al prezenței lui Dumnezeu în lume. În fine, dreptul dezvoltă propria-i filozofie (jusnaturalistă, fără doar și poate, deoarece pozitivismul juridic este un nonsens din moment ce valorile juridice nu se nasc în prosopopeea legilor, ci în „cuibul” religiei și al filozofiei sociale). Această filozofie jusnaturalistă îl dislocă din condiția umilă de „notar” al devenirii și îl face părtaș, cu „drept de cetate”, în conclavul înțelepților. Prin definiție, jusnaturalismul este un „apostol” al limitei și al congruenței, al finitudinii, în care se manifestă Dumnezeu; astfel, în accepțiune pauliană, Dumnezeu își găsește reflectarea în fiecare dintre noi. Avem puterea de-a-l manifesta diferit de ceilalți, dar după voința sa. A experimenta contra naturii (și în mod neadecvat justificat prin implicarea sa) înseamnă, finalmente, a experimenta

contra sa. Ceea ce i se permite Spiritului – dominarea naturii – nu ne este recomandabil nouă – ignorarea legilor naturale.

Numitorul comun al eticii vieții și al dreptului vieții este, evident, însăși viața omului. Dar dacă la ea ne raportăm și îi cerem științei să o respecte, trebuie să o definim. Valorile ei sunt multiple: dăinuire, libertate, împlinire și mântuire. Le găsim, în variate forme, în expresii particulariste religioase, filozofice, juridice și științifice. Nu avem însă o perspectivă comună, integrală, organică, demnă de a fi criteriu suprem în câmpul aplicațiilor praxiologice. Ca atare, să medităm.

Care este perspectiva esențială a religiei? Viața este un atribut divin. Putem, ca atare, să-i cunoaștem formele de manifestare, dar numai în măsura devoalării intenției sale, Dumnezeu ne oferă rațiunea creării omului (ca supremă expresie a Universului de el creat). Divinitatea vieții atrage, *ipso facto*, intangibilitatea ei. Doar prin atitudine furtivă putem asimila planul divin al creației celui uman al modelării. Astfel, rațiunea umană apare ca fiind un aspect particular sau, mai simplu, precum natural codicil al rațiunii și voinței divine; și atunci, nu mai suntem surprinși de faptul că cele mai importante descoperiri științifice (de la teorema lui Pitagora, la Legea lui Arhimede și la teoria einsteiniană a relativității) au fost revelate; inclusiv legea gravitației a lui Newton. Altfel spus, experimentul, deducția și inducția logică sunt esențialmente reproductive, pe când cu geniu ne investește și ne înobilează Dumnezeu.

Mai observăm totodată că religia ce favorizează visarea (*palladium* și revelator al contemplației) stimulează creativitatea și permite, astfel, afirmarea geniului. În această lumină, vehiculul rațiunii dumnezeiești, care este creștinismul, inspiră creația și face să vibreze antenele gnozei prin care se răspândesc darurile cunoașterii. Modelarea cunoașterii este umană, dar impulsul și scopul ei sunt divine: teleologia ei este însăși perfecțiunea divină.

Care este perspectiva filozofică? Îndoiala în cristalizarea definitivă a aspectelor vieții umane ce îmbracă aparența perfecțiunii este marca de spirit a filozofiei (chiar curentele vitaliste și-o însușesc). Cu alte cuvinte, tot ce este amprentat de filozofie poartă ca semn distinctiv relativismul cultural. Osmoza acestui relativism cu spiritul în sufletul omului îi conferă acestuia din urmă identitate și loc în istorie. Ca atare, perspectiva filozofică este indelebilă față de aceea spiritualist-religioasă.

Care sunt constantele definiționale ale științei? Viața umană se circumscrie câmpului de manifestare a legilor naturii pe care ajunge a le cunoaște și integra, chiar manipula, dar nu le poate elimina. Fundamentală, din perspectiva științei, este mișcarea și suportul ei energetic (de esență termodinamică, atât la nivel celular – până la micro-dimensiunea componentelor

ADN-ului din codul genetic al fiecăruia –, cât și la acela organic, integral, al ființei noastre). Decelarea inanimatului de animat, a mutabilității de inerție într-un principiu vitalist cuibărit în sânul „acțiunii”<sup>4</sup> este necesară, dar nu suficientă. Fără a putea fi considerat om de știință, însuși sfântul Toma de Aquino considera mișcarea sau simplele „operațiuni” a fi de primă relevanță pentru viața umană atunci când aceasta nu se limitează la o simplă metaforă<sup>5</sup>. Din această perspectivă, prin prisma științei, embrionul uman conține viață, ceea ce este de capitală importanță într-o sumă de preocupări ale bioeticii și biodreptului, precum următoarele: terapia fetală, cercetările asupra embrionilor umani, tehnicile reproductive și implantatorii, semnificația juridică și etică a avortului, sterilizarea celor ce suferă de maladii psihice, moartea cerebrală și experimentele efectuate pe celulele cerebrale ale fetoșilor avortați, efectele idealului uman al salvării vieții cu orice preț, eutanasia și marele proiect al genomului uman, limitele morale ale testelor genetice predictive etc.<sup>6</sup>

La toate acestea se pot adăuga numeroasele chestiuni etice legate de proiectata viață artificială, astfel cum a fost aceasta definită de Christopher G. Langton, în 1989, în lucrarea *Artificial Life*: „sisteme construite de om, care prezintă comportamente caracteristice sistemelor vii naturale”. Care ar fi aceste proprietăți pe care Langton le preia de la J. Doyne Farmer și Allea d’A Belin? Iată, în primul rând, grupul celor patru proprietăți obligatorii, la care se adaugă alte trei proprietăți aleatorii:

1. Ființa umană a contribuit la procesul apariției oricărui sistem de viață artificială;
2. Un sistem de viață artificială este autonom;
3. Un sistem de viață artificială se află în interacțiune cu mediul său înconjurător;
4. Se manifestă o dezvoltare a comportamentelor într-un sistem de viață artificială (...)
5. Un sistem de viață autonomă nu se poate reproduce prin el însuși;
6. Un sistem de viață artificială posedă o capacitate de adaptare;
7. Un sistem de viață artificială nu constituie o unitate. Contrar vieții [naturale - n. n.], un sistem de viață artificială poate fi răspândit în mai multe locuri: e.g., un robot și un calculator pot efectua calcule fiind conectați prin unde. Chiar în

<sup>4</sup> Pierre LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*, XV, Paris, 1005.

<sup>5</sup> TOMA DE AQUINO, *Somme théologique*, I, q. 18, a. 1 corp, trad. A.D. Sertillanges, tome III, Edition De la revue des jeunes, Paris 1935.

<sup>6</sup> David J. ROZ – John R. WILLIAMS – Bernard M. DICKENS – Jean/Louis BAUDOIN, *La bioéthique: ses fondements et ses controverses*, Ed. du Renouveau Pédagogique Inc., Saint-Laurent (Canada) 1995, in integrum ([http://www.ircm.qc.ca/bioethique/francais/publications/la\\_bioethique\\_fondements.html](http://www.ircm.qc.ca/bioethique/francais/publications/la_bioethique_fondements.html)).

interiorul unui calculator, nimic nu garantează că octeții acestui sistem sunt toți regrupați<sup>7</sup>.

În sfârșit, care sunt perspectivele juridice comune? Unicitatea ipostazelor antropice și participarea la salvarea valorilor speciei fac din viața umană individuală un bun de patrimoniu al întregii umanități, ceea ce elimină posibilitatea juridică a fascizării lumii sau, *bien au contraire*, a colectivizării uniformiste a ei prin clonare sau prin tehnici reproductive selective și predictive. Pentru întreaga societate, viața unui om nu apare ca o *amoeba arcella* unicelulară perfect autonomă capabilă de autoreproducere și, pe cale de consecință, perfect dispensabilă. Societatea umană, privită cu ochi hobbesian, apare ca o metazoară în care întregul depinde de parte și partea de întreg, tocmai pentru faptul că gradul de organizare este atât de elevat, încât interdependențele sunt imposibil de ignorat. Există un invizibil *vinculum juris* între toți membrii componenți ai marelui lanț uman.

Pentru a răspunde tuturor criteriilor esențiale expuse în perspectivele celor patru dimensiuni ale existenței conștiente a omului, am înțeles să definim reperul primar al acțiunilor și experimentelor noastre, viața umană însăși, după cum urmează: viața umană este un univers bio-psiho-cultural în care, sub impulsul vital divin și perfect, se nasc, se ameliorează, se reproduc, se sting și se stochează noetic ipostaze antropice unice și valori seriale, comune speciei, pe un traseu destinal independent, cu mijloace adjuvante dependente și într-un sens al perfecțiunii divine.

În acest mod, noi, juriști și oameni de știință pătrunși de adevărurile stenice ale spiritualității meditației filozofice, răspundem la întrebarea care-a ocazionat reflecțiile noastre pe seama definiției vieții umane („De unde ar trebui să preia dreptul definiția vieții umane: din religie, morală, ori din filozofia științei?”), cu simplitatea logicii, bunului-simț și credinței: din sincretismul acestor forme particulare de apreciere a fenomenului fundamental al existenței noastre, viața umană însăși. Bioetica și biodreptul vor putea astfel, în consonanță cu neîncetatul marș al științelor vieții declanșat de Andreas Vesalius prin lucrarea sa, *De humani corporis fabrica*<sup>8</sup>, să-și extindă desenul și țesătura de reguli, în mod natural, ca domenii ale gândirii organice pe canavaua necesarei definiții a vieții umane.

<sup>7</sup> <http://www.vieartificielle.com/index.php?action=article&id=7>

<sup>8</sup> *Despre structura corpului omenesc*, 1543, apud Ray SPANGENBURG – Diane K. MOSER, *Istoria științei*, I, trad. română: Constantin Dumitru-Palcus, Editura Lider, București 1994, 131.

## EVAZIUNEA MORALĂ. OMUL ÎNTRE ETICĂ ȘI FACTOLOGIE<sup>1</sup>

Pr. Lect. univ. dr. Lucian FARCAȘ  
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Este binecunoscută în popor expresia: „Teoria, ca teoria! Practica mă omoară!” Prin aceasta se dă glas unei experiențe pe care o face omul în viața de zi cu zi. Cuvintele, ideile, teoriile pot fi asimilate uneori mai ușor, în schimb, este ceva mai grea punerea lor în practică, indiferent care ar fi motivele. Alegând titlul „Evațiunea morală – omul între etică și factologie”, se intenționează analiza morală a unor situații de abandonare a idealului etic în viața concretă. Situațiile de conflict cu care se confruntă omul în viață îl pot duce uneori la subestimarea, ocolirea sau chiar abandonarea exigențelor morale, pentru a se lăsa condus în faptele sale de interese proprii, de manipulări exterioare sau chiar de o anumită comoditate. Dacă ținem cont de faptul că ființa umană este prin excelență „persoană”, adică „ființă în relație cu Dumnezeu și cu semenii”<sup>2</sup>, în același timp, „individ” și „membru”, viața lui nu poate să apară, să se dezvolte și să se împlinească fără „comuniunea” și „comunicarea” la baza cărora stau adevărul și mărturisirea corectă a adevărului. Diversele forme de sustragere de la responsabilitatea față de viața comunitară, precum și multele strategii de infidelitate față de mărturisirea adevărului în favoarea binelui persoanei și a binelui comun constituie un fenomen ce poate fi numit „evațiune morală”. La baza comuniunii și a comunicării dintre oameni trebuie să stea fidelitatea față de adevăr în contextul vieții sociale<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pentru elaborarea acestui material au fost folosite, în principal, două izvoare: capitoul „Die normative Kraft des Faktischen”, din A. AUER, *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Studien zur theologischen Ethik 66, Freiburg 1995, 113-130, și „Wahrhaftigkeit als Grundlage menschlicher Kommunikation”, din Fr. FÜRGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, Freiburg – Basel – Wien 1992<sup>3</sup>, 146-162.

<sup>2</sup> „«Dumnezeu, creându-l pe om, nu l-a lăsat singur: încă de la începuturi, bărbat și femeie i-a creat» (Gen 1,27), iar însoțirea lor constituie prima formă a comuniunii dintre persoane. Căci omul, din natura sa intimă, este o ființă socială, și fără relații cu ceilalți nu poate nici să trăiască, nici să-și dezvolte calitățile” (CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, GS 12).

<sup>3</sup> Este bine de precizat că prin termenul „social” se înțeleg cele trei domenii principale ale vieții comunitare: „domeniul politic, economic și cultural”.



## 1. Persoana în dependență de factorul comunicării

### 1.1. Fidelitatea față de adevăr - fundament al comuniunii

Experiențele cele mai vechi ale omenirii arată că omul, în momentul în care este nevoit să trăiască singur, se îndreaptă spre propria-i prăbușire. Lucrul acesta este vizibil mai întâi în situația vieții umane aflate la început de drum. Este condiția copilului „care, fără de grija multiplă a părinților săi, este sortit morții în cel mai scurt timp, ar înfometa din punct de vedere trupesc, dar și din punct de vedere spiritual și sufletesc, din cauza lipsei de dragoste și de ocrotire, ar fi incapabil de viață din cauza fricii”<sup>4</sup>. Datorită progreselor făcute de științele socio-umane, azi se știe mai bine decât în timpurile de altădată ce fel de daune permanente apar într-un om din cauza lipsei de dragoste, de îngrijire și de ocrotire din perioada copilăriei sale timpurii. Astfel, poate fi apreciată și mai corect importanța pe care o are calitatea raporturilor cu ceilalți oameni. De această calitate depinde modul în care omul poate mai întâi „fi” și apoi „deveni” om.

Importanța raportului de comuniune cu ceilalți nu se oprește la vârsta copilăriei, ci rămâne semnificativă și pentru vârsta adultă. Relațiile de bună comuniune și comunicare se dovedesc indispensabile și pentru cei adulți, chiar dacă lucrul acesta se verifică într-o formă mai puțin pregnantă. „Fără recunoaștere umană reciprocă, fără prieteni sau un partener drag, persoana adultă este repede afectată interior de daune semnificative, fără a mai ține cont de faptul că, fără o colaborare plină de sens și o diviziune corespunzătoare a muncii, nu ar fi posibilă o cultură și o civilizație înaltă”<sup>5</sup>.

Este adevărat că raportul de comuniune are o importanță la nivel existențial, cu toate acestea, el nu este asigurat ca atare de la începutul vieții umane. Nu există un sistem de reglementări instinctuale perfect puse la punct, așa cum este cazul multor creaturi, de exemplu, un „stat de furnici” sau un „popor de albine”. Omului nu-i este dat, pur și simplu, dinainte un comportament privind viața lui în comunitate. Acesta trebuie învățat pas cu pas, în măsura în care omul pătrunde progresiv în complexul social al vieții. Este vorba, deci, de formarea proprie, așa cum aspectul formării este necesar și în alte domenii ale vieții, cum ar fi cel intelectual, afectiv etc. Se poate spune pe drept cuvânt că „viața umană comunitară nu este doar «natură», ci este «cultură» formată în mod propriu, creată împreună”<sup>6</sup>.

Însă pentru ca așa ceva să fie posibil, este nevoie, înainte de toate, de un grad ridicat de comunicare cu ceilalți oameni, folosind mijloace corespunzătoare de înțelegere, cum ar fi, în primul rând, limba, care în forma

<sup>4</sup> FT. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 146.

<sup>5</sup> FT. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 146-147.

<sup>6</sup> FT. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 147.



sa atât de extraordinară este proprie în mod semnificativ doar omului. Pe de altă parte, doar schimbul, repartizarea obligațiilor și mijloacele corespunzătoare de comunicare nu sunt suficiente pentru a realiza în mod sigur o comunicare reală. De aici reiese importanța raportului dintre persoana umană și societate, mai ales, în contextul vieții moderne.

Din natura socială a omului, apare evidentă interdependența dintre progresul persoanei umane și dezvoltarea societății. Într-adevăr, principiul, subiectul și scopul tuturor instituțiilor sociale este și trebuie să fie persoana umană, deoarece ea, din natura ei, are absolută nevoie de viața socială. Așadar, viața socială nefiind ceva adăugat omului, prin relația cu ceilalți, prin reciprocitatea serviciilor, prin dialogul cu frații săi, omul crește în toate înzestrările și poate răspunde vocației sale<sup>7</sup>.

Pentru aceasta mai este nevoie de siguranță și încredere. Aceasta se justifică prin faptul că omul se poate dedica liniștit și pe deplin unei misiuni particulare doar atunci când poate fi sigur că și celălalt își îndeplinește propria misiune conform așteptării și înțelegerii cu semenii.

Doar acolo unde sunt respectate înțelegerile și convențiile, prin urmare, acolo unde ceea ce s-a spus corespunde cu realitatea, respectiv acolo unde se străduiește fiecare după propriile puteri în vederea acestei corespunderi, este posibilă, în primul rând, încrederea și, prin aceasta, o viață și o acțiune comunitară folositoare în rândul oamenilor. A zidi și a asigura această voință puternică, a promova o astfel de încredere și a nu o dezamăgi în mod egoist prin trezirea unor așteptări false numim noi cinste ca atitudine personală și, prin aceasta, ne referim la un efort continuu în vederea unei sincerități reale. În mod corespunzător, minciuna nu mai este în esența sa doar o simplă afirmație falsă, incorectă, ci o falsitate care distruge omul<sup>8</sup>.

### 1.2. Amenințarea adevărului în viața socială și discreditarea celuilalt ca element distrugător al comunității

În contextul relațiilor pe care oamenii le au unii cu alții în viața comunității umane, credibilitatea – înțeleasă mereu ca *fidelitate sau sinceritate față de adevăr* – poate fi definită ca fiind atitudinea de fidelitate față de înțelegeri și promisiuni, care nu pot fi încălcate nici din comoditate și nici din cauza unui posibil avantaj. O astfel de atitudine de „fidelitate și credință” oferă chiar și pentru dreptul civil modern fundamentul necesar pentru siguranța juridică contractuală. Dacă așa stau lucrurile, situația trebuie văzută la fel de semnificativă și în latura ei negativă. În mod concret, încălcările contractelor au efecte distructive pentru buna conviețuire a oamenilor.

<sup>7</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 25.

<sup>8</sup> FR. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 147.

Urmările, mai mult sau mai puțin imediate sau îndepărtate, se pot vedea în atmosfera de neîncredere care se instaurează treptat, în sentimentul de părăsire și de nesiguranță, în neliniște și lipsă de pace și bună înțelegere între oameni.

Conciliul al II-lea din Vatican subliniază suficient de bine importanța vieții sociale, condițiile ce favorizează binele persoanei și binele comun, dar avertizează că păcatul, înțeles de data aceasta ca formă gravă de „evaziune morală” în contextul social, are consecințe nefaste pentru toți:

Dacă persoanele umane primesc mult de la această viață socială pentru împlinirea vocației lor, chiar și religioase, nu se poate nega faptul că oamenii sunt adesea abătuți de la calea binelui și împinși spre rău de condițiile sociale în care trăiesc și în care sunt cufundați încă din copilărie. Este sigur că perturbările care apar atât de frecvent în ordinea socială provin, în parte, din tensiunile ce există în cadrul structurilor economice, politice și sociale. Dar, mai profund, ele se nasc din trufia și egoismul oamenilor, care pervertesc și mediul social. Acolo unde ordinea lucrurilor este tulburată de urmările păcatului omului, omul, înclinat din naștere spre rău, găsește noi imbolduri la păcat, care nu pot fi învinse fără mari eforturi, cu ajutorul harului<sup>9</sup>.

Dacă în cazurile evidente de infidelitate față de adevăr pot fi percepute ușor efectele adânc pătrunzătoare în sistemul de relații interumane, nu se verifică același lucru în cazul unor forme mai greu de sesizat. Având în vedere experiența zilnică a vieții comunitare, este destul de incomodă și apăsătoare constatarea „neîncrederii în viața comună”. Poate că este o neîncredere de multe ori banalizată, și totuși, ea deranjează calitatea comunicării dintre oameni<sup>10</sup>.

Aceasta are la bază mai puțin o rea-voință sau o dorință nestăpânită după propriul avantaj, cât, mai degrabă, o comoditate și o lipsă de atenție, unde, de altfel, comoditatea egoistă, care se ascunde de cele mai multe ori în spatele neîncrederii, aduce cu sine destul de ușor alte încălcări ale cuvântului, și astfel, se extinde prin minciună și infidelitate<sup>11</sup>.

Dacă în spatele neîncrederii, a comodității și a încălcării înțelegerilor dintre oameni se află, de cele mai multe ori, urmărirea nestăpânită a avantajului reciproc, paguba pe care o cauzează un astfel de comportament față de comunitate este cu greu intenționată în mod direct. Ea este o „consecință”, nu un scop urmărit direct în modul omului de a se comporta. Dar și

---

<sup>9</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 25.

<sup>10</sup> Pentru o prezentare mai amplă a acestei situații, cf. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, Graz – Wien – Köln 1999, 52ș.u.; A. EXELER, *In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote*, Freiburg – Basel – Wien 1981<sup>2</sup>, 185 ș.u.

<sup>11</sup> FR. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 148.

faptul acesta are destul de multe consecințe nefaste pentru calitatea interpersonală a vieții umane. Însă lucrurile se schimbă în mod radical atunci când este vorba despre o vătămare direct voită a aproapelui. O observație făcută cu răutate, negarea conștientă a unei situații cunoscute, discreditarea intenționată și mărturiile false sunt forme diferite, dar foarte grave, ale inversării adevărului. Aici este de importanță secundară, dacă respectivele forme au ca motiv o ambiție fără scrupule, care urmărește iresponsabil avantajul propriu, sau decurg din invidie, dispreț sau ură.

În acest caz, n-ar trebui să se înșele nimeni în privința efectelor: este posibil ca o observație făcută cu răutate să apară în exterior încă nevinovată în efectele sale și aparent să poată fi suportată destul de bine de către cei afectați, însă dauna interioară, sufltească, provocată este de cele mai multe ori mai mare decât se crede, fără a mai ține cont de faptul că mai întotdeauna încrederea și armonia dintre oameni este distrusă<sup>12</sup>.

Lucrul acesta are loc, mai ales, acolo unde calomniile îl vatămă direct pe un om în reputația sa socială sau chiar îi distrug complet poziția socială și, prin aceasta, în mare parte, și baza existenței sale. Prin aceasta, calomnia devine deja discreditare, mai ales atunci când merge împreună cu o mărturie falsă publică. În cadrul formelor sociale mai simple, cu un sistem juridic rapid și draconic, cum se mai poate vedea parțial în scrierile veterotestamentare, așa ceva ar putea duce direct la execuție și, prin aceasta, la asasinat judiciar<sup>13</sup>. Situații similare pot fi întâlnite și în societățile moderne, așa-zis democratice, unde pot fi constatate deficite morale în privința responsabilității față de adevăr și, în consecință, față de binele celorlalți și al vieții publice<sup>14</sup>. Efectele lipsei de sinceritate, care distrug cel mai mult viețile oamenilor, nu sunt nicăieri mai evidente ca în cazul „discreditării” și al „mărturiei false”. „Ele sunt adversarul prin excelență al fidelității față de adevărul menit să păstreze și să justifice comuniunea și, în felul acesta, într-o așa-zisă lumină contrară, ele arată și mai clar importanța sincerității pentru aproapele”<sup>15</sup>.

### 1.3. Exigențele Bibliei față de adevăr

Analizând astfel efectul distrugător al mărturiei false și al discreditării, surprinde mai puțin faptul că indicațiile morale veterotestamentare încep exact în astfel de situații și preiau în lista principală a celor *Zece Porunci*

<sup>12</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 148-149.

<sup>13</sup> Cf. Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 149; H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 40-42.

<sup>14</sup> Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 27.

<sup>15</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 149.

constatarea poruncitoare: „să nu dai mărturie falsă” (*Ex* 20,12, respectiv *Dt* 5,20)<sup>16</sup>. Povestiri cum ar fi cea despre cei doi bătrâni libidinoși care o acuzau pe Suzana pe nedrept de infidelitate matrimonială, în care doar intervenția iscusită a tânărului Daniel împiedică în ultimul moment execuția<sup>17</sup>, ilustrează ce semnificație concretă îi revenea acestei porunci în realitate: cine amenință existența semenului său prin „falsificarea adevărului” și „disprețuiește” prin aceasta „făptura” lui Dumnezeu, precum și „comunitatea” sa ca popor, se plasează el însuși în afara alianței lui Dumnezeu.

Pe aceeași linie, însă ceva și mai sensibil pentru valoarea sincerității, se află și avertismentul moral al mesajului neotestamentar. Astfel, *Scrisoarea către Efeseni* cere renunțarea la orice fel de minciună, asta, pentru că creștinii între ei sunt membrii unei singure comunități, așadar frați în Cristos (cf. *Ef* 4,25). Față de jurământ și declarații exagerate privind adevărul, Evanghelia cere vorbirea simplă și clară a lui DA și NU (cf. *Mt* 5,37). Neadevărul și minciuna aparțin de lucrurile care nici n-ar trebui să fie numite între creștini. Cu toate acestea, în fața înclinației omenești spre nesinceritate, etica creștină are datoria de a descrie și ea mai precis ce trebuie să se înțeleagă prin minciună<sup>18</sup>.

#### 1.4. Ce se înțelege prin „minciună”?

În antichitate, la vechii greci, se întâlnea deja o formă ce prezenta minciuna ca fiind o „falsificare conștientă”. Ulterior, Augustin face referință mai precisă la efectul „distrugetor de comunitate” al minciunii atunci când adaugă faptul că ea ar fi „declarație falsă conștientă depusă în vederea înșelării”<sup>19</sup>. Fără a mai pleca de la calitatea declarației, ci pornind de la semnificația comunicării dintre oameni, la începutul epocii moderne, Hugo Grotius o descrie, din contră, ca „o respingere a adevărului datorat”<sup>20</sup>.

Spunând acestea, ies în evidență principalele aspecte legate de tematica „adevăr-minciună”. Este necesară acum o aprofundare etică pentru a ilustra și mai bine importanța lor pentru viața socială. Mai întâi, este „calitatea adevărului” privind mărturia ca atare, fie ca redare a unei situații existente sau ca o promisiune care se obligă pentru viitor, urmând apoi rolul acestei mărturii în împletitura relațiilor interumane<sup>21</sup>. Aceasta

<sup>16</sup> Cf. A. EXELER, *In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote*, 182-183.

<sup>17</sup> A se vedea *Dan* 13,1-64.

<sup>18</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 33-37.

<sup>19</sup> *Locutio contra mentem și falsiloquium cum intentione fallendi* (AUGUSTIN, *De mendacio* 1,1; *Contra mendacium* 26), cf. Kl. DEMMER, „Lüge”, în G.W. HUNOLD – J. SAUTERMEISTER, ed., *Lexikon der christlichen Ethik*, II, Freiburg – Basel – Wien 2003, 1101-1103,1101.

<sup>20</sup> Cf. Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 150.

<sup>21</sup> Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, 2464-2470.

înseamnă că mărturia falsă care nu a fost intenționată direct și se datorează unei erori în constatare, într-o apreciere greșită a consecințelor și a proporției, dar și într-o interpretare falsă a posibilităților de cunoaștere a partenerului, nu condiționează încă nici o minciună. Lucrul acesta este valabil, desigur, cu condiția ca cineva să se fi străduit în mod sincer să elimine aceste pericole de eroare. Din contră, acolo unde se face uz în mod conștient de mărturia falsă, și asta, pentru că cerința unei clarificări mai exacte a condițiilor concrete i se pare cuiva prea costisitoare, sau unde aceasta este folosită în mod direct pentru a înșela, amenință deja apariția minciunii. Această situație duce mai departe la apariția distrugerii unei posibile comunicări stabile, este vorba în mod concret despre afectarea gravă a unei forme de „pro-existență” umană<sup>22</sup>.

Tocmai pentru că minciuna are o forță atât de mare de a pătrunde în sfera umană, se poate înțelege cum persoanele preocupate de o moralitate umană au conceput obligația morală privind mărturia necondiționată față de adevăr într-un mod atât de absolut, cum a făcut-o, de exemplu, Kant într-o lucrare scrisă contra lui Benjamin Constant, în care intervenea atât de vehement împotriva „presupusului drept de a minți din iubire”. În această privință, marele filozof german se întâlnește, de altfel, cu un mare număr de teologi creștini care caracterizează minciuna ca fiind „rea în sine” și care privesc sceptic chiar și poezia romanțată sau minciuna spusă în glumă. În practica de zi cu zi nu s-a putut menține o cerință atât de riguroasă<sup>23</sup>.

Ulterior au fost permise totuși motive de scuză pentru o minciună în caz de necesitate sau a fost lăsată deschisă un fel de ușă din spate, recurgând la așa-numita *restrictio mentalis* pentru protejarea secretelor profesionale. Prin *restrictio mentalis* se înțelegea o restrângere intelectuală a afirmației, deci nu una formală, cum ar fi cazul propoziției „eu nu știu”, la care să ai în gând „pentru tine, întrucât tu nu ai nici un drept ca să știi aceasta, iar eu sunt obligat la aceasta datorită secretului profesional”. Cu atât mai puțin poate fi considerată drept minciună istoria apărută din arta de a fabula, plină de fantezie, a unui povestitor, de la care nu așteaptă nimeni o corectitudine protocolară la obiect<sup>24</sup>. În cazul acesta, trebuie precizat că

între o mărturie falsă, care sub forma unei discreditări face să apară daune existențiale pentru aproapele, sau o înșelare intenționată în cazul unei declarații false sau al unei promisiuni ce nu a fost respectată, care toate împreună

<sup>22</sup> Cf. Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 150-151.

<sup>23</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 34-35.

<sup>24</sup> Pentru condițiile de folosire a acestei expresii, dar și riscurile pe care le implică, cf. A. AUTIERO, „Reservatio mentalis”, în G.W. HUNOLD – J. SAUTERMEISTER, ed., *Lexikon der christlichen Ethik*, II, 1505-1506.

distrug comunicarea dintre oameni, și aceste cazuri, în care partea umană, după cum se vede, trebuie ocrotită în fața unor pretenții nedrepte sau trebuie să crească și să se bucure cu ajutorul fabulei, există în mod evident o mare deosebire<sup>25</sup>.

Dar, cu toate că unele acceptări, ca ușa din dos, au fost susținute de renumiți învățători de morală din Occident, cum ar fi Clement de Alexandria, Origen, Augustin sau Toma de Aquino, și în ciuda faptului că au ușurat, fără îndoială, în mod existențial găsirea deciziei practice și judecata acțiunii, totuși ele nu pot satisface pe deplin; rămâne mai departe impresia unei anumite inconsecvențe și a unui joc de cuvinte ca un sentiment neplăcut. Perceperea unui astfel de sentiment incomod vrea să arate că punctul de plecare al întregii reflecții a fost formulat prea subțire: „se pare că pentru definirea unei minciuni nu este suficient să te limitezi la textul unei declarații”<sup>26</sup>. Mai mult decât atât, atunci când este vorba despre problematica legată de comunicare, este bine de acordat importanță încă de la început izvoarelor biblice. În primul rând, a fi sincer nu înseamnă, pur și simplu, a fi obligat orbește în fața unei corectitudini, ci trebuie ținut cont de capacitatea de receptare a celuilalt. În al doilea rând, trebuie acordată importanță și faptului că celălalt are dreptul de a i se comunica adevărul. De exemplu, dacă există situații în care informația, cunoștințele și promisiunea sunt cerute sau sunt căutate doar în mod egoist pentru avantajul propriu, în vederea unor interese meschine, fără a ține cont de situația delicată în care se poate afla persoana celuilalt, nu poate fi vorba despre prezența unei comunicări interumane. Ca urmare a acestor condiții, nu poate fi vorba nici despre exigența absolută a unei sincerități.

„Ținând cont de sensul problemei, minciuna trebuie văzută în cazul acesta ca fiind o declarație falsă, cu intenția de înșelare a celor care ar avea dreptul la adevăr, iar sinceritatea înseamnă a da cont față de acest drept, cu declarații corecte în mod concret”<sup>27</sup>.

Totuși, prin aceasta, încă n-au fost eliminate toate dificultățile, pentru că limba nu se mărginește nicidecum la transmiterea prin concepte exacte și printr-o gramatică sever prescrisă, așa cum ar fi cazul în limbajul diferitelor domenii de știință. Din contră, spectrul comunicării este mult mai extins și, în vederea transmiterii, se ține cont, înainte de toate, de situațiile importante pentru viață. Acestea pot avea un caracter existențial, la nivel personal, în parte, pot avea nuanțe foarte fine, care stau dincolo de concept și gramatică și pot fi înțelese doar de cei care se confruntă cu situația

<sup>25</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 151.

<sup>26</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 151.

<sup>27</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 152.



respectivă. Astfel, se știe, în general, că o scrisoare de dragoste nu spune nimic unei terțe persoane care stă la distanță, în timp ce pentru cel în cauză spune ceva decisiv în cuvinte neînsemnate. Însă este valabil și pentru alte domenii faptul că anumite declarații nu pot fi luate textual, și asta, nu pentru că aici s-a exagerat ceva în vederea înșelării, ci pentru că vorbitorul nu vrea să se facă înțeles textual. De exemplu, atunci când are loc o masă festivă într-o societate cunoscută pentru arta de a ține discursuri în care una se spune în cuvinte și alta este realitatea intenționată, nu se poate aștepta nimeni ca în *laudatio* să afle o informație obiectivă. Cel care nu a priceput stilul unui astfel de discurs, care intenționează o exprimare prietenoasă și elegantă, nu trebuie să se considere mințit, ci trebuie să recunoască faptul că nu pricepe jocul de cuvinte<sup>28</sup>. În același fel, legendele nu vor să ofere orientare precisă în privința evenimentelor și contextelor istorice, ci să îndrepte atenția către adevărul mai profund, mai uman, de cele mai multe ori, apelurile vor să aducă în memorie anumite obiective și să nu fie înțelese greșit ca porunci reale.

Cel care înțelege limbajul numai ca pe un joc de cuvinte menit să redea perfect corectitudinea, îl interpretează greșit, pentru că instrumentarul sincerității este mai fin și mai vast. Astfel, limbajul transmite mesaje între doi oameni, ca să spunem așa, între un „emițător” și un „receptor”. Între ei se află puntea. Astfel, adevărul este, de cele mai multe ori, ceva mai mult decât simpla corectitudine care se poate exprima într-o formulă general valabilă și ușor de înțeles<sup>29</sup>.

Folosind acest exemplu, se poate înțelege că pentru comunicarea adevărului de o importanță deosebită și foarte personal trebuie căutată mereu expresia proprie. Aceasta se realizează pornind de la atitudinea sincerității, așa cum a fost descrisă mai sus. În sensul acesta, adevărul nu este posedat niciodată pe deplin, ci apare de fiecare dată nou în contactul dintre oameni, datorită voinței de a transmite reciproc tot ceea ce este mai bun posibil, pentru a depăși împreună și problemele, și datoriile ivite. În fond, aici se pune în mod serios problema unei conviețuiri bazate pe comunicare constructivă, care, la rândul ei, este strâns legată de fidelitatea față de adevăr în trăirea vieții concrete.

---

<sup>28</sup> Problema limbajului în contextul mărturisirii adevărului și al evitării minciunii necesită o atenție analitică mai profundă, cf. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, 34 ș.u.; A. AUER, *Die normative Kraft des Faktischen*, 119-120.

<sup>29</sup> FR. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 152-153.



## 2. Importanța fidelității față de adevăr în viața concretă

### 2.1. Minciuna din necesitate, adevărul asupra, propaganda

Cu siguranță că cea mai des întâlnită și, în același timp, cea mai nevinovată formă de încălcare a sincerității este „minciuna din necesitate”, în spatele căreia nici nu se ascunde, de fapt, starea de necesitate reală<sup>30</sup>. Minciuna din necesitate are în vedere protejarea formei cerută de comportament și normele convenționale. Se pornește de la considerentul că ceva n-ar fi chiar corect, este ocolit răspunsul sincer, care, ulterior, ar trebui să justifice excepția îndreptățită a formei care, de altfel, este confirmată ca regulă și se caută refugiu în minciuna mai comodă. Se practică lucrul acesta cu atât mai ușor cu cât se pare sau se presupune că prin aceasta nu are nimeni de suferit daune. Cu toate acestea, sinceritatea – „fidelitatea față de adevăr” – ajunge să sufere tocmai la acest nivel al contactelor dintre oameni din cauza comodității și a lipsei de curaj civic. Tocmai aici se regăsește starea de „evaziune morală”: este iluzia că se poate trece mai comod pe lângă obligația de a mărturisi adevărul în favoarea fundamentelor vieții sociale – comuniunea și comunicarea<sup>31</sup>. De fapt, omul s-a obișnuit deja cu practica „minciunii salvatoare” în cadrul comportamentului față de semenii. Anumite formulări, cum ar fi informația „cutare tocmai lipsește”, nici nu mai sunt luate în serios cuvânt cu cuvânt, la fel de puțin ca și promisiunile politicianilor înainte de alegeri sau optimismul dirijat al personalităților aflate la conducere<sup>32</sup>. Însă, chiar dacă cineva a ajuns să facă și carieră cu această formă de minciună din necesitate, înțelege că un fel de deficit al sincerității, prin aceasta, au totuși de suferit cinstea și încrederea comunicării dintre oameni tocmai în viața publică.

Această daună devine și mai gravă pentru onoarea persoanei umane, în calitatea de membru al unei societăți, acolo unde într-un mediu cu amprentă totalitară sinceritatea începe să acționeze în dezavantajul propriu, unde copii nu mai au curajul să urmeze propria gândire și acțiune din cauza fricii cauzate de acuzații exagerate sau chiar de pedeapsă. Aceeași situație se regăsește acolo unde cineva nu-și mai poate respecta opinia personală la locul de muncă și în alte situații ale vieții publice<sup>33</sup>. Este posibil

<sup>30</sup> Cf. Fr. FURGER, „Wahrhaftigkeit”, în H. ROTTER – G. VIRT, ed., *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, 846-852, 848.

<sup>31</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, 48-49.

<sup>32</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moraltheologie*, 58; Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 153 ș. u.

<sup>33</sup> În astfel de „conflicte” socio-politice, când oamenii găsesc cu greu o ieșire, se pregătesc treptat posibilitatea de manipulare a cetățenilor în formele cele mai totalitare, cf. A. AUER, *Die normative Kraft des Faktischen*, 116-118.

ca în aceste situații obligația individului față de mărturisirea adevărului să depășească propria-i capacitate morală:

Cinstea ar deveni o virtute eroică, și oricât de dorită ar fi aceasta, ea nu mai poate fi trăită de fiecare și, prin aceasta, nici nu mai poate fi, pur și simplu, cerută din punct de vedere etic. Minciuna din necesitate, care decurge dintr-o astfel de asuprire a personalității libere, și care, în cele din urmă, ar trebui să-i asigure celui strâmtorat, înainte de toate, un rest de libertate, cade, prin urmare, mai puțin în responsabilitatea acestuia decât în cea a asupritorului. Din acest motiv, ea nu este mai puțin nocivă pentru sinceritate și, prin aceasta, pentru comunicarea dintre oameni<sup>34</sup>.

Situația poate deveni mult mai gravă atunci când o astfel de constrângere a sincerității apare nu numai în situații particulare, ci, așa cum este cazul destul de des în statele totalitare, afectează, mai presus de toate, realitatea socială și opinia ei publică<sup>35</sup>. Desigur că există, din fericire, și într-o astfel de situație oameni care, de dragul sincerității, nu se dau înapoi speriați din cauza jertfelor personale. Însă în majoritatea cazurilor omul „se adaptează în funcție de ipocrizia publică”: nu mai acordă crezare nici unei opinii oficiale; mijloacele de comunicare în masă, și-așa conforme cu cenzura, nu mai prezintă interes, și el însuși, atunci când nu se poate închide în tăcere, exprimă fraze conforme cu sistemul<sup>36</sup>. Câtă vreme mai merge, sinceritatea se târăște către ultimele spații de libertate care încă n-au fost asediate, spre familie sau biserici, unde, amenințată încontinuu, fidelitatea față de adevăr reușește, de altfel, doar să supraviețuiască la limită. „Asuprirea adevărului constrânge la minciună și duce la ea, aceasta o învață istoria regimurilor totalitare într-o claritate impresionantă, «pro-existența» umană se stinge din ce în ce mai mult”<sup>37</sup>.

În realitate, se întâmplă ceva asemănător acolo unde, ce-i drept, adevărul nu este asuprit direct, ci în formă de reclamă, publicitate și propagandă, adevărul este voalat printr-o laudă exagerată a anumitor avantaje și printr-o concomitentă trecere sub tăcere a unor posibile dezavantaje. Folosind instrumentul laudei, nu trebuie oferită doar informația, ci, în spiritul scopului propus, nu trebuie mai puțin animat și sugerat în privința

<sup>34</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 154.

<sup>35</sup> „Distrugearea conștiinței este condiția proprie a supunerii totale, ca și a stăpânirii totalitare”, J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 153. Cardinalul Ratzinger face această afirmație în cadrul unei conferințe (*Das Gewissen in der Zeit*) ținute în fața fundației *Reinhold-Schneider-Gesellschaft*.

<sup>36</sup> Dictatorul Adolf Hitler se considera un eliberator al oamenilor: îi elibera de conștiința văzută ca o himeră ce torturează și de libertatea la care nu pot ajunge decât câțiva aleși. Göring ar fi declarat astfel: „Eu nu am nici o conștiință! Conștiința mea se cheamă Adolf Hitler” – citat de J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik...*, 153.

<sup>37</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 154-155.

argumentelor care să determine cumpărarea și utilizarea celor prezentate. În același timp, informația trebuie să aibă drept efect sentimentul omului de a fi legat cumva de produsul laudat, să se simtă invitat să-l procure, iar prin aceasta, lucru pe care îl așteaptă oricine, informația publicitară va evidenția avantajele de rigoare mai clar, în timp ce dezavantajele vor fi trecute, mai degrabă, sub tăcere. Dar în cazul în care reclama depășește această măsură și, în realitate, prezintă o informație falsificată, care, în ciuda unui succes de scurtă durată, va avea un efect contraproductiv, pentru că nimeni nu se lasă înșelat de două ori, simpla reclamă nu mai reprezintă o problemă pentru interesele oamenilor. În cele din urmă, ea are efect numai atunci când se mișcă în spațiul cinstei și, de aceea, este fidelă față de realitate de cele mai multe ori în interesul cel mai personal<sup>38</sup>.

Din contră, pe terenul publicității și al propagandei stau cu totul altfel problemele ce sunt construite pe analizele precise din domeniul economic și psihologic privind piața și consumatorii. Se înțelege de la sine că există și publicitate și propagandă care au un grad de credibilitate, care prezintă realmente calități disponibile într-un mod corect față de public și, prin aceasta, vin în întâmpinarea unor necesități reale. Numai că publicitatea apelează cam des la necesitățile de bază ale omului și sugerează că obiectul laudat, cu toate că nu are nimic de a face cu aceasta, ar putea satisface o necesitate fundamentală apărută. Astfel se exploatează o anumită formă de ambiție cu un slogan de tipul „bărbații fumează pipă”, ca și cum fumatul ar putea face pe cineva mai bărbătos, sau sunt laudate stilouri și gențițe pentru manageri, ca și cum cel care le poartă și-ar putea îmbunătăți poziția socială. Dar se mai reușește câte ceva abordând domeniul delicat al sănătății, nu mai puțin cel al dorinței de ocrotire și siguranță.

Atunci când o firmă de asigurare se prezintă pe sine ca fiind mâna care ajută, ca sprijin și mângâietor stabil, precum și ca solidaritate activă, apelează, în cele din urmă, într-o formă secularizată, la nevoia religioasă a omului de sens și de speranță, nefiind în stare să ofere ceva pentru această dimensiune<sup>39</sup>.

Este interesant de subliniat faptul că, deși mijloacele publicitare utilizate în multe clipuri erotice, de genul *sex-appeal* sau *snoob-appeal*, sunt destul de evidente, ele par să nu fi pierdut din succes. Printr-o sugestie iscusită, sunt abordate și activate necesitățile omului, fără ca la urmă să se poată oferi ceva mai mult decât un fel de satisfacere aparentă, fapt care nu înseamnă altceva decât ipocrizie. Cel care prețuiește cu adevărat cinstea va aborda tocmai terenul publicității și al propagandei cu discernământ și spirit critic, pentru ca, dintr-o publicitate orientată, pur și simplu, spre

<sup>38</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 59.

<sup>39</sup> FR. FÜRGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 155-156.

creșterea consumului, să nu se ridice în domeniul vieții publice un climat de falsitate. Nu trebuie desconsiderat următorul fapt: așa cum o putere totalitară este în stare să distrugă un climat de sinceritate, folosindu-se de propagandă și de teroarea opiniei, același lucru se poate întâmpla printr-o publicitate care nu mai ține cont de adevăr și de exigențele sale.

## 2.2. *Secretul profesional și fidelitatea față de adevăr*

În cadrul secretului profesional este vorba despre o dilemă etică autentică: pe de o parte, în anumite condiții, este interesul celui care întreabă, pe de altă parte, este sfera intimă a celui în cauză, protejată de secretul profesional. Este situația diferitelor domenii de responsabilitate profesională: a avocatului, a medicului sau a păstorului de suflete. Întrucât deținătorul secretului a primit cunoștințele sale în mod expres numai cu condiția că acesta îl privește doar pe el, interesul justificat al unei terțe persoane nu poate suspenda obligația față de secret. Tocmai din acest motiv, dreptul public al celor mai multe state protejează secretul profesional din cadrul diferitelor servicii, care presupun un grad ridicat de încredere, și chiar pun sub pedeapsă divulgarea lui<sup>40</sup>.

La nivel pur teoretic, această situație de început este cât se poate de clară: secretul trebuie ocrotit. Cu toate acestea, în practică, mai ales când nu este vorba despre o curiozitate lipsită de tact a celui care întreabă, problema devine dificilă. Un soț este neliniștit în privința stării de sănătate a partenerului său. Părinții se interesează de comportamentul copiilor lor. Vor să știe mai mult, nu din curiozitate și nu numai pentru liniștire, ci, mai degrabă, pentru a-i putea ajuta mai bine. În timp ce unii care întreabă în mod incorect mai pot fi încă respinși pe drept, și astfel de indivizi trebuie respinși, o astfel de admonestare nu merge în situațiile de mai sus. Cel mai ușor ar fi, fără îndoială, răspunsul unui simplu „nu știu” cu sensul restrictiv „nu pot ști pentru tine”.

Aceasta, pentru că, acolo unde este vorba înainte de toate, despre persoane oficiale, un astfel de răspuns ar putea împiedica de la bun început un comentariu ulterior și, eventual, unul trădător, și în felul acesta este valabilă, de cele mai multe ori, acceptarea că „nu știu” spus de un deținător al secretului este înțeles în acest sens restrictiv. În felul acesta, nici sinceritatea nu este lezată, chiar dacă trebuie acceptat faptul că obișnuita expresie engleză pentru astfel de situații, *no comment*, ca un refuz politic, dar clar, al declarației, este mai precisă și, prin aceasta, și mai cinstită<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 51 ș.u.

<sup>41</sup> Fr. FÜRGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 157.

Lucrurile devin însă mai complicate în fața întrebării privind situația unui om foarte bolnav: cât de departe se poate merge cu adevărul deplin privind starea reală a sănătății sale? Întrucât se știe din experiența îndelungată că o speranță de însănătoșire, mai puțin justificată din punct de vedere medical, mai poate ameliora starea unui bolnav și că uneori duce, cel puțin, la succese parțiale în ciuda oricăror așteptări, se întârzie pe bună dreptate cu informarea bolnavului privind diagnosticul corect al stării sale. Dar și invers, tocmai ținând cont de lucrul acesta, bolnavul, ce a devenit între timp destul de dependent de alții din cauza suferinței, este tratat în personalitatea sa din ce în ce mai mult ca o ființă imatură. Modul de a-l trata seamănă cu situația unui copil care n-a ajuns încă la vârsta priceperii, se pune la îndoială capacitatea sa de a primi adevărul, iar prin aceasta, se pune, într-un fel, la îndoială și personalitatea sa<sup>42</sup>. Unde se află aici dreapta cale de mijloc, căutată, pe de o parte, între informarea inexactă, inoportună și brutală și, pe de altă parte, în tăcerea incorectă – ei bine, lucrul acesta nu este întotdeauna ușor de realizat pe deplin.

Aceasta, pentru că tăcerea continuă în privința adevăratei stări, despre care până la urmă tot se știe cu claritate aproximativă, îngreunează într-un caz raportul de încredere dintre cel bolnav, rude și persoanele care-l îngrijesc și mai poate îngreuna inutil agonia unui om, în timp ce informarea strict precisă privind diagnosticul ar putea într-un alt caz să ducă la o prăbușire a persoanei pacientului cu un acut pericol de sinucidere. Însă din cauză că nu se poate ști dinainte exact care dintre cele două alternative se va adevăra, nu pot fi prescrise reguli generale pentru o procedură prudentă<sup>43</sup>.

În schimb, trebuie mai degrabă căutată o rezolvare viabilă, care să pornească de la cunoștințele de bază. Asta înseamnă că trebuie avut în vedere mereu faptul că „adevărul este ceva mai mult decât simpla corectitudine”, că, mai mult decât atât, adevărul realizează o punte de comunicare între doi oameni, și asta, într-o situație foarte concretă, în care unul dintre ei este afectat în personalitatea lui profundă. Va mai trebui ținut cont și de faptul că, pe de o parte, și cel mai bun diagnostic al unei boli și, mai ales, prognoza privind evoluția ulterioară nu pot atinge niciodată siguranța absolută.

În acest context, se pune mereu întrebarea prealabilă legată de siguranța verdictului privind starea sănătății și posibilitatea de înțelegere a celor afectați. Abia plecând de aici, va fi posibilă aprecierea modului în care trebuie formulată o declarație, pentru ca aceasta să nu mintă, ci, cel puțin în general, fără a se intra în multe detalii, să spună atât adevăr cât poate fi

<sup>42</sup> Cf. H. WEBER, *Spezielle Moralthologie*, 55-57.

<sup>43</sup> FR. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 157-158.

receptat și prelucrat în mod corect de omul bolnav. Orientarea și motivația pentru un astfel de comportament trebuie să fie în mod natural respectul și considerația față de persoana umană aflată în suferință. Doar pornind de la o „pro-existență” umană marcată de dragostea creștină, poate fi găsită apoi forma potrivită a sincerității – „a fidelității față de adevăr” –, în timp ce comoditatea sau, pur și simplu, motivul unei funcționări liniștite a clinicii nu pot fi privite în nici un caz ca niște criterii definitive, ci constituie, mai degrabă, forme de evaziune morală.

Apoi, în aceste condiții, se pune problema ca toți cei implicați, medici și personal îngrijitor, rude, precum și pacientul, să încerce să accepte în mod existențial adevărul fundamental despre ființa umană, atât de cunoscut, de altfel, la nivel teoretic, că omul trebuie să moară, și nu cum se întâmplă astăzi atât de des, când în astfel de situații adevărul este refuzat. În acest orizont, care nu trebuie să fie cunoscut neapărat în mod declarat, ci cel puțin în mod ascuns, va fi posibil ulterior de a-l familiariza pe cel bolnav cu situația sa încet și pas cu pas<sup>44</sup>.

Din acest motiv, obligația față de adevăr amintită aici nu înseamnă, pur și simplu, informarea lipsită de control responsabil privind ceea ce este corect din punct de vedere științific, ci, în parte chiar, o zidire anevoioasă și de durată a unor orizonturi de înțelegere, atât de necesare promovării adevăratului bine al persoanei umane și al întregii comunități umane.

---

<sup>44</sup> Fr. FURGER, *Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen*, 158-159.

## TENTAȚIA NEÎNTRERUPTĂ A MINCIUNII ȘI FOAMEA DE ADEVĂR

Pr. drd. Isidor CHINEZ  
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

### 1. „La început a fost...” adevărul

„Să nu minți!” Acest absolut moral al legii naturale este exprimat în legea divină pozitivă prin „să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău”. Este, de fapt, porunca a opta din Decalog, care, în formularea ei negativă, pune în evidență datoria omului (aici este inclus și creștinul) de a fi în adevăr întotdeauna, de a căuta adevărul, de a realiza raporturi autentice și coerente cu Dumnezeu, cu semenul și cu sine însuși, căci atitudinea sa morală ori este întotdeauna orientată spre bine, spre binele întreg, spre imparțialitatea absolută a unui raport de stabilit cu realitatea în termeni de adevăr, ori nu este deloc. Orice valoare morală își are fundamentul în adevăr, întrucât binele nu există decât ca manifestare și splendoare a adevărului. În afara adevărului, omul rămâne în întuneric, trădat în una dintre exigențele sale fundamentale, și sfârșește prin a căuta eroarea și minciuna, preferând răul. De aceea, problema adevărului și a minciunii a fost considerată de mare importanță în viața omului din toate timpurile. „În mintea noastră” – scria Cicero – „există o dorință intensă insașiabilă după adevăr”<sup>1</sup>. Seneca o spune foarte clar: „Tot ce amăgește nu are temeinicie. Minciuna-i transparentă: dacă vei privi cu atenție, vei vedea bine prin ea”<sup>2</sup>. Iar sfântul Augustin constata: *Quid fortius desiderat anima quam veritatem?*<sup>3</sup>

Omul tinde cu toate forțele sale spre adevărul pe care nu poate să-l ignore, acesta fiind căutat și posedat de intelect pentru hrana sa vitală: de aici, foamea lui continuă după adevăr. Odată atins, recunoscut, adevărul nu-l lasă indiferent – adică liber de a adera sau nu –, dar îl provoacă să ia o atitudine, exercitând, în același timp, o forță de atracție. Omul se măsoară cu adevărul și cu el este măsurat. De la adevăr primește sens și valoare toată ființa și existența. Adevărul plăsmuiește viața: o fundamentează, o dirijează, o finalizează. Adevărul este binele-valoare constitutiv și decisiv al ființei umane. Ființa pentru adevăr și în adevăr: acesta este omul.

---

<sup>1</sup> CICERO, *Tusculanae disputationes*, 1, 1.

<sup>2</sup> SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 79, 16.

<sup>3</sup> AUGUSTIN DE HIPONA, *Tractatus in Iohannem*, XXVI, 5: PL 35, 1609.



Recunoașterea adevărului și a fidelității față de adevăr formează într-însul o unitate care nu poate fi ruptă din punct de vedere etic, dacă omul vrea să fie ceea ce este. Atunci când omul cunoaște adevărul, dar nu rămâne fidel în viață acestui adevăr, el trăiește în minciună. Aceasta intervine tocmai în unitatea dintre adevăr și urmarea lui fidelă, sfărâmând-o. Astfel, minciuna este negare a adevărului cunoscut – o negare nu numai la nivelul intelectului, ci al întregii existențe –, este infidelitate, trădare și nerecunoaștere a sa.

## 2. Prima tentație a minciunii: negarea adevărului ontologic

Constituit în adevăr, chiar de la începutul existenței sale, omul este tentat de minciună și acceptă tentația negării adevărului său ontologic, a adevărului său originar și fundamental, care determină ființa sa, întrucât există. Ceea ce există, se manifestă și este perceptibil. În existența sa, omul își manifestă ființa, este manifestare a esenței sale.

Fidel adevărului în „cuvântul conform adevărului”, omul și-l spune mai întâi lui însuși și după aceea și altora. Mai întâi lui însuși, pentru că prima relație, relația interioară, este cu sine însuși. De aceea, prima minciună este simularea adevărului sie însuși, după un proces de „acomodare” a adevărului mai mult sau mai puțin reflex. Astfel, orice minciună este întotdeauna o autoînșelare, care creează o ruptură în sine însuși. Omul nu mai este conform adevărului, ci este alienat de imaginea pe care tinde să o acrediteze despre sine și despre realitate, trădând adevărul ființei sale.

Acest adevăr al ființei nu este unul fragmentar, expus unor determinări mutabile, ci este în raport cu o gândire care l-a conceput și a cărei idee o reflectă, în modul în care orice lucru reflectă ideea originară a creatorului său, proiectul autorului. În ultimă instanță, această gândire este Dumnezeu, gândirea subsistentă și „adevărul perfect”, fundamentul și izvorul oricărui adevăr particular, pe care îl revelează orice adevăr. Astfel, ființa umană este *in se*, adevărată întrucât în esența sa intimă coincide cu ideea pe care Dumnezeu o are despre ea<sup>4</sup>.

### a) Care este adevărul ființei umane?

Însuși autorul proiectului originar ni-l descoperă. Sfânta Scriptură ne învață cu insistență că „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său: după

---

<sup>4</sup> Cf. M. COZZOLI, „Verità e veracità”, în F. COMPAGNONI – G. PIANA, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 1438. Nerecunoașterea acestui raport imanent și constitutiv al adevărului ontologic cu adevărul absolut înseamnă a deschide porțile „relativismului”, unde adevărul pierde valoarea obiectivă, reducându-se la opinie.

chipul lui Dumnezeu l-a creat” (*Gen 1,27*). Această teologie a imaginii este fundamentul a ceea ce numim analogie teologică, adică un proces cognoscitiv care merge de sus în jos, de la Dumnezeu spre om, de la Imagine la ceea ce a fost creat după imagine. Astfel, punctul de referință al omului – dacă vrea să fie după proiectul lui Dumnezeu – este Imaginea (Icoana, Chipul).

Textul sacru ne spune mai întâi că Dumnezeu este Creatorul, apoi că omul este creatură: viața și existența sa sunt în relație cu cel care l-a creat; omul datorează existența sa Altuia, iar dănuirea sa în existență este relaționată la Dumnezeu. Nu este el Imaginea, ci este „conform imaginii”. Deci între el și imagine există o mare afinitate, dar, în același timp, și o diferență de nivel. Aceasta înseamnă că nu este infinit, ci creatură finită: adevărul său se află în Imaginea după care a fost creat; libertatea sa există, dar nu este libertatea absolută a Imaginii, ci libertatea creaturii, o libertate limitată și finită. Astfel, omul nu este liber să fie un om diferit de cel care este. Adevărul său ontologic este: a fi creatură finită, limitată. Iar adevărul este întotdeauna un bine. În acest sens, și limita este un bine, căci numai prin limitare creatura dobândește autonomia sa relativă.

Cunoscând și evaluând finitul ca finit, omul arată că nu este constrâns, pur și simplu, în finit, ci este deschis unui orizont infinit. „În acest punct, omul se ridică deasupra animalului, al cărui cap nu iese din oglinda apei timpului. Omul înoată împotriva curentului cu capul liber – prin urmare – și cu orizontul nelimitat al ființei, al adevărului său, precum și al bună-tății dinaintea sa”<sup>5</sup>. Această deschidere spre total și universal face din om un subiect liber. El nu este determinat de altul ca un obiect, ci este încredințat în libertatea sa sie însuși. Este autonom, spunem noi, modernii. Este *autokrates*, ar spune Grigore de Nyssa. Libertatea sa nu înseamnă, așadar, în primul rând, a putea face această sau acea acțiune, ci facultatea de a fi încredințat sie însuși și de a putea decide în mod responsabil de sine; libertatea sa înseamnă autogovernare în sensul de autonomie. Și această facultate îi este dată omului chiar de la început. Libertatea nu este ceva care vine la lumină într-un anumit moment al vieții ca rezultat al evoluției și al unor evenimente, ci chiar de la început, calificând ontologic orice viață umană. Fiecare om este deschis spre tot și spre absolut deja în virtutea propriei ființe umane, și aceasta, în ciuda finitudinii sale, a tuturor determinărilor, și, de aceea, omul încă de la început nu este un obiect obuz, ci un subiect liber, chemat ca atare să-și actualizeze propria viață „autogovernându-se” în mod responsabil<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodramatica*. IV. *L’Azione*, Jaca Book, Milano 1982, 78.

<sup>6</sup> Cf. B. HIDBER, *Il peccato, un tradimento della libertà. Prolegomeni di una teologia del peccato* (pro manuscripto), Accademia Alfonsiana, Roma 1993, 138.

A spune că libertatea umană face omul subiect, care se aparține în mod autonom, nu înseamnă totuși a spune că această libertate ar subzista și s-ar actualiza în mod monadic în sine însăși, refuzând să se supună oricărei legături. Absența de legături ar putea fi cel mult definită ca libertate goală, care s-ar termina în mod necesar prin a se anula, întrucât nu ar putea să se orienteze spre nimic și să se decidă spre nimic.

În schimb, intră tocmai în esența libertății ca ea să se orienteze în deschiderea sa spre un conținut și să-l caute, un conținut care să-i corespundă și cu care să se poată completa. Acest conținut trebuie să fie ceva amplu și complet. Ținta orientării sale nu poate să se găsească într-un obiect material, ci doar în cineva care să fie, la rândul său, subiect. Astfel, libertatea este orientată spre o altă libertate. Ea dobândește un conținut, întrucât afirmă altă libertate, vrea să intre în relație cu ea și se leagă astfel de ea. Aceasta presupune un moment dublu în dinamismul libertății. Libertatea înseamnă autodeterminare în opoziție cu heterodeterminarea și autodeterminare în opoziție cu nedeterminarea (arbitrul). Libertatea concepută fără scopul determinării ar fi o abstracție inadmisibilă<sup>7</sup>. Doar voința determinării face autodeterminarea și libertatea concretă. Libertatea este așadar cu totul altceva decât un zbor în aer fără a cunoaște nici o legătură. De aceea, „Domnul Dumnezeu i-a dat apoi lui Adam poruncă și a zis: «Din toți pomii din Rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!»” (*Gen* 2,16-17). Porunca nu-i este impusă omului pentru a-l mortifica și aliena. „Legea lui Dumnezeu nu restrânge libertatea umană și cu atât mai puțin o elimină; dimpotrivă, o protejează și o promovează”<sup>8</sup>. Ea îi spune omului mai curând că este pus cu libertatea sa nu într-un spațiu de indiferență unde totul ar fi arbitrar, ci este pus de la început în acea tensiune în care el este orientat dincolo de sine spre ceea ce numai Dumnezeu îi poate da. Este pus să se decidă, să ia poziție.

*b) Care este conținutul acestei „alte libertăți”?*

Libertatea interumană este, desigur, un conținut corespunzător pentru libertate. Cu toate acestea, nu poate să fie niciodată conținutul pe deplin satisfăcător, căci și libertatea aproapelui este, la rândul ei, o libertate limitată și finită. Acum însă, esența libertății tinde, în deschiderea sa spre tot și spre necondiționat, să depășească orice limitare. Din cauza deschiderii sale necondiționate, libertatea finită este, deci, corelată la o libertate care

<sup>7</sup> Cf. B. HIBBER, *Il peccato, un tradimento della libertà*, 139.

<sup>8</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică despre câteva probleme fundamentale ale învățăturii morale a Bisericii *Veritatis splendor* (6 august 1993), 35.

este, la rândul său, nelimitată și necondiționată în esența sa. Numai în această libertate nelimitată poate să-și afle o adevărată împlinire libertatea noastră limitată. În acest sens, libertatea umană nu poate fi concepută rațional decât ca libertate corelată la Dumnezeu. De fapt, numai Dumnezeu este acea ființă pe care o numim infinită, nelimitată în libertatea sa, și care este totuși atât de personal, încât putem intra cu adevărat în comunicare cu el. Aici trebuie notat că libertatea infinită a lui Dumnezeu nu este un rival, nu este o amenințare, nu este o frână pentru libertatea umană, ci este aceea care o face în ultimă analiză posibilă și o perfecționează<sup>9</sup>. „Libertatea lui Dumnezeu nu se revelează ca o limită a libertății umane, ci ca fundamentul său ultim”<sup>10</sup>.

Și mai este ceva important de specificat: însuși Dumnezeu pune în relație propria libertate infinită cu libertatea finită a omului. Cu alte cuvinte: nici Dumnezeu nu lasă – ca să spunem așa – să zboare veșnic propria sa libertate în nedeterminat, dar vrea să o pună în mod spontan în relație cu oamenii și o leagă de ei. El, cel nedeterminat, se determină să nu fie Dumnezeu fără om. Chiar și de aici se poate vedea adevărul creației omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.

### c) Omul – o ființă paradoxală

Reflecția asupra esenței libertății umane ne descoperă omul ca o figură cu totul paradoxală. El este libertate finită. Însă deja conceptul de libertate finită pare în el însuși contradictoriu: cum poate cineva care se ridică împotriva propriilor limite esențiale să nu fie prizonier, ci liber? Întrucât este înzestrat cu libertate, omul este autoposedare (*causa sui* – ar spune sfântul Toma), încredințat sieși și dispunând de sine însuși; întrucât este finit, nu și-a dăruit singur această autoposedare, o datorează altuia, nu dispune, deci, de fundamentul și de esența propriei libertăți; el poate să se completeze în propria libertate numai dincolo de sine însuși.

B. Hidber<sup>11</sup> – pe care îl urmez îndeaproape în expunerea acestui argument – face referință pentru înțelegerea acestui paradox al ființei umane la Søren Kierkegaard, care – pe linie filozofică, în *Die Krankheit zum Tode* (1849) – vede omul ca o sinteză de trup și suflet, timp și etern, finitudine și infinit, necesitate și posibilitate. Omul este tensiune între acești doi poli, iar destinul său stă în a se realiza în această tensiune, sau – cum spune el – „în a se comporta bine în ea față de sine însuși”. În libera autocunoaștere, omul recunoaște acum că această situație, această tensiune între timp și

<sup>9</sup> Cf. B. HIDBER, *Il peccato, un tradimento della libertà*, 140.

<sup>10</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1989<sup>6</sup>, 71.

<sup>11</sup> Cf. B. HIDBER, *Il peccato, un tradimento della libertà*, 142.

eternitate, între posibilitate și necesitate... nu a fost creată și dată de el însuși, ci de un altul, de un „Eu infinit”, de Dumnezeu. Aceasta însă cere ca el să se accepte în mod liber ca o sinteză neîmplinită, ca un paradox, care poate să existe doar în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este puterea care l-a pus în această sinteză plină de tensiune. De aceea, în libertatea sa, omul se comportă în mod just față de sine însuși, „raportându-se la Dumnezeu”. Atitudinea opusă, prin care omul vrea să ignore propria sinteză paradoxală și să se fundamenteze în virtutea propriei libertăți singur, este numită de Kierkegaard disperare. În loc să urmeze adevărul ființei sale, identitatea sa, el îl pierde. „Acel «eu» care vrea să fie cu disperare este un «eu» care nu este,... adică el vrea să rupă propriul «eu» de acea putere care l-a pus”<sup>12</sup>. Această disperare este o „boală mortală”.

Și la nivel teologic, problema rămâne deschisă. B. Hidber apelează aici la aprofundarea pe care o face Henri de Lubac acestei structuri paradoxale a omului<sup>13</sup>. Pentru el, paradox înseamnă că omul, dotat cu spirit, este, pe de o parte, în existența sa cea mai intimă, orientat spre Dumnezeu ca spre scopul unic care îl satisface. Această orientare este înscrisă în om. Ea se exteriorizează într-un *desiderium naturale*, iar omul realizează propria libertate dacă se orientează și tinde spre acest scop unic<sup>14</sup>. Pe de altă parte, omul nu poate să atingă acest scop cu vreo energie naturală a sa. Poate să-și orienteze spre el toată dinamica propriei libertăți, cu toate că rămâne în afara capacității sale în mod absolut. Suntem creaturi și ne-a fost făcută promisiune că îl vom vedea pe Dumnezeu. Dorința de a-l vedea este în noi, se identifică cu noi, și nu este satisfăcută decât printr-o favoare.

În definitiv – observă W. Kasper – omul se simte o problemă deschisă, pentru care el nu are o soluție. Trece peste toate spre un mister de nepătruns, ba chiar se cunoaște pe sine însuși ca mister. Omul experimentează propria transcendență ca imposibilitate constitutivă de integrare a propriei existențe în istorie<sup>15</sup>.

Astfel, sub profil ontologic, omul „șchioapătă”; el este un paradox, pentru că scopul care îl determină lucrează în intimitatea sa ca *obiectum inclinationis* și orientează spre sine toate facultățile sale, în special, libertatea sa, dar ca *obiectum attingentiae*, este împiedicat cu rigurozitate, din care cauză nici cea mai mare angajare a libertății sale nu va putea vreodată singură să urmeze ceea ce caută în sfera sa cea mai intimă. Aceasta înseamnă acum că omul este orientat de esența și de tendința cea mai intimă a propriei

<sup>12</sup> S. KIERKEGAARD, *Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1953, 25.

<sup>13</sup> Cf. B. HIDBER, *Il peccato, un tradimento della libertà*, 143.

<sup>14</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, 251 ș.u.

<sup>15</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 70.

libertăți spre o altă libertate, pe care însă nu poate niciodată să o atingă singur și pe care trebuie să o accepte în dar în măsură totală<sup>16</sup>.

*d) Negarea adevărului ontologic al ființei umane*

Această situație paradoxală, în care libertatea umană este plasată, pune acum omul în fața unei decizii fundamentale. Posibilitatea de a se decide intră, de fapt, în mod constitutiv în libertate. Fiind omul în libertate încredințat sie însuși, nimic nu este decis în ceea ce îl privește, ci numai el poate lua poziție. Aici este el invitat la decizie. Nu poate să se sustragă de la aceasta, pentru că, cu libertatea sa, este pus *de facto* nu într-un spațiu indiferent și neutru. Alegerea, în fața căreia se vede pusă libertatea finită, corespunde așadar în mod exact situației paradoxale în care ea însăși se află încă din punctul de plecare, situație paradoxală, care cere din partea sa imperios decizia. Sfânta Scriptură este foarte concretă: Adam este pus să se decidă: să mănânce sau să nu mănânce din pomul oprit (cf. *Gen 2,16-17*). Omul este pus în fața acestei alternative:

– ori alege ca libertatea sa finită, cu deschiderea sa spre total, să se orienteze spre libertatea infinită a lui Dumnezeu, recunoscând și afirmând că ea nu poate niciodată să fie exactă, precisă, ci trebuie să se deschidă singură. În acest caz, omul actualizează libertatea sa într-o atitudine fundamentală formată din disponibilitatea de a se lăsa gratificat, trăind în adevărul său ontologic;

– ori alege ca libertatea sa finită, cu bogăția deschiderii sale spre tot, să devină un mijloc de afirmare a sa în mod absolut sau ca ceva care este la îndemâna sa. Atunci, omul trăiește într-o atitudine de autosuficiență prometeică și de refuz față de acea libertate infinită care este Dumnezeu, negând adevărul său ontologic.

Textul sacru ne spune că primul om s-a lăsat înșelat de minciuna șarpelui care l-a purtat pe calea neîncrederii în Dumnezeu – căci „Dumnezeu știe că, în ziua în care veți mânca din el, vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu” (*Gen 3,15*) –, făcându-l să creadă că, prin decizia sa, el poate fi „ca Dumnezeu”. Și omul a acționat în acest sens. A ales „să fie”, dar nu în adevărul în care a fost creat și pus să existe, ci în minciuna cu care a voit să depășească nivelul stării sale, condiției sale creaturale. „Vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu” (*Gen 3,5*) – era tentația minciunii: negarea adevărului ontologic. Acum, „li s-au deschis ochii și au văzut că erau goi” (*Gen 3,7*). Cu prezumția sa păcătoasă de a voi să fie ca Dumnezeu, omul a negat adevărul ființei sale, făcând-o să iasă din raportul care o constituie. Acum el este redus în mod dureros la propriile limite. Cu atitudinea sa,

<sup>16</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 261-273.

omul voia să elimine diferența de nivel dintre Creator și creatură. Sentința de condamnare înfrige acum asemenea unui piron această denivelare în realitatea sa. Cu decizia sa de refuz, omul a ieșit din relația de iubire și de protecție cu Dumnezeu, experimentând acum finitul creatural cu toate limitele sale.

### 3. Neîntrerupta tentație a minciunii

Drama omului nu se sfârșește aici. Tentația minciunii continuă în istorie: este neîntreruptă, de la început și până astăzi.

Ascultarea de adevăr nu este întotdeauna ușoară – ne explică Ioan Paul al II-lea. Ca urmare a misteriosului păcat original, săvârșit la instigația Satanei, „mincinos și tatăl minciunii”, omul este ispitit în permanență să-și întoarcă privirea de la Dumnezeu cel viu și adevărat pentru a și-o îndrepta spre idoli, schimbând „adevărul lui Dumnezeu în minciună”; atunci, însăși capacitatea de a cunoaște adevărul este întunecată, iar voința de a i se supune - slăbită. Și astfel, prin căderea în relativism și în scepticism, omul caută o libertate iluzorie în afara libertății însăși<sup>17</sup>.

#### a) Negarea adevărului istorico-salvific

Termenul ebraic *'emeth*, folosit de Vechiul Testament – spun lingviștii – pentru „adevăr”, își are rădăcina în verbul *aman* și înseamnă a fi consistent, stabil, fundamentat. De aceea, *'emeth* este calitatea a ceea ce este solid, constant, sigur: ceva pe care se poate sprijini, în care se poate avea încredere. Adevărul este încredere și fidelitate, spre deosebire de minciună – *sequer* –, care este inconsistență și nimic. Mai mult decât un concept ontologic, *'emeth* este un concept de relaționare: este „încrederea” pe care cineva sau ceva o trezește și o fundamentează.

În acest sens, Iahve este primul *'emeth* fundamental și definitiv: Dumnezeu – cuvântul său, legea sa – este adevărul. Din încrederea pe care o trezește adevărul lui Dumnezeu, provine alianța (*berît*), care este relația adevărată ce-l descoperă omului pe Dumnezeu ca stabilitate de nezdruncinat și veșnică și în care omul, încrezându-se, devine sigur, stabil în adevărul divin creator și salvific.

Acest caracter relațional al adevărului este pus în contingența evenimentelor umane, are deci o conotație „istorică”, ce articulează responsabilitatea omului, pus în fața alternativei de a-l primi sau de a-l refuza. Fiind un adevăr sub instanța istoriei, este, în același timp, sub instanța

<sup>17</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor*, 1.



„viitorului”, pe care îl deschide ca orizont și scop: un adevăr ce deschide spre viitorul împlinirii sale<sup>18</sup>.

Ce face poporul Vechiului Testament, pus în fața acestui adevăr? Îl acceptă. Însă cărțile profetice ne vorbesc îndelung despre neîntrerupta tentație la acest popor de a nega adevărul istorico-salvific, de a refuza stabilitatea pe care i-o dă Dumnezeu adevărat și de a se îndrepta – nu o dată – spre zeii falși, care nu sunt decât minciună. Tema cea mai importantă a vestirii profetice este aceea a fidelității lui Dumnezeu și fidelității poporului: este rechemare la adevăr, la iubirea fidelă și milostivă a lui Dumnezeu care salvează.

*Aletheia*, adevărul din Noul Testament, în semnificația sa nouă, este adevărul-fidelitate a lui Dumnezeu care s-a făcut prezent în punctul cel mai înalt și definitiv în Isus „plin de har și de adevăr” (*In* 1,14): martorul adevărului (*In* 18,37; *Ap* 3,14), în care este adevărul (*Ef* 4,21), fiind el însuși adevărul (*In* 14,6). În Isus Cristos se află posibilitatea nouă, supremă, ultimă, oferită de Dumnezeu omului de a deveni adevărat, adică de a da sens (stabilitate și consistență) vieții sale. Cristos este adevărul ce se autodăruiește: nu adevărul-idee, nici adevărul-obiect, ci adevărul eveniment salvific: adevărul care eliberează (*In* 8,32) și sfințește (*In* 17,17). Evangheliile ni-l prezintă preocupat de realitatea profundă a acestui adevăr pe care îl revelează lumii, pentru ca cel ce îl acceptă prin credință să fie salvat. Și mulți oameni l-au urmat, căci au văzut în Cristos fundamentul solid pe care se edifică viața umană și se împlinește. El oferă stabilitate aici, acum și în viitor.

Tentația minciunii pătrunde și aici, căci vedem cum negarea adevărului istorico-salvific oferit omului în Cristos se resimte imediat, chiar în Biserica primară. Ne-o spun clar sfântul Ioan și sfântul Paul în scrierile lor. Este tentația de a-și găsi stabilitatea, justificarea în faptele legii, și nu în Domnul. Cristos este superfluu.

Nu pot să mă opresc pentru a vedea nenumăratele tentații de refuz a lui Dumnezeu și a lui Cristos, Salvatorul omenirii prezente de-a lungul istoriei, dar am să fac referință la omul modern, care nu vrea să știe că viața și realizarea sa, mântuirea sa, se datorează Altuia: el caută un surogat și îl află în ceva creat (*aversio a Deo* cere numaidecât surogatul: *conversio ad creaturam*, și este posibil a-l găsi, întrucât – ne spune sfântul Augustin – în orice creatură există un reflex al Creatorului divin).

---

<sup>18</sup> Spre deosebire de concepția greacă, pentru cea ebraică, adevărul nu este ceva care ar sta într-un fel sub ori în spatele lucrurilor și la care se ajunge când se pătrunde în profunzimile sale, în intimul său; adevărul este ceea ce iese în evidență în viitor. Omul biblic are o concepție dinamică despre adevăr.

O conspirație teribilă împotriva adevărului tulbură astăzi omenirea în toate straturile vieții sociale. Refuzând orice ingerință a adevărului absolut, se trece de la un sistem de heteronomie la un sistem de autonomie, care funcționează în afara oricărei referințe la Dumnezeu. După cum scrie R. Guardini,

omul modern este convins că acum se află, în sfârșit, în fața realității. Acum i se vor deschide izvoarele existenței. Energiile naturii, făcute să se deschidă, se vor îmbina cu acelea ale propriei sale ființe, iar marea viață se va realiza. Diferitele sfere ale cunoașterii, acțiunii și creației se vor înălța după propriile lor legi; o sferă se va atașa altei sfere; va crește un întreg de o copleșitoare bogăție și unitate... și omul se va împlini în ea<sup>19</sup>.

Acum omul nu se mai înțelege plecând de la contextul global al unei realități care îl înconjoară, care i se impune ca măsură și ordine. Acum persoana sa a devenit punctul de referință al realului. El este *homo faber*, care nu se mai recunoaște ca pelerin între pământ și cer, ci stăpân al acestei lumi, care nu-i rămâne doar obiect al cunoașterii sale, ci este făcută obiect al voinței sale, care este voință de putere asupra lucrurilor și care ajunge să fie dorință fără limite<sup>20</sup>. Dacă omul s-a făcut pe sine stăpânul realității, aceasta a devenit obiect pur care se poate aprofunda cu ajutorul științei și stăpâni cu ajutorul tehnicii. Omul crede că este de acum în stare să cunoască mereu mai mult în profunzime cauzele reale ale lucrurilor și de a dispune de ele cu o mai mare amploare și autonomie. El este Demiurgul. Nu se mai simte necesitatea unui Dumnezeu creator și salvator. Este vorba aici – folosind expresia lui J. Ratzinger – despre o „cădere efectivă a gândirii despre Dumnezeu”<sup>21</sup>.

#### *b) Negarea adevărului etic*

Adevărul etic – studiat de teologia morală – este adevărul raportat la viața și la conduita omului în diferitele circumstanțe. Prin ascultarea credinței, creștinul primește „cuvântul adevărului” (*Ef* 1,13; *Col* 1,15; *2Cor* 6,7) pentru „a ajunge la cunoașterea adevărului” (*2Tim* 3,8). Această ascultare este sub acțiunea „Duhului adevărului” care „conduce la adevărul întreg” (*In* 16,13): adevăr care luminează și sfințește, pentru că în el cuvântul și actul se identifică. Astfel, creștinul este din adevăr (*In* 18,37; *1In* 3,19) și acesta locuiește în el (*2In* 3-4). Ascultând, creștinul „se lasă făcut” de adevăr. Adevărul constitutiv al vieții celei noi – Cristos – este dinamismul

<sup>19</sup> R. GUARDINI, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București 2004, 86.

<sup>20</sup> Cf. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991, 263.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, Sapientia, Iași 2004, 12.

întregii acțiuni a creștinului: el este principiul interior al vieții morale. De aceea, coerent cu ființa sa, creștinul trebuie „să umble în adevăr” (2In 4; 3In 3 ș.u.), „să facă adevărul” (In 3,21; 1In 1,6; Ef 4,15), „să iubească în adevăr” (2In 1; 3In 1). Sunt expresii ale imperativului moral al adevărului. Viața morală a creștinului este „fidelitate față de adevăr”, urmare a lui Cristos – „calea, adevărul și viața”.

Și aici există mereu tentația minciunii de a nega adevărul etic. Mă opresc la timpul nostru. Romano Guardini face această radiografie a societății și omului modern:

Adevărul Revelației creștine este tot mai adânc pus în discuție; valabilitatea ei în ceea ce privește făurirea și ducerea vieții este tot mai hotărât contestată. Pe deasupra, atitudinea culturală intră într-un conflict tot mai ascuțit cu Biserica. Noua pretenție, că diversele domenii ale vieții și creației: politica, economia, ordinea socială, știința, arta, filozofia, educația etc., ar trebui să se dezvolte doar pe baza criteriilor lor imanente, apare tot mai mult ca o pretenție de la sine înțeleasă. Astfel, se cristalizează o formă de viață necreștină, adesea anticreștină. Ea se impune atât de consecvent, încât pare, pur și simplu, ca reprezentând normalul, iar cerința cum că viața trebuie determinată de Revelație capătă caracterul de abuz bisericesc. Până și credinciosul acceptă în mare măsură această situație, gândindu-se că lucrurile religioase sunt o chestiune aparte, iar cele lumești la fel: fiecare domeniu ar trebui să se alcătuiască pornind de la propria esență și ar trebui să se lase în seama insului cât de mult dorește să trăiască în cele două<sup>22</sup>.

Consecința? Ia naștere o existență autonomă a lumii, desprinsă de adevărul absolut. „Societatea care se creează puțin câte puțin sub ochii noștri” – constata G. Bernanos – „va realiza, pe cât mai perfect posibil, cu un fel de rigoare matematică, idealul unei societăți fără Dumnezeu”<sup>23</sup>.

De fapt, modul în care popoarele Europei moderne se raportează la Cristos este conceput în mod diferit, fiind legat de considerente politice, sociale și naționaliste, ajungându-se chiar până la a nu mai fi recunoscute „rădăcinile creștine ale Europei”. În acest context, etica filozofică duce la drumul următor: nemaiaivând o viziune unică asupra problemelor supreme ale existenței, este clar că aceste probleme nu mai pot pune bazele unei morale comune care să reglementeze în mod pacific conviețuirea socială, devenind ele însele cauze de diviziune, de ură și de neînțelegeri reciproce. De aceea, întrebările ultime (cele referitoare la realizarea și împlinirea ființei umane) sunt înlăturate din discuțiile publice, rămânând închise în conștiința religioasă privată. Prin urmare, se caută un alt mod de a fundamenta

<sup>22</sup> R. GUARDINI, *Sfârșitul modernității*, 108.

<sup>23</sup> G. BERNANOS, „La grande peur des bien-pensants”, în IDEM, *Essais et écrits de combat*, I, Gallimard, Paris 1971, 350.

universalistic regulile necesare pentru garantarea conviețuirii sociale. Etica modernă nu se mai ocupă de întrebările ultime, scopurile ei sunt noi: siguranța, libertatea și dreptatea. Acestea ar fi singurele scopuri care pot fi urmărite în comun în mod realist, pentru că nimeni nu poate să renunțe la ele și pentru că numai ele ar putea fi fundamentate de o rațiune concepută ca organ neutral<sup>24</sup>. Așadar, se propune o etică fără absolute morale, fără Dumnezeu, fără Cristos. Aceasta înseamnă, de fapt, negarea adevărului etic al omului și al creștinului.

### Concluzie

Există o poveste despre cineva care trebuia să poarte o mască pentru a arăta mai bine decât era în realitate. A trebuit să poarte masca ani de zile. Când și-a scos masca, a descoperit că fața lui se modelase după mască. Acum era cu adevărat mai frumos. Ceea ce începuse cu o deghizare a devenit acum o realitate.

Minciuna cunoaște astăzi o dimensiune colectivă și publică, ce se amplifică datorită comunicațiilor sociale. Există riscul ca mulți să accepte să poarte această mască. Există riscul ca mulți să se modeleze după această mască, negându-și adevărul ontologic, salvific și etic. Și din această cauză ne cuprinde teama.

Ce este de făcut? „Nu există aici alt remediu” – ne spune Pius al XII-lea – „pentru a depăși neliniștea pe care o semnaleză în scrierile lor contemporanii, decât întoarcerea la adevăratul realism, realismul creștin, care îmbrățișează cu aceeași certitudine demnitatea omului, dar și limitele sale, capacitatea sa de a se depăși, dar și realitatea păcatului”<sup>25</sup>.

Ce înseamnă aceasta? La începutul Evangheliei sale, sfântul Ioan scrie: „lumina strălucește în întuneric, dar întunericul n-a cuprins-o” (*In* 1,5). Cristos, cu viața și cuvântul său, luminează sensul existenței noastre, ne dă plinătate de adevăr, de bine. „Lumina strălucește în întuneric”. Imaginea tenebrelor indică o realitate care se opune adevărului ce luminează viața omului, indică o „lume” care se opune lui Dumnezeu și adevărului său. Textul evanghelic indică această opoziție la prezent, spunând „strălucește”. Vrea să spună că există o luptă între întuneric și lumină, o luptă care continuă și astăzi, o luptă în care sunt implicați ucenicii lui Cristos, căci lumina lui continuă să strălucească prin credința ucenicilor. Prin ei continuă să lucreze forța luminii, deși împotriva lor este și rămâne puterea întunericului, a minciunii. Există o lume, există puteri care nu primesc

---

<sup>24</sup> Cf. A. R. LUNO, *Coscienza, verità e libertà nella civiltà tecnologica*, apud <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-01/24-2/Coscienza.rtf.html>.

<sup>25</sup> PIUS AL XII-LEA, *Inesauribile mistero*: AAS (1957) 11-12.

lumina: o refuză și o combat (cf. *In* 15,18-19). Dar nu trebuie să ne facem iluzii. Să fim realiști, adică nici optimiști, nici pesimiști. Lumina strălucește în întuneric, dar întunericul n-a cuprins-o. Numai înarmându-ne cu curaj pentru a proclama în cuvânt și faptă mesajul adevărului, se va realiza ordinea libertății: „adevărul vă va elibera pe voi” (*In* 8,32). Ioan al XXIII-lea a sintetizat astfel exigențele fundamentale ale vieții umane și creștine în fața adevărului: a gândi, a cinsti, a spune și a face adevărul<sup>26</sup>. Astfel, civilizația nu trebuie inventată, nici cetatea cea nouă nu trebuie construită pe nori. Ele există deja: este civilizația adevărului, este cetatea luminată. Este necesar doar a le instaura sau a le restaura fără încetare pe fundamentele lor naturale și divine.

Omul din pragul mileniului al treilea, după ce a pierdut în încercarea sa de a se face „demiurg”, nu are altă opțiune legitimă decât să renunțe la minciună și să se întoarcă la adevăr: la adevărul naturii sale, la adevărul revelat, să-l accepte, să se lase luminat, să „facă adevărul”, iar societatea să se angajeze în promovarea adevărului în toate domeniile și componentele sale: în câmp profesional, social și politic. În aceste domenii, în care mai mult decât în oricare altul se descoperă minciuna – cancerul timpului nostru –, este mai necesară ca oricând prezența unor oameni „tentați neîntrerupt de adevăr”, mai mult, „martori ai adevărului”. Pe acest tărâm se întâlnesc toți: creștini și necreștini, căci „din fidelitate față de conștiință, creștinii se unesc cu ceilalți oameni pentru a căuta adevărul și rezolvarea în adevăr a atâtor probleme morale ce apar în viața indivizilor, precum și în relațiile sociale”<sup>27</sup>. Astfel, pe bolta celui de al treilea mileniu va străluci „splendoarea adevărului”.

---

<sup>26</sup> IOAN AL XXIII-LEA, „Radiomessaggio 22-12-1960”, în *Scritti e Discorsi*, VI, Siena 1961, 144.

<sup>27</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, 16.

# MISIUNEA BISERICII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

Pr. Dr. Alois BIȘOC  
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

## 1. Necesitatea cunoașterii lumii contemporane

Trăind într-o „nouă epocă a istoriei umane”<sup>1</sup>, Biserica nu poate să nu se intereseze de problemele lumii și să răspundă la acestea cu o pastorație adecvată și eficientă. Deja în Conciliul al II-lea din Vatican, într-un mod special în constituția pastorală *Gaudium et spes*, părinții conciliari încearcă să facă o analiză concretă a lumii contemporane, cu scopul de a trasa niște linii pastorale specifice. Această analiză este făcută atât la lumina Revelației creștine, cât și a datelor furnizate în mare parte de științele umane. După *Gaudium et spes*, a devenit un fapt normal ca să se pornească de la această analiză când e vorba de a lua decizii concrete într-un anumit sector al vieții Bisericii. Așa se procedează în documentele oficiale ale Sfântului Scaun, enciclice, sinoade episcopale, documente ale congregațiilor romane și ale Bisericilor particulare. Astfel, Papa Ioan Paul al II-lea, în exortația apostolică *Pastores dabo vobis*, afirmă că

este importantă cunoașterea situației. O simplă reliefare de date nu este suficientă; este necesară o cercetare științifică în măsură să permită stabilirea unui cadru precis și concret al circumstanțelor reale socio-culturale și ecleziale. Și mai importantă este interpretarea situației. Ea este cerută de ambivalența și, uneori, de caracterul contradictoriu specific situației ce se prezintă ca o îmbinare profundă de dificultăți și potențialități, elemente negative și motive de speranță<sup>2</sup>.

Perioada postconciliară a fost caracterizată de multe tulburări pe plan doctrinal și practic, ca urmare a influenței puternice a unor ideologii ca neocapitalismul, marxismul, freudismul etc. În realitate, caracterul științific al acestor ideologii a ajuns să fie foarte mult pus în discuție. Așa după cum afirmă cardinalul Ratzinger:

Doctrina marxistă a mântuirii, bineînțeles, în diferite forme de instrumentare, apărea, în fond, ca singura motivată din punct de vedere etic și, în același timp, singura călăuză spre viitor conformă cu imaginea științifică a lumii (...) Nu

---

<sup>1</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes* (07.12.1965), 54

<sup>2</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Exortația apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), Iași 2000, 10.

mai există încredere în marile promisiuni de natură morală, iar marxismul s-a văzut pe sine tocmai ca una dintre acestea. El propunea dreptatea pentru toți, pacea, desființarea relațiilor nedrepte de conducere etc. De dragul acestor idealuri, s-a crezut că principiile etice trebuie abandonate și că teroarea poate fi folosită ca mijloc de instaurare a binelui<sup>3</sup>.

Fără îndoială, Revelația creștină este de mare ajutor la analizarea naturii umane și a istoriei și face ca să fie descoperite realități la care nu ajung ideologiile caracterizate de imanentism, pozitivism, fenomenalism etc. Este de ajuns să ne gândim că nici o ideologie nu poate să ajute la descoperirea păcatului înțeles în semnificația sa specifică de rebeliune față de Dumnezeu. Și totuși, păcatul personal și păcatul lumii au o importanță determinantă în evoluția istoriei mântuirii. Pentru a diagnostica bine realitatea, trebuie să fie luată în considerare libertatea umană. Unde există omul, există libertate, și unde există libertate, există ambivalență, contradicție, imprevizibil.

În fața schimbărilor pozitive și negative din lumea contemporană, este necesar un model nou de pastorație, un raport nou dintre Biserică și lume sau o acțiune diferită a Bisericii în noul context socio-cultural. Creștinii sunt, ca toți ceilalți oameni, cetățeni ai acestei lumi. Transformările din lume influențează mentalitatea și conștiința creștinilor și, prin urmare, și Biserica este influențată chiar în viața sa internă. Biserica nu poate rămâne indiferentă sau pe poziții conservatoare sau de refuz total al schimbărilor din lume, dar nici nu poate să cadă în extrema cealaltă, adică de a accepta fără discernământ toate componentele transformărilor sau de a avea atitudini oportuniste. Există o singură atitudine care trebuie luată, aceea ce se concretizează în întruparea Fiului lui Dumnezeu. Întruparea indică realitatea totală și profundă a lui Isus Cristos și definește modul în care mântuirea se realizează în istorie. Implicarea lui Dumnezeu în situația omenirii înseamnă că el ia în serios realitatea și istoria sa, că o ia asupra sa în ascultare până la moarte, că o răscumpără, nu de undeva de deasupra sau de undeva din afară, ci dinlăuntru. Din moment ce Biserica realizează în natura sa teandrică modelul Cuvântului întrupat<sup>4</sup>, ea trebuie să realizeze modelul lui Cristos și în misiunea sa. Ea nu este chemată să fie deasupra, dedesubtul sau în afara lumii, ci înlăuntru ei, ca un „aluat” de comuniune și de slujire.

Metodologia pe care Biserica o poate adopta față de lumea contemporană poate avea trei variante: Biserica nu salvează lumea dacă refuză lumea; Biserica nu salvează lumea dacă devine asemenea lumii, chiar și în păcat;

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Introducere în creștinism. prelegeri despre Crezul apostolic*, Iași 2004, 9.

<sup>4</sup> Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* (21.11.1964), 8.



Biserica salvează lumea dacă, precum Cristos, devine în toate asemenea lumii, în afară de păcat. Față de lumea contemporană, Biserica trebuie să țină seama de aceste criterii fundamentale ale istoriei mântuirii, să fie gata să reconsidere orientările și metodele pastorale, să caute modalitățile cele mai bune de a-i propune omului de astăzi evanghelia lui Cristos ca un răspuns unic la problemele sale. Pe aceste criterii se bazează învățătura Papei Ioan Paul al II-lea, care afirmă că, „pentru credincios, interpretarea situației istorice... se face în lumina și forța evangheliei, a evangheliei vii și personale, care este Isus Cristos, și prin darul Duhului Sfânt”<sup>5</sup>.

Un aspect foarte important este cel dat de „semnele timpurilor”. Este vorba despre o cunoaștere și o interpretare care trebuie făcute cu discernământ eclezial înțelept și responsabil, sub influența Duhului Sfânt, în mod liber și disponibil, pentru a descoperi în interiorul faptelor istoria mântuirii, „noul” care vine de la Dumnezeu, evitând astfel riscul de a confunda semnele timpurilor cu faptele pur sociologice. În acest sens, Conciliul este foarte clar:

Poporul lui Dumnezeu, împins de credința că este călăuzit de Duhul Domnului care umple pământul, se străduiește ca, în evenimentele, în exigențele și în aspirațiile la care participă împreună cu ceilalți oameni ai vremurilor noastre, să discearnă care sunt adevăratele semne ale prezenței sau ale planului lui Dumnezeu<sup>6</sup>.

În doctrina conciliară, semnele timpurilor sunt fapte sau evenimente ce au un sens dublu: unul mai perceptibil la nivel istorico-sociologic și altul mai profund și tipic teologic. Misiunea Bisericii nu este numai de a cunoaște evenimentele lumii, ci de a le interpreta, de a discerne semnele timpurilor, care sunt căi concrete deschise de Dumnezeu pentru misiunea sa pastorală.

## 2. Pluralismul socio-cultural

Pluralismul este contextul nou în care se desfășoară pastorația Bisericii. Din punct de vedere social, lumea modernă este divizată în diferite clase sociale, cu diferite roluri și tipuri de muncă: categorii de persoane ce lucrează în sectorul primar, secundar și terțiar, patroni și muncitori, syndicate etc. În politică ne confruntăm cu regimuri monarhice și republicane, cu diverse tipuri de dictaturi și de democrație, cu numeroase partide și organizații. În zilele noastre, avansează tot mai mult concepția de a instaura „statul etic”, în sensul de a revendica autonomie deplină, nu numai față de Biserică, ci și față de Dumnezeu și morala transcendentă. Statul vrea să devină stăpân nu numai asupra dreptului care reglementează comportamentul extern

<sup>5</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Exortăția apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis*, 10.

<sup>6</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 11.

al cetățenilor, ci și asupra eticii sau asupra principiilor ce reglementează viața lor interioară. O astfel de autonomie este revendicată adesea cu spirit polemic față de Biserică și față de Revelația creștină. Polemica atinge sectoare foarte delicate ale vieții, probleme inerente familiei (concubinaj, divorț, avort, sexualitate etc.), probleme inerente persoanei umane înseși (droguri, eutanasiu, clonare), elemente specific religioase (libertatea credincioșilor, învățarea religiei, asistența religioasă, asociațiile de binefacere, concordatele). Este foarte greu să se perceapă diferența dintre caracterul laic al statului și principiile laicismului imanentist, care transferă în seama omului și a societății tot ceea ce îi aparține lui Dumnezeu.

Din punct de vedere cultural, până nu de mult, se considera că singura cultură validă este cea europeană, dar, după căderea regimurilor coloniale și cucerirea autonomiei noilor popoare ale Lumii a Treia, s-a ajuns la convingerea că există și alte tipuri de cultură de mare valoare, chiar dacă nu excelează prin abundența de expresii literare și artistice. În ultimele secole, cultura europeană a căpătat și caracteristicile ideologiei, încercând să se impună în fața altor ideologii și să justifice o anumită situație socială. În acest context, și creștinismul a fost considerat de unii ca o ideologie oarecare. Efortul actual al diferitelor ideologii este de a deveni cultură preponderentă, dacă nu chiar exclusivă. Lupta pentru dominație se dă prin mass-media, orientarea școlii, influența economică.

Pluralismul religios devine și el tot mai evident. Până acum, se pornea de la premisa că unica religie în mod obiectiv adevărată este cea creștină, existentă în Biserica Catolică. Orientarea gândirii moderne se bazează pe subiectivitate și, deci, se afirmă nu numai pluralismul religiilor ca fiind recunoscute cu drepturi egale în fața organismelor sociale și politice, ci și libertatea religioasă a individului, chiar și libertatea de necredință. S-a creat astfel o nouă situație în raportul dintre religii și stat. A căzut principiul *cuius regio, eius et religio*, a căzut principiul că trebuie să existe o religie de stat, cu unele excepții, în unele țări în care persistă această tendință exclusivistă. Chiar și în țările cu o veche tradiție creștină, se constată prezența grupurilor consistente de diferite rase și religii. În acest sens, papa Ioan Paul al II-lea afirmă:

Se dezvoltă astfel tot mai mult o societate multirasială și plurireligioasă. Dacă, pe de o parte, acest fenomen poate fi o ocazie pentru un exercițiu mai frecvent și mai fructuos de dialog, pentru o deschidere a mentalității, a experiențelor acceptării și a justei toleranțe, pe de altă parte, el poate fi cauză de confuzie și de relativism, îndeosebi pentru persoanele și populațiile cu o credință mai puțin matură<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Exortăția apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis*, 7.

Pluralismul reprezintă o valoare atunci când duce la contribuții reciproce în toate sectoarele. Este de condamnat însă când este folosit pentru a impune propria ideologie, pentru a fi de partea opusă sau pentru a câștiga puterea. În fața tendințelor autoritare și opresive, se naște necesitatea unei mai mari unități între oameni, între clasele sociale și între popoare. Însă unitatea de astăzi va trebui să fie diferită de cea din trecut. Unitatea este posibilă nu ca formare a unei mase de oameni și negare a pluralismului, ci ca recunoaștere reciprocă și convergentă a diferitelor componente sociale, culturale, religioase. Criteriile de uniformitate și de contrapunere vor fi înlocuite cu criteriile complementarității, care, respectând diversitatea, le va face să convergă spre scopuri comune, pentru binele tuturor.

În pastorația sa, Biserica trebuie să ia act de situația ce s-a creat cu pluralismul. Ea trebuie să recunoască diversitatea ca un dat, să recunoască faptul că pluralismul este pozitiv, chiar dacă omul poate să-l manipuleze pentru a face să triumfe minciuna și nedreptatea și să instaureze forme de dictatură. Însă formele istorice de degenerare nu trebuie să ne facă să uităm că pluralismul este unul dintre semnele bogăției nesecate și ale atotputerniciei lui Dumnezeu care creează mereu lucruri noi (cf. *Ap* 21,5; *Mt* 13,52). Pluralismul este proba că omul are posibilitatea să organizeze viața în forme diferite, mereu noi.

Metodologia tipică pentru situația istorică a pluralismului este dialogul. De aceea, Papa Paul al VI-lea, după ce a vorbit despre reînnoirea Bisericii, a treia parte a enciclicii *Ecclesiam suam* o dedică metodologiei dialogului, ca atitudine tipică a Bisericii în acest moment, dialog care „astăzi, adică în fiecare zi, trebuie să reînceapă; și de la noi mai întâi, decât de la cei cărora le este adresat”<sup>8</sup>. Izvorul dialogului se află în însăși comportarea pe care Dumnezeu a avut-o cu oamenii în decursul istoriei mântuirii.

O dată cu trecerea de la societatea majoritar creștină la societatea pluralistă, activitatea pastorală a Bisericii a devenit mult mai dificilă. Biserica nu mai poate, ca în trecut, să-i transforme pe cetățeni în creștini cu metode bazate pe autoritatea bisericească indiscutabilă, ci va trebui să adopte un nou stil de apropiere față de oameni, pentru a-i chema la convertire, la îmbrățișarea și trăirea credinței, pentru ca lumea „să fie transformată după planul lui Dumnezeu și să ajungă la desăvârșire”<sup>9</sup>.

### 3. Secularizarea și secularismul

Lumea contemporană este caracterizată de un fenomen istoric-cultural foarte complex, care se numește secularizare. Acest cuvânt, derivând de

<sup>8</sup> PAUL AL VI-LEA, Scrisoarea enciclică *Ecclesiam suam* (06.08.1964): *EnchVat* 2, 265.

<sup>9</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 2.

la latinescul *saeculum*, vrea să însemne că omul este îndreptat mai mult spre pământ decât spre cer, că el se opune sacralizării lumii. Pentru omul din trecut, totul era sacru, în schimb, pentru cel de astăzi, totul este sau trebuie să fie secularizat.

Conciliul al II-lea din Vatican consideră secularizarea un fenomen ambivalent<sup>10</sup>. Ea influențează în mod global creștinismul, și nu numai unele aspecte doctrinale și practice. Poate fi considerată ca un fel de eliberare a structurilor și a persoanelor de orice formă de sacralitate și, în consecință, ca un fel de creștere de autonomie. De asemenea, o astfel de eliberare se extinde de la eliberarea de clericalism la eliberarea de Dumnezeu. Astfel, de la secularizare se ajunge la secularism, care este „o concepție despre lume, în care aceasta se explică de la sine, fără a fi nevoie de a recurge la Dumnezeu care a devenit superfluu și deranjant. Un asemenea secularism, pentru a recunoaște puterea omului, sfârșește prin a se dispensa de Dumnezeu și chiar a-l nega”<sup>11</sup>. Așadar, secularismul este rezultatul negativ al secularizării, este refuzarea lui Dumnezeu, teoretic și practic. Oamenii nu se mai gândesc la el, iar criteriile lor de judecată și de acțiune sunt elaborate ca și cum Dumnezeu nu ar exista. S-a ajuns până acolo încât să se vorbească despre „moartea lui Dumnezeu” și, ca atare, s-a ajuns la o altă concepție despre lume, o altă cosmologie, o altă cosmogonie, alte semnificații ale vieții și ale morții, toate acestea conducând la o nouă etică.

Există un element esențial de care trebuie ținut seama atunci când vrem să vorbim despre activitatea misionară a Bisericii în lumea contemporană și care trebuie să conducă la o schimbare radicală în pastorație. În epoca în care creștinismul era generalizat, exista convingerea că toți oamenii au acceptat sau ar fi trebuit să accepte în mod necesar mântuirea săvârșită de Cristos. În consecință, pastorația consta în a-i conduce pe oameni ca să trăiască în mod concret mântuirea acceptată sau presupusă ca fiind acceptată. În schimb, în epoca secularizării, problema constă în însăși acceptarea mântuirii aduse de Cristos. De fapt, în afara creștinismului, sunt mulți aceia care refuză sau consideră ca fiind alienantă orice fel de mântuire ce vine din exterior sau orice fel de mântuire transcendentă. Oamenii simt o foarte mare nevoie de mântuire, dar unii sunt convinși că aceasta poate fi realizată numai cu propriile lor forțe: ei vor automântuirea. În acest context, religia, orice religie, este considerată ca o componentă alienantă și o forță ce frânează înaintarea spre automântuire și chiar spre progresul omenirii. Problema nu este numai sociologică, ci și teologică. Unii au descoperit că originea secularizării se află în Biblie, în afirmarea constantă a

<sup>10</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 7

<sup>11</sup> PAUL AL VI-LEA, Exortăția apostolică *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975): EnchVat 5, 55.

transcendenței pentru care niciodată nu este posibil ca Dumnezeu să fie identificat cu lumea ființelor create. Este cert însă că memoria creștină are un punct de referință istoric: este misterul pascal al lui Cristos. În natura sa cea mai intrinsecă, acesta reprezintă irupția lui Dumnezeu în istorie; deci este în mod intrinsec prezența transcendenței în imanență. De aceea, orice celebrare creștină este marcată de acest fapt trecut, fapt care este germene al viitorului. Dumnezeu care s-a revelat în istorie în Isus Cristos nu constrânge, ci se limitează să-i propună omului mântuirea și să-i dezvolte capacitățile pozitive de a face binele cu harul său, totul depinzând însă de libera acceptare din partea omului.

Rămâne să ne întrebăm dacă am înțeles cu adevărat procesul secularizării și consecințele sale, nu numai pe plan conceptual, ci și în cel al pastorației. Ne gândim, în special, la fenomenul secularismului, care este așa de răspândit, care a intrat așa de profund în mentalitatea și modul de viață al lumii contemporane. Ne gândim la țara noastră și la țările din jurul nostru, care, după ce

au recuperat o libertate, îndelung sufocată de marxism-leninismul ateu la putere, rămân rănite de o deculturalizare violentă a credinței creștine: raporturile dintre oameni – artificial modificate, dependența creaturii de Creatorul său – negată, adevărurile dogmatice ale Revelației creștine și etica sa – combătute. Acestei deculturalizări violente i-a urmat o radicală punere la îndoială a valorilor esențiale pentru creștini. Efectele reductive ale secularismului, răspândit în Europa Occidentală la sfârșitul anilor șaiszeci, contribuie la destrucțurarea culturii țărilor din Europa Centrală și Orientală. Alte țări, de la tradiționalul pluralism democratic, experimentează, pe un fond masiv de adeziune socio-religioasă, impulsul curențelor pline de secularism și de expresii religioase populare aduse de valurile de emigranți<sup>12</sup>.

În mijlocul atâtor probleme, este necesară „o serioasă instruire teologică, istorică și culturală, ca și o judecată sănătoasă, pentru a discerne ceea ce este necesar, sau util, sau chiar inutil ori periculos pentru credință”<sup>13</sup>, este necesar de a forma creștini maturi în credință, capabili să dea seamă de conținuturile și motivațiile profunde ale credinței lor, mereu dispuși să se comporte în calitate de creștini în societatea secularizată și secularistă.

#### **4. Primatul lui Dumnezeu și primatul omului**

Procesul secularizării a condus la o nouă concepție despre om. Acesta a început să se considere stăpânul propriei existențe, liber de a face tot

---

<sup>12</sup> CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii* (23.05.1999), Iași 1999, 23.

<sup>13</sup> CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii*, 7.

ceea ce este capabil să facă, fără a ține seama de tradiții și de religie. Este vorba despre concepția care îi acordă omului un primat absolut. Această concepție a înflorit atât pe plan doctrinal, cât și practic. După cum afirmă Papa Ioan Paul al II-lea,

chiar și după căderea ideologiilor care și-au făcut din materialism o dogmă și din refuzul religiei un program, se răspândește un fel de ateism practic și existențial, care coincide cu o viziune secularizată a vieții și a destinului omului. Acest om, totalmente preocupat de el însuși, acest om, care se face nu numai centrul oricărui interes, dar îndrăznește să se numească principiul și rațiunea întregii realități, se vede din ce în ce mai sărăcit de acel supliment al sufletului care îi este cu atât mai necesar cu cât o mai mare disponibilitate față de bunurile materiale și de resurse îi dă iluzia autosuficienței. Nu mai este nevoie de a-l combate pe Dumnezeu, crede că se poate, pur și simplu, lipsi de el<sup>14</sup>.

Din moment ce afirmația primatului omului a fost pusă în termeni de contrapunere și de alternativă la primatul lui Dumnezeu, problema poate fi schematizată în acești termeni: este admisibil primatul omului, sau trebuie susținut, în contrapunere, primatul lui Dumnezeu? Primatul omului trebuie susținut ca alternativă la primatul lui Dumnezeu și, deci, derivând din negarea lui Dumnezeu, sau trebuie susținut ca derivând din acceptarea lui Dumnezeu? Primatul omului – cu Dumnezeu sau fără Dumnezeu – trebuie realizat prin sistemul individualist (capitalist) sau sistemul socialist (marxist sau nemarkist)? Orientările actuale ale societății par să favorizeze ambele ipoteze pe plan socio-politic, deși se constată o tendință crescândă spre sfera privată. Dar și așa,

după spectaculosul faliment al marxism-leninismului colectivist ateu, ideologia rivală a liberalismului își arată incapacitatea de a construi fericirea neamului omenesc, prin demnitatea responsabilă a fiecărei persoane. Un ateism practic antropocentric, o indiferență religioasă ostentativă, un materialism hedonist invadator marginalizează credința care devine tot mai firavă, fără consistență sau relevanță culturală, în cadrul unei culturi preponderent științifice și tehnice<sup>15</sup>.

Este clar că, în orice situație, problema de fond rămâne cea a raportului între primatul omului și admiterea existenței lui Dumnezeu. De aceea, în viitorul apropiat, se va pune problema de a decide dacă omul își va câștiga primatul eliminându-l pe Dumnezeu sau bazându-l chiar pe Dumnezeu. Aceasta este problema-cheie care se pune acum la începutul mileniului al III-lea, problemă care a fost pusă deja încă din primele pagini ale Bibliei prin relatarea creației și a păcatului: „Constituit de Dumnezeu în dreptate, omul, totuși, împins de Cel Rău încă de la începutul istoriei, a abuzat de

<sup>14</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Exortăția apostolică postsinodală *Pastores dabo vobis*, 7.

<sup>15</sup> CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii*, 7.



libertatea sa, ridicându-se împotriva lui Dumnezeu și dorind să-și atingă scopul în afara lui Dumnezeu”<sup>16</sup>.

Până acum, omul a fost înțeles ca persoană singură, a fost supus structurilor sociale, politice, economice, religioase etc., structuri care au trecut sub denumirea de bine comun sau de necesitate pentru conviețuirea socială. Până acum, s-a considerat că fiecare om trebuie să sacrifice o parte din personalitatea sa în vederea binelui comun sau de a delega o parte dintre drepturile sale altora pentru a se putea bucura de avantajul de a trăi în comunitate. Deci s-a trăit într-o societate în care structurile prevaleau asupra persoanelor. În prezent, se asistă la o răsturnare de tendință: nu omul pentru structuri, ci structurile pentru om. De aceea, asistăm la atâtea lupte în favoarea omului, revendicări, contestații, revoluții, acestea transformându-se uneori în „anarhie organizată și violentă”. Ne aflăm în fața răsturnării a însăși concepției de societate, cu pretenția chiar de a instaura o conviețuire fără structuri.

Toate aceste probleme nu pot să nu intereseze Biserica. Omul contemporan este un adevărat „loc teologic”. Este dreptul și datoria Bisericii să examineze care este identitatea omului, în ce raport se află primatul omului cu Revelația creștină, cu primatul lui Dumnezeu. Este obligația Bisericii de a-i arăta omului contemporan care este planul lui Dumnezeu cu el, care este scopul vieții sale, care este rolul său în Biserică și în lume. Este vorba despre însuși viitorul Bisericii și al lumii. De aceea, Biserica, în îndeplinirea misiunii sale de proclamare a evangheliei,

îl ajută pe om să depășească drama umanismului ateu și să creeze un nou umanism capabil să facă să apară, peste tot în lume, culturi transformate de prodigioasa noutate a lui Cristos care „s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu”, să se reînnoiască după chipul Creatorului său (cf. *Col* 3,10) și, „la măsura creșterii sale de om nou” (cf. *Ef* 4,24), să reînnoiască toate culturile cu puterea creatoare a Duhului Sfânt, izvor inepuizabil de frumusețe, de iubire și de adevăr<sup>17</sup>.

## 5. O lume postcreștină într-o lume postmodernă?

Din nefericire, din cauza pluralismului și secularismului, Biserica se află într-o situație dificilă, devenind o minoritate, chiar și în țările de veche tradiție creștină și catolică. Este vorba despre o minoritate numerică, pentru că mulți nu mai frecventează Biserica; minoritate culturală, deoarece cultura creștină influențează mai puțin mulțimile, iar mass-media și educația în școli aparțin puterii laice; minoritate politică, pentru că partidele de inspirație creștină luptă pentru supraviețuire. În această situație, Biserica

<sup>16</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 13.

<sup>17</sup> CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, *Pentru o pastorală a culturii*, 39.



și creștinii sunt chemați să trăiască în minoritate, să fie o „mică turmă” (cf. *Lc* 12,32).

Din păcate, Biserica se confruntă și astăzi, ca, de fapt, în toată istoria sa zbuciumată de două milenii, cu probleme de lipsă de unitate chiar în interiorul său. Se verifică divergențe profunde chiar și în răspunsul doctrinal pe care trebuie să-l dea situației noi care s-a creat, dar divergențele se înmulțesc atunci când trebuie să fie date răspunsuri practice. Unii consideră că răspunsul cel mai bun este cel al autoritarismului, dar tocmai autoritarismul reprezintă una dintre principalele cauze pentru care Biserica este respinsă astăzi.

Tot mai mult se vorbește despre o lume postcreștină, înțeleasă ca ambient și cultură, dar unii sociologi mai radicali s-au întrebat dacă Europa a fost vreodată cu adevărat și profund creștină și dacă nu cumva trebuie să vorbim despre o lume precreștină. Un fapt este cert: răspunsurile variază de la ambient la ambient, de la națiune la națiune, de la Biserică la Biserică și de la diferitele curente de teologie și de gândire, printre care câștigă tot mai mult teren principiul pluralismului.

Biserica este chemată să activeze în mijlocul celor mai diferite categorii de oameni. Sunt unii care au lăsat creștinismul sau nu au fost niciodată în mod real creștini, deși figurează ca atare în actele publice. Alții n-au avut curajul să părăsească în mod explicit creștinismul, ci l-au „golit” în mod repetat, reducându-l la un fel de „coregrafie” pentru anumite fapte mai importante ale vieții. Suntem în pericolul chiar de a fi în mijlocul unui „ateism de masă”, cu o puternică bază ideologică și existențială. Există oameni cu adevărat atei, în sensul etimologic al cuvântului, oameni care nu-și pun problema existenței lui Dumnezeu, sau chiar îl neagă în mod explicit. Viața lor nu are nici o referință la el. În mare parte, noua formă de ateism nu derivă de la o alegere conștientă, ci de la o situație existențială. Este locul de muncă, ambientul de viață, cultura ca mentalitate, care nu mai conțin nici o referință la Dumnezeu. Toate activitățile comune ale vieții publice se desfășoară *etsi Deus non daretur* („ca și cum Dumnezeu nu ar exista”)<sup>18</sup>. În acest context, s-a vorbit chiar despre „moartea lui Dumnezeu”.

Este destul de evident că un asemenea context nu mai consimte pătrunderea mesajului creștin, pentru că nu se găsește timp pentru a-i da atenție, sau dacă este timp, lipsește predispoziția psihică. Ajungem astfel la convingerea că multe persoane trăiesc într-o stare de ateism permanent, fără o adevărată responsabilitate personală. Este vorba despre atei *in bona fide*, la care face aluzie Conciliul al II-lea din Vatican<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducere în creștinism...*, 12.

<sup>19</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 19.

Într-o astfel de situație, este natural ca Biserica să se angajeze cu toate forțele pentru a evangheliza sau „reevangheliza” acești noi necredincioși al căror număr crește mereu. Aceasta, și pentru faptul că, după prevederile sociologilor, popoarele Lumii a Treia sunt în continuă creștere, ceea ce înseamnă că procentajul creștinilor se va micșora mereu, iar misiunea Bisericii va deveni tot mai dificilă într-o lume cu o minoritate creștină.

Minoritatea nu este numai numerică sau cantitativă. Biserica este în minoritate, mai ales, în influența sa asupra culturii și asupra structurilor umane. Cu unele excepții de vitalitate, Biserica pierde teren chiar și în țările cu tradiție creștină. Influența magisteriului Bisericii este tot mai puțin simțită. Se înmulțesc formele de cultură necreștină, în timp ce cultura creștină este în declin. Sfârșitul ecleziocentrismului este o realitate, și aceasta, din cauza pluralismului cultural, ideologic și structural.

Biserica pare uneori mai puțin pregătită și dispusă să recunoască transformările ce au loc și să se insereze în evoluția istoriei. Ea trebuie însă să învețe să poarte evanghelia la toți oamenii, la toate formele de cultură. Situația socio-culturală s-a schimbat așa de mult și, de aceea, și Biserica trebuie să schimbe metodologiile și modelele de pastorație, dacă vrea să-și îndeplinească misiunea primită de la Cristos de a proclama evanghelia sa la toată făptura (cf. *Mc* 16,15). Aceasta este misiunea esențială a Bisericii, harul său și vocația sa proprie, ca și identitatea sa cea mai profundă<sup>20</sup>, este o exigență care a marcat întregul său drum istoric, dar astăzi această exigență este foarte acută și urgentă<sup>21</sup>.

## 6. Pentru un răspuns pastoral adecvat din partea Bisericii

Problemele oamenilor de astăzi sunt foarte multe și foarte complexe, de la cele biologice, materiale, economice la cele comunitare, instituționale, familiale, culturale, politice etc. Oamenii de știință și instituțiile statului caută să dea răspunsuri adecvate tuturor acestor probleme și să le rezolve într-o măsură mai mare sau mai mică. Biserica nu poate să se eschiveze de la această datorie fundamentală de a răspunde și ea la timp numeroaselor probleme cu care se confruntă lumea contemporană. Ne permitem să punem o serie de întrebări. În fața acestei multitudini de probleme, care este poziția Bisericii? Ce cer oamenii de la Biserică sau ce așteaptă ei de la ea? Reușește Biserica să le înțeleagă problemele? Ce fel de răspuns le dă? Un răspuns adecvat și la timp? În fața acestor interpelări neliniștitoare, nu este în joc valoarea intrinsecă a creștinismului, ci funcționalitatea Bisericii sau

<sup>20</sup> Cf. PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi*, 14.

<sup>21</sup> Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (07.12.1990), EnchVat 12, 52.

pastorația sa. De aceea, astăzi se vorbește despre prezența instituțională a Bisericii și despre absența pastorală. Valoarea intrinsecă a mesajului evanghelic și energia transformatoare a sacramentelor rămân intacte. Nu intră în discuție principiul *ex opere operato*, ci ceea ce rămâne de discutat este principiul *ex opere operantis Ecclesiae*.

Dacă s-ar întâmpla ca Biserica să nu dea răspunsuri adecvate, ea ar deveni inutilă și nesemnificativă și ar risca să fie marginalizată. Aceasta nu înseamnă sfârșitul Bisericii, ci lipsă de întâlnire cu istoria. Acesta este un lucru grav, pentru că Biserica are ca finalitate intrinsecă a naturii sale să fie sacrament universal de mântuire<sup>22</sup>, are misiunea să fie ferment al istoriei în orice moment al său<sup>23</sup>, să fie „în mod real și intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui”<sup>24</sup>.

În urma acestor constatări, se vede clar că Biserica trebuie să organizeze o pastorație care să fie un răspuns adecvat și eficient la problemele actuale ale lumii. Nu se poate continua a organiza viața Bisericii ca și cum în societate nu ar exista probleme. În trecut, Biserica era preocupată mai mult de problemele interne. Exista convingerea că oamenii trebuie să accepte cu docilitate și fără contestații toate învățăturile și deciziile magisteriului Bisericii; exista convingerea că omul ar fi mereu același și, deci, mutațiile socio-culturale ar fi numai superficiale. Una dintre rațiunile care stătea la baza acestei convingeri depindea de faptul că se făcea în mod exclusiv referință la antropologia filozofică, și nu și la omul cunoscut prin intermediul științelor umane ca sociologia, psihologia, antropologia culturală etc. Nu vom face cu adevărat pastorație sau mediație mântuitoare dacă nu vom fi capabili să analizăm acest „astăzi” al istoriei și să-i dăm răspunsurile mântuitoare adecvate, dacă nu vom reînnoi pastorația Bisericii ținând cont de noile exigențe, răspunzând la necesitățile reale și cererile făcute Bisericii.

O mare dificultate întâmpinată de pastorație este pe plan cultural. Papa Paul al VI-lea afirmă că

ruptura dintre evanghelie și cultură este, fără îndoială, drama epocii noastre (...). De aceea, trebuie să se facă toate eforturile în vederea unei generoase evanghelizări a culturii, mai exact, a culturilor. Ele trebuie să fie regenerate prin întâlnirea cu evanghelia. Însă această întâlnire nu se va produce dacă evanghelia nu este proclamată<sup>25</sup>.

Cultura este identificată cu mentalitatea conform căreia omul evaluează totul după convingerile sale de fond. De aceea, el nu reușește să perceapă

---

<sup>22</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, 1; 8.

<sup>23</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 40.

<sup>24</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 1.

<sup>25</sup> PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi*, 26.

negativitatea intrinsecă a acțiunilor sale, ba, dimpotrivă, le consideră perfect morale, convingerile de fond condiționând judecata sa. Cu tot dreptul, Papa Paul al VI-lea avertizează că

pentru Biserică nu este vorba numai de a predica evanghelia în arii geografice tot mai vaste sau la populații tot mai extinse, ci și de a ajunge și de a influența, prin forța evangheliei, criteriile de judecată, anumite valori, puncte de interes, linii de gândire, izvoare de inspirație și modele de viață ale umanității, care sunt în contrast cu cuvântul lui Dumnezeu și cu planul mântuirii<sup>26</sup>.

Este problema care îl preocupă foarte mult și pe Papa Ioan Paul al II-lea, care, într-unul dintre discursurile sale, cerea Consiliului Pontifical pentru Cultură:

Dumneavoastră trebuie să ajutați ca întreaga Biserică să răspundă la aceste întrebări fundamentale pentru culturile actuale: cum este accesibil mesajul Bisericii noilor culturi, formelor actuale de înțelegere și sensibilitate? Cum poate Biserica lui Cristos să se facă înțeleasă de spiritul modern, așa de mândru de realizările sale și, în același timp, așa de neliniștit pentru viitorul familiei umane?<sup>27</sup>

Un alt punct esențial pentru răspunsul pastoral este reprezentat de importanța crescândă a poporului considerat ca protagonist. Schimbările impuse „de sus” provoacă de multe ori reacții diferite, opoziție chiar, când este vorba despre adevăruri evidente. Același lucru se poate întâmpla și cu adevărurile propuse de către cler, numai pentru faptul că pornesc de la ierarhie. Nu fără motiv, *Lumen gentium* pune capitolul despre Poporul lui Dumnezeu înaintea celui referitor la ierarhie<sup>28</sup>. Nu este ușor să facem ca poporul să fie protagonist pe plan bisericesc ca și în cel social. Documentele Bisericii, care au o mare valoare intrinsecă, cu greu ajung pe masa credincioșilor, sau sunt cunoscute numai de o anumită elită, sau sunt cunoscute numai parțial, mai ales, din mijloacele de comunicare socială care formează opinia publică. Rămâne de văzut apoi dacă aceste documente răspund necesităților reale ale poporului, dacă dau răspunsuri adecvate mutațiilor radicale culturale și sociale.

Pastorația trebuie să dea o importanță deosebită și promovării umane. Evreul antic îi cerea lui Dumnezeu darul sănătății, al fiilor, al victoriei asupra dușmanilor, al bunurilor pământului. În mod treptat, Revelația creștină a descoperit că păcatul, înțeles ca refuz al lui Dumnezeu, dezumanizează mai mult decât foamea și boala. Isus Cristos a dat răspunsul just,

<sup>26</sup> PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi*, 19.

<sup>27</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, „Discurs adresat Consiliului Pontifical pentru Cultură” (15.01.1985), *L'Osservatore romano* (16.01.1985), 4.

<sup>28</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția dogmatică *Lumen gentium*, 9-29.

unificând cele două lucruri: pâinea și cuvântul lui Dumnezeu, sănătatea trupului și credința, iubirea de Dumnezeu și iubirea față de oameni.

Istoria creștină a înregistrat un dezechilibru continuu în sinteza făcută de Cristos. Astfel, istoria recentă atestă schimbarea treptată a atenției de la păcat și de la bunurile veșnice la bunurile imediate și temporale. Omul contemporan caută un punct de întâlnire între multe exigențe: de la pâine și alte conforturi la libertate și dreptate. El nu simte păcatul ca cel mai mare rău, iar paradisul creștin ca cel mai mare bine. El caută numai bunurile secularizate, lumești. Biserica nu poate să accepte aceste cereri *sic et simpliciter*, dar nici nu poate să le ignore.

Este necesar de a clarifica problema raportului dintre credință și bunăstare, de a arăta cum valorile ce umanizează provin din acceptarea lui Cristos și a mesajului său prin credință și de la participarea la viața bisericească. Refuzarea acestora face ca să fie compromisă prin tensiuni și violențe construirea unei societăți drepte. Dacă Biserica nu va reuși să dea un răspuns adecvat exigențelor omului contemporan, ea va risca să nu mai fie considerată ca o instituție necesară pentru promovarea umană. Prin constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, *Gaudium et spes*, sunt propuse coordonatele esențiale pentru soluționarea acestei probleme de realizare deplină a omului în istorie, în conformitate cu mesajul evanghelic.

Ritmul agitat, anonimul, incomunicabilitatea sunt deficiențe care compromit psihologia omului și viața sa în societate. El își pierde „eu”-l său în spatele unui număr, într-o calificare profesională sau ideologică, într-un ghișeu etc. La orele de vârf, se pierde în aglomerațiile publice, în mijloacele de transport. Omul de azi simte nevoia unui raport uman, de la om la om, pe care nu reușește să-l aibă nici chiar în propria casă sau familie. Omul trăiește în singurătate și incomunicabilitate chiar și în mijlocul mulțimii. El are nevoie să întâlnească persoane reale, și nu roboți. Comunitatea creștină trebuie să-i răspundă la această exigență, trebuie să-i ofere această posibilitate. Se înțelege că o parohie cu dimensiuni imense nu poate să satisfacă această exigență. Parohia trebuie concepută în așa fel încât să devină un loc de întâlnire umană și de credință. În acest context, trebuie recunoscut și rolul comunităților religioase, al grupărilor și mișcărilor care fac ca parohia să devină o comuniune de comunități.

Omul de azi are ferma convingere că a ajuns la un grad suficient de maturitate și de coresponsabilitate și pretinde să fie recunoscut ca atare. O mare parte dintre tensiunile sociale provin din această cauză. Trebuie oferită tuturor posibilitatea de a-și maturiza propria responsabilitate. Aceasta înseamnă că omul, care se bate pentru recunoașterea totală a responsabilităților sale pe plan social, nu poate suporta să fie tratat ca un minor în

contextul comunității ecleziale. Nimeni nu trebuie să se simtă pasiv în Biserică. Parohia trebuie să devină tot mai mult locul de participare și de coresponsabilitate, loc în care, „ca părtăși la misiunea lui Cristos preot, profet și rege, laicii își au partea lor activă în viața și în acțiunea Bisericii”<sup>29</sup>. Recuperarea laicului la viața și la apostolatul Bisericii nu trebuie să rămână doar o simplă dorință a teologiei și a magisteriului Bisericii.

Fără îndoială că pastorația devine tot mai dificilă în contextul transformărilor sociale și culturale. Trebuie să avem un sens profund al istoriei, să știm să descoperim la timp problemele, exigențele de reînnoire și să dăm răspunsurile adecvate. Un proiect pastoral valid trebuie să ia în considerare scopul propus pe o durată medie, și nu numai rezultatele imediate sau scopul ultim. De aceea, este nevoie de o sintonizare deplină între teolog, istoric și antropolog.

Chiar dacă au trecut 40 de ani de la încheierea sa, Conciliul al II-lea din Vatican continuă să fie un tezaur imens, capabil să dea răspunsuri adecvate problemelor și exigențelor omului contemporan, să mențină sau să restabilească puntea între Biserică și omul modern, să facă să-i ajungă invitația, într-un limbaj accesibil, de a-i deschide porțile lui Cristos, pentru a regăsi, o dată cu motivele speranței, speranța mântuirii. Rămâne datoria de a construi cu adevărat o Biserică nouă pentru o lume nouă, o Biserică menită să fie „fermentul sau sufletul societății omenesci chemate să se reînnoiască în Cristos și să se transforme în familia lui Dumnezeu”<sup>30</sup>. În îndeplinirea acestei misiuni pastorale,

Biserica nu este mână de nici o ambiție pământească; ea urmărește un singur scop: sub călăuzirea Duhului sfânt și mângâietor, să continue lucrarea lui Cristos, care a venit în lume pentru a da mărturie adevărului (cf. *In* 18,37), pentru a mântui, și nu pentru a judeca (cf. *In* 3,17), pentru a sluji, și nu pentru a fi slujit (cf. *Mt* 20,28; *Mc* 10,45)<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem*, 10.

<sup>30</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 40.

<sup>31</sup> CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 3.

**Masă rotundă I**  
Miercuri, 1 iunie 2005

## **OMUL ÎNTRE ADEVĂRUL CREDINȚEI ȘI ADEVĂRUL RAȚIUNII**

Moderator: Pr. lect. dr. Lucian Farcaș

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Anul trecut eram în Austria și, mergând cu mașina spre Mariazell, tot ascultam știrile care vorbeau despre o temă politică, o problemă ce trebuia rezolvată, și se tot vorbea despre *divizen*. Și nu pricepeam ce înseamnă *die Weisen*, pentru că pentru mine *divizen*, în limbajul biblic, înseamnă magii de la Răsărit. Trebuia să pricep că era vorba despre niște experți care erau chemați în numele poporului să găsească niște soluții. Mi-am amintit de acest lucru pentru a-i ruga pe toți invitații noștri de astăzi să-și rânduiască gândurile ca o sinteză la ceea ce s-a prezentat astăzi aici.

Să trecem de la partea teoretică a ceea ce s-a prezentat, adevăr și moralitate, la aspectele mai practice. Cum își găsesc o realizare toate aceste frumoase discursuri? Vă propun să ne legăm de un anume proiect: e posibil să se formeze elite, experți, persoane carismatice cu o profundă responsabilitate, atât pentru viața personală, cât și pentru viața publică? În acest sens, ca un gând pe care l-am întâlnit la cei mai mulți care au vorbit astăzi, este faptul că noi suntem încă pe drum, cu toții suntem *homo viator*, cu proiectul vieții noastre personale și comunitare, început, dar încă neterminat. Că e vorba despre persoană, despre comunitatea noastră în țara noastră, sau că s-au făcut referințe și la viitoarea casă a Europei, avem aceeași problemă, aceeași responsabilitate.

În mod concret, îi rog pe participanții la masa rotundă, făcând o raportare la ceea ce au prezentat, mai întâi cum pot schița portretul unei elite, unui om atât de bine înzestrat moral, încât în viața lui, în gândirea lui, în acțiunea lui, în planul particular și în cel public, să aibă adevărul ca fundament, iar tezaurul moral să-l aibă ca lumină, ca un far care dă orientare? A doua întrebare care va reveni: putem schița un portret al elitei? Care sunt strategiile concrete? Cu ce mijloace? Cum? Ce inițiative trebuie încurajate pentru ca într-adevăr acest portret să fie și realizabil?

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Posibilitatea unei elite în domeniul vieții morale cred că este o provocare, o întrebare. Răspunsul îl văd în această direcție: omul despre care vorbim aici trebuie să-și aibă rădăcinile în pământ, adică în tradiția proprie, în cultura ce l-a format, în credința pe care a primit-o, iar privirea sau idealurile acestui om trebuie să se îndrepte, fără



nici un fel de exagerare, spre cer, spre înălțimi. Omul situat la intersecția dintre pământ și cer, omul care reușește să facă un pod, o legătură între cer și pământ, acel om cred că se va încadra într-o elită, dacă vrem, morală. De ajutor ne poate fi unul dintre titlurile papilor, care păstrează și astăzi semnificația de *pontifex*. De la papi ar trebui trecut la episcopi, la preoți, la credincioși și la oamenii obișnuiți. Fiecare creștin, într-o anumită măsură, este un *pontifex*, un făcător de poduri, de legături între cer și pământ. Cum? Coborând în adâncul tradiției, culturii și credinței, omul devine liber, iar în cazul de față, libertatea înseamnă opțiune pentru valori, pentru o lume orientată, posesoare de sens.

**Prof. Osman Bilen:** Cred că această întrebare, dacă ar trebui sau nu să avem elite, elite morale, mă duce cu gândul la idealuri precum cele ale filozofilor, așa cum au fost enunțate și de Habermas. Să ne întoarcem la filozoful american Pierce; el a enunțat următoarea idee: din moment ce nu putem găsi adevărurile științifice doar cu ajutorul cercetării unei singure persoane, este mai bine să avem o comunitate de cercetători liberi. Ar trebui să stabilim adevăruri permanente prin acordul asupra descoperirilor lor comune. Și această idee a fost adoptată și de Habermas; el face distincția între idealuri care ar trebui realizate de o astfel de comunitate liberă de cercetători, fie în istorie, fie la nivel rațional. Deci, la fel ca și titlul acestei mese rotunde, „Omul între adevărul credinței și adevărul rațiunii”. Idealul de a fi de acord asupra adevărului este sprijinit și de o învățătură musulmană numită *Igima*, care înseamnă, pur și simplu, *consens* sau *comunitate*. Însă termenul *elită* poate fi problematic aici și, de aceea, eu m-aș referi mai degrabă la un grup de cercetători sau de oameni în căutarea adevărului, în loc să fac distincția între omul obișnuit, de rând și elita, ca având o misiune specială.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Eu am ales special termenul de *elită*, pentru că provoacă și cere precizări; în sens biblic, creștin, pentru mine, o persoană de elită este cel care nu prelucrează doar harul lui Dumnezeu pentru propria-i devenire, ci devine un carismatic, primește carismele ca să se pregătească pentru ceilalți, pentru comunitate, pentru binele comun, pentru cauze superioare. Aș vrea să amintesc ceva despre Habermas care, atunci când a primit premiul Cartea Germană în Biserica „Sfântul Paul” de la Frankfurt, a ținut o cuvântare în timpul căreia lumea credea că de acum Habermas s-a convertit la credință; era vorba despre embrionul uman, despre clonarea cu scop terapeutic, și Habermas a insistat mult pe importanța valorilor creștine pe care nu le-a mărturisit, dar le-a presupus, și a spus că, fără Dumnezeu, nu avem nici un fundament să apărăm ființa umană.

**Prof. dr. George McLean:** Eu aș continua în direcția sugerată de Osman. Cred că trebuie să ne gândim la noi ca îndreptându-ne mereu spre viitor. Am învățat lucruri în trecut, putem trăi în prezent, însă viitorul este mereu ceva nou. Și tocmai de aceea, ce am descoperit în trecut trebuie să fie mereu înnoit, avansat și proiectat către viitor. Când am început să predau metafizica, un coleg din comunitatea mea a spus: „Vei avea o viață ușoară; vei preda de două ori metafizica, filozofia perenă, și apoi va trebui doar să repeți același lucru toată viața”. Cred că este chiar contrariul, pentru că, dacă studiezi în detaliu realitatea, atunci trebuie să fii angajat în această proiectare a ei în viitor. Cine poate face acest lucru? Osman a folosit cuvântul *comunitate* și cred că este foarte, foarte adevărat; *o comunitate*. Biserica este, într-un fel, o comunitate; este formată din oamenii minunați ai Domnului și este organizată astfel încât aici avem un Institut Teologic, în alt loc avem un Centru de Cercetare și altundeva avem o Universitate. Biserica, prin structurile ei, are posibilitatea de a aduna împreună echipe capabile să investigheze și să aducă la lumină tot ce este mai bun în cunoștința umană, pentru explorarea viitorului. Aceste echipe trebuie să fie multi-disciplinare, avem nevoie de științele sociale, însă avem nevoie și de reflecțiile teologice și filozofice. Și atunci, Biserica, ca instituție ce se îndreaptă spre viitor, trebuie să adune competențele necesare acestui efort. În Washington există un Centru Cultural numit „Papa Ioan Paul al II-lea”. Acolo se va dezvolta un institut de cultură și religie, care se va ocupa special de acest proces continuu. Și se pot spune atât de multe lucruri legate de acest subiect, se pot spune atâtea despre providența lui Dumnezeu care lucrează în oamenii lui. Dacă avem o credință adevărată, dacă Biserica poate crede în Duhul Domnului care lucrează în oamenii lui, atunci putem asculta noile sensibilități care se formează, putem reflecta asupra acestui lucru cu ajutorul competențelor științifice, putem pătrunde adânc prin intermediul analizei Scripturii și a părinților tradiției. Acesta este un lucru pe care Biserica îl poate face. Părerea mea este că ne-am concentrat prea mult asupra instruirii generațiilor mai tinere, și astfel, nu am apreciat aceste instituții ca organe de competență necesare analizei oamenilor, și acest simț al misiunii este un lucru de o importanță foarte mare; nu doar de a-i educa pe cei tineri, ci de a găsi o cale care să conducă oamenii mai departe.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Mulțumesc, părinte George. Mă gândeam, în timp ce spuneți despre această capacitate de a gândi spre viitor, că, de fapt, aceasta este una dintre bogățiile tradiției noastre, mai întâi a celei ebraico-biblice, apoi a celei creștine, pentru că întotdeauna credința este o forță venită de sus, ca să poți pași în viitor fără să te lași paralizat de frică, pentru că te susține Domnul. În cazul acesta, așa cum vedem și în Biblie,

și-n istoria creștinismului, cred că rămâne mai departe rolul acesta conducător, dar responsabil, de tip slujitorial, a ceea ce am numit *elită*.

**Dr. Yuriy Pidlisnyy:** Când ne referim la *elită*, vorbim de fapt de *aristocrație*. Însă nu mă refer la acea aristocrație moștenită despre care am învățat la istorie. Mă refer la altceva. Despre acest lucru a vorbit Aristotel, Cicero, de asemenea, și Kant a vorbit despre acest subiect, Platon și Ortega y Gasset au abordat și ei această temă. Ce vreau să spun? Ce înseamnă, de fapt, un *aristocrat*? Persoana care își conduce viața după virtuți. În această definiție, avem fundamentul și impulsul către înainte, de a ne construi pe baza virtuților, de a fi responsabili de acțiunile noastre conform virtuților. Deoarece suntem ceea ce facem și ceea ce decidem. Și pe ce bază decidem și pe ce bază acționăm? Când Socrate a fost închis, discipolii au venit la el și au început să-i vorbească despre evadare. Însă Socrate le-a vorbit despre aristocrație. Și Isus Cristos ne-a vorbit despre aristocrație. Când Petru l-a întrebat: „Ce trebuie să facem?”, El i-a răspuns: „După ce te vei întoarce, întărește-i pe frații tăi în credință”. Vorbea despre aristocrație. Și în tot acest întreg, eu văd o elită. Până acum doar ipotetic, pentru că depinde de voi: ce bază veți căuta pentru a vă construi? Și acum avem șansa de a ne construi și de a-i ajuta și pe ceilalți. Aceasta este semnificația aristocrației.

**P.S. Petru Gherghel:** Eu voiam să spun că noi am suferit foarte mult în ultimul timp și poate suferim și acum mai departe, atunci când ne îndreptăm cu gândul spre om, pe care-l privim numai dintr-o singură latură. Omul este așa cum am auzit și am subliniat în acest cuvânt al meu; de atâtea ori am auzit: omul este compus din trup și suflet. Dacă i se acordă prea mult sufletului și nu i se acordă nimic vieții sale omenești, trupești, atunci putem avea o idee greșită despre om. Dacă i se acordă prea mult omului, din punct de vedere material, și nu se ia deloc în seamă partea lui spirituală, atunci iarăși greșim; ca dovadă, să vedem ce se întâmplă în jurul nostru de multe ori, în special, în așa-numitele dictaturi politice, economice etc. Mă întorc la Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, care, fiind un expert în antropologie, a spus și a insistat să-l privim pe om în integritatea sa. Mă gândesc că, atunci când omul înțelege care este cu adevărat demnitatea sa, își cunoaște ființa, poate deveni un lider. Și avem așa de mulți lideri în istoria popoarelor noastre. Cred că aceștia trebuie să ne vorbească despre formarea conștiinței. Biserica, cum afirmam și în cuvântul meu, este chemată să insiste și să prezinte omul în adevărata sa poziție, valoare, demnitate. Mă gândesc că, în această combinație, cunoscându-i valorile spirituale și celelalte calități omenești, se poate realiza o asemenea trăire și poate deveni un lider. Cred că trebuie să-i urmăm pe cei care au înțeles

mesajul evanghelic prezentat de Cristos. Dar niciodată numai câțiva, sau unul, sau altul, ci toți cei care au aceste daruri trebuie să contribuie la realizarea elitei, liderilor, ținând cont și de valorile spirituale și de celelalte valori ale omului.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Un lider, o personalitate este acel mărturisitor ce poartă la el un singur pașaport, dar cu două cetățenii: cetățean al cerului și cetățean responsabil al pământului. Un astfel de om își lărgeste propriul orizont vizitând alte țări, alte popoare. Dar în ce măsură trebuie să se deschidă o personalitate? Oricât de mult? Nu i se cere prea mult? Nu este o suprasolicitare?

**Pr. Edward McLean:** Am doar câteva gânduri pe care aș dori să vi le împărtășesc. Vorbim despre cum să răspândim mesajul și să construim o împărăție, în final; Dumnezeu ne-a dat atât de multe resurse. Mă gândesc, în mod special, la o experiență trăită de mine la începutul anului 1960, în timpul celui de-al doilea Conciliu Vatican. Arhiepiscopul de Hartfield, arhiepiscopul meu la acea vreme, m-a trimis la Roma ca delegat al său la cel de-al doilea Conciliu Vatican, și această experiență a fost foarte educativă și informativă pentru mine; știți cum a fost, însă un lucru important pentru mine este că Biserica nu este doar o ierarhie de instituții. Biserica este o familie, suntem cu toții membri ai Bisericii. Toți suntem apostoli, voci ale iubirii lui Dumnezeu. Și dacă ne putem privi în această lumină, atunci suntem toți elite. Să vorbim despre această elită a lui Dumnezeu. Însă pentru a ne putea îndeplini misiunea, misiunea pastorală, trebuie să fim conectați cu Sursa: „Eu sunt Vița, voi sunteți mlădițele. Fără mine nu puteți face nimic”. Nu doar să fim în legătură cu el, ci să continuăm să fim în legătură; să fim cu toții voci ale lui Dumnezeu prin prezența noastră. Nu cred că putem fi șovăitori și să spunem: „Ei, conducătorii, episcopii, teologii și discipolii mei, ei toți vor face treaba în locul meu”.

Să ne amintim de primul capitol din Ieremia. Ieremia era un profet foarte șovăitor, nu dorea să fie profet și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a evita acest lucru. Însă, ne spune el în primul capitol al cărții lui, Dumnezeu a venit la el și i-a spus: „Ieremia, înainte să fii în pântece, eu te-am iubit. Înainte să te naști, eu te-am ales. Și te-am numit profet pentru popoare”. Și Ieremia i-a spus: „Nu, nu, nu eu, Doamne. Sunt prea tânăr, nici nu știu să vorbesc”. Și Domnul i-a răspuns: „Nu spune că ești prea tânăr. La cine te voi trimite, te vei duce. Orice îți voi spune să spui, vei spune. Vei fi un profet al popoarelor”. Și apoi a spus că Iahve și-a întins mâna, i-a atins gura și i-a spus: „Iată, mi-am pus cuvintele mele pe buzele tale”. Cuvintele Duhului lui Dumnezeu sunt pe buzele noastre, ale tuturor, în

inimile noastre. Oriunde mergem, suntem misionari, fie că suntem printre ai noștri sau în alte locuri unde suntem trimiși.

Vă voi spune povestea sfântului Francisc de Assisi. Mergea să predice despre iubirea lui Dumnezeu și unul dintre frații lui i-a spus: „Frate Francisc, când vei merge să predici, pot veni și eu cu tine într-o zi?” Și Francisc i-a răspuns: „Bineînțeles”. Și a doua zi, Francisc a ieșit să predice, și-a luat ucenicul cu el și au mers din sătuc în sătuc, dintr-o colibă în alta și Francisc petrecea puțin timp vorbind cu oamenii despre problemele lor, îi binecuvânta, îi încuraja, apoi mergea mai departe. La sfârșitul zilei, când se îndreptau înapoi, discipolul i-a spus: „Ei bine, frate Francisc, când o să predicăm?”, iar el i-a răspuns: „Asta am făcut toată ziua”. Cel care răspunde mesajul este mesajul în sine. Ceea ce sunteți, ceea ce suntem. Suntem chemați să fim, și darurile pe care Dumnezeu ni le dă fiecăruia sunt darurile ce formează împărăția. Da, avem nevoie de discipolii noștri, avem nevoie de ierarhii, de instituții, și toate acestea sunt daruri speciale de la Dumnezeu. Însă în acest minister, Dumnezeu are nevoie de fiecare dintre noi, și nu de fiecare dintre noi cei prezenți aici, ci de fiecare membru al familiei lui Dumnezeu, minunații apostoli. Există o expresie rabinică ce spune că orice persoană care merge pe stradă este precedată de o întregă oștire de îngeri care strigă: „Apleacă-te, apleacă-te, apleacă-te în prezența Domnului!”

**DI. Bogdan Tătaru-Cazaban:** V-aș mărturisi că am ezitat îndelung să răspund la câteva invitații pe care mi le-ați făcut până acum, pentru că nu eram foarte hotărât dacă să vă spun câte ceva despre situația elitelor, care au voce publică la noi și în Europa, sau să vă spun mai degrabă ceea ce cred eu. Răspund foarte scurt la primul și apoi ceva mai în detaliu la al doilea punct. Întâi de toate, cred că Bisericile au putut resimți ca pe un imens eșec faptul că oameni cu răspundere publică și care au putut vota au discutat și au putut vota, atunci când s-a pus problema rădăcinilor creștine ale Europei, nu au făcut-o. Sigur că rămâne de văzut în ce măsură cei care fac parte din aceste foruri își păstrează fidelitatea pe care o presupui față de Bisericile din care fac parte. Grupul cel mai important de acolo este grupul popular, care adună creștin-democrați și, într-un fel, adeviziunea aceasta pe care o presupui nu a avut reflectare în decizia finală. Și acest lucru poate să ridice serioase probleme Bisericii, în sensul că nu mai este foarte clar în ce fel se transmite mesajul și în ce fel se manifestă fidelitatea, nu față de Biserică, ca instituție, ci față de adevărul pe care trebuie să-l mărturisim.

Acum vă voi spune cum văd eu această conexiune dintre adevăr și moralitate. Cred în mod profund că ea nu poate fi abordată decât în felul următor: atunci când, punând accent pe căutarea adevărului, îți păstrezi

întreaga receptivitate pentru a-l primi așa cum este el și pentru a-l lăsa să se dezvăluie așa cum vrea el. Există, și aici este rezerva principală, există profesioniști ai căutării adevărului, există diferite comunități în care se caută adevărul, care au metodologii, norme și protocoale, ritualuri de căutare și de aprobare a rezultatului căutării, și care sunt cu adevărat elite, dar care pot oricând să devieze, în sensul că ar adapta adevărul la ceea ce așteaptă ei să găsească. Cred că, în căutarea adevărului, principalul criteriu, principala normă este tocmai această receptivitate față de el; deși noi avem inițiativa de a-l căuta, el are întotdeauna o inițiativă ce ne precede. Și, într-un fel, moralitatea se manifestă tocmai în fidelitatea pe care o avem față de năzuința noastră originară, de a căuta adevărul și de a-l lăsa să se manifeste. Cu alte cuvinte, fiind mult mai clar și pe înțelesul tuturor, mai degrabă pentru a veni în așteptarea tuturor celor de aici, cred că *adevăr și moralitate*, această conexiune intră perfect în orizontul cuvintelor din Noul Testament, și anume că scopul vieții noastre este acela de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Și această cunoaștere ne va face liberi. Se spune că marja ce ne este îngăduită și în care situația noastră escatologică se va decide este tocmai gradul de fidelitate pe care l-am avut față de acest adevăr.

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Vreau să adaug câteva cuvinte. Sfântul Vasile cel Mare, comentând capitolele *Genezei* care vorbește despre creația omului, spune că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Chipul nu poate fi atins de nimeni, rămâne așa cum a fost creat de Dumnezeu. În schimb, asemănarea trebuie asumată și sporită. Aici intervine libertatea omului. Prin alegerile sale, el trebuie să ajungă la statura omului desăvârșit în Cristos. Deci asemănarea se posedă în germene și, prin exercițiul responsabil al libertății, poate fi dezvoltată. Problema care nu-mi dă pace este tocmai „modalitatea de exercitare responsabilă a libertății”: Cine o propune? Cum? Părinții nu au timp să stea cu copiii, profesorii oficializează și birocratizează relația cu elevii și studenții etc. Legătura directă dintre oameni se chircește, se usucă.

Papa Paul al VI-lea spunea că lumea de astăzi nu are nevoie atât de maestri, cât, mai ales, de martori, mărturisitori, oameni care să vorbească și să lucreze prin exemplu. Pentru a spori numărul martorilor, propun câteva direcții de meditație și, după aceea, de acțiune: să redescoperim importanța contactelor personale, începând de jos, din familie; în Biserică, să redescoperim inițierea creștină; la nivelul instituțiilor sau școlilor, să găsim spațiu și pentru educația personalizată.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Mulțumesc pentru intervenție și pentru că deja ai făcut trecerea la a doua întrebare: raportul dintre persoane,



dintre elite și instituții. Pentru că, fără instituții, structuri, fără astfel de elemente ale vieții moderne, o elită, o personalitate poate să dispară. De exemplu, cred că instituțiile de la noi din țară, în planul economic, politic, științific, au trebuit să părăsească țara, pentru că nu au fost protejate, susținute. La tema aceasta, raportul *persoană-instituție*, responsabili în fața adevărului, dacă aveți întrebări, să le pregătiți.

**P.S. Petru Gherghel:** Eu doream să revin puțin la două momente: la dl. Cazaban, care a precizat ceva referitor la situația din Europa și la situația Constituției europene. Surpriza noastră mare e că nu s-a acceptat nici un fel de exprimare asupra rădăcinilor creștine. Am avut recent vizita unui episcop din Europa de Vest și ne-a precizat câteva lucruri despre Constituția europeană. Din țările care fac parte din UE, dacă una se opune prin dreptul de *veto*, nu se va aproba acea intervenție. Și ni s-a spus că deja două țări au spus NU.

Referitor la afirmațiile părintelui Farcaș, că instituțiile nu mai pun accent atât de mult pe valorile spirituale ale omului, ci numai pe valorile materiale. Sigur că se promovează valori spirituale, dar mai mult cele materiale. În cazul acesta, instituțiile nu reușesc să determine membrii care le compun și care ar contribui cu adevărat la afirmarea moralității, adevărului, bineului. Intră în joc egoismul, materialismul și mai puțin acea dimensiune spirituală a fraternității, a acelei apartenențe a fiecăruia la acest corp comun care este familia umană. Revin la ce spuneam mai devreme, că aceasta ar fi una dintre problemele cele mai dificile cu care practic ne confruntăm noi. Și întoarceți-vă în timp și vedeți: unde s-a pus accent numai pe valorile materiale, dezechilibrul a fost aproape catastrofal; lucru care s-a întâmplat și pe la noi. Sperăm ca încet, încet, prin contribuția unor instituții care iubesc valorile spirituale, și celelalte instituții să le prețuiască și să se îndrepte spre ambele. Și atunci, sigur că Europa va fi altfel și țara noastră va fi altfel.

**Pr. Edward McLean:** Am doar un lucru pe care aș dori să-l adaug; este un adevăr și cred că este foarte important pentru noi toți. Vorbim despre structurile violenței și nimic nu poate fi mai violent decât războiul. La mijlocul secolului al XIX-lea, în țara mea, în America, a avut loc un război teribil, Războiul Civil. Nordul și Sudul țării s-au luptat și sute de mii de vieți au fost pierdute. Când războiul s-a terminat, cu victoria Nordului, președintele al cărui nume era Abraham Lincoln se afla la Casa Albă. Locotenentii lui au venit și i-au spus: „Domnule președinte, am câștigat războiul; acum este timpul să-ți distrugi dușmanii”. Și Lincoln le-a răspuns: „Oare nu-i distrug făcându-i prietenii mei?” Să ne întoarcem la Evanghelie:



„Iubiți-vă dușmanii, faceți bine celor care vă rănesc, rugați-vă pentru cei care vă persecută, și atunci veți fi copii ai Tatălui din cer”.

**Prof. Osman Bilen:** Cred că această problemă este dificilă pentru mine, deoarece în sesiunea de deschidere s-a făcut o evaluare a Uniunii Europene și a Bisericilor Catolică și Ortodoxă, ca fiind speranța viitorului. Deci eu sunt singurul musulman de aici și nu reflect nici un organism oficial. Pentru mine personal, ca cetățean al Turciei, este o problemă delicată. De exemplu, dacă creștinismul este menționat în Constituția europeană, atunci, situația noastră, a musulmanilor, va fi dificilă. Turcia este o țară musulmană în proporție de 99% din populație. Bogdan Tătaru-Cazaban a spus ceva despre Uniunea Europeană ca reprezentând *Republica christiana*, dacă nu cumva s-a tradus greșit. Dacă asta a vrut să spună, atunci nouă ne este greu să facem parte din ea. Atunci, de ce să nu fim mai coerenți în ideile noastre? Dacă acțiunea vorbește mai clar decât cuvintele, făcând parte din Uniunea Europeană, nu mai avem nevoie de un alt nume. Tu vei fi creștin în ea, iar eu voi fi musulman. Însă dacă o numești iar, atunci dublezi procesul. Pentru că tu ești creștin în ea, și nu ai nevoie de un alt nume. Dar în scris, devine o acțiune discriminatorie. De aceea, aș vrea să reflectez pe marginea acestei probleme cu ajutorul unui mare *Sufi*, Rumi. El a spus că, din moment ce Dumnezeu creează oamenii știind că ei vor deveni creștini, evrei, hinduși, budiști, și totuși nu-și pierde speranța în oameni, cu ce drept credem că putem fi dezamăgiți de viitorul omenirii? Nu avem dreptul să fim pesimiști în ce privește viitorul, știind că poate diferențele noastre sunt o sursă de îmbogățire, în loc să fie un motiv care să ne despartă dându-ne un alt nume. Diferențele noastre sunt, de fapt, felul nostru de a percepe adevărul; și atunci, poate ar fi mai bine să evităm să dăm un al doilea nume. Acesta este probabil cel mai bun mod în care pot privi această perspectivă.

**Dl. Bogdan Tătaru-Cazaban:** Aș vrea să precizez că fraza mea suna exact așa: în intenția părinților fondatori ai UE, UE nu a fost o *Republica christiana* și nici nu poate fi; ea nu și-a propus să fie așa ceva. De aceea, a treia provocare a creștinismului în Europa, despre care vorbeam, este înțelegerea din interior a căutării adevărului prezent în celelalte tradiții, cu care, de altfel, s-a întâlnit. Ca medievalist, pot să vă spun că, în zona intelectuală, întâlnirea dintre Creștinism și Islam a fost excepțional de fecundă exact acolo unde se formula mai oficial adevărul de credință creștin. E vorba despre celebrele chestiuni scolastice care, fără contribuția musulmană, nu se pot explica și nu pot fi înțelese. Deci problema nu este aceasta. Cred că menționarea rădăcinilor creștine ale Europei era o formulă suficient de

delicată, care, pe de o parte, să recunoască că la baza proiectului european sunt noțiuni fundamentale ce s-au elaborat în spațiul creștin, cu instrumentele oferite de creștinism, și, pe de altă parte, să lase loc liber formelor noi de întâlniri cu alte religii în Europa. Deci poziția, care nu este un mesaj sau o poziție oficială, este doar maniera în care încerc să-mi exprim ceea ce cred, este aceasta. Și mă bucur mult ca ați citat din Rumi, care îmi este foarte drag.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Mai avem o ultimă datorie, dacă dl. Pildisnyy vrea să intervină aici. Dacă nu, începem cu întrebările.

**Prof. dr. Hu Yeping:** Am o întrebare pentru părintele Dancă. Azi dimineață, când v-ați prezentat discursul, la final ați spus că viața este pentru unitate, adevăr și ființă. Însă nu prin intermediul înțelepciunii, deoarece înțelepciunea ne face să ne temem de Dumnezeu, ci, mai degrabă, prin intermediul înțelepciunii unificatoare. Aș vrea să știu, ce înțelegeți prin înțelepciune? De ce este înțelepciunea o înțelepciune unificatoare?

**Pr. prof. dr. Wili Dancă:** Nu am exclus legătura dintre ființă, viață și înțelepciune. Dimpotrivă, am spus că înțelepciunea încununează acest parcurs al vieții; întrucât atinge rădăcinile, principiile fondatoare, înțelepciunea unifică. Cultivând în noi respectul reverențios față de Dumnezeu, revelația creștină ne umbrește benefic cu rădăcinile dătătoare de sens și de unitate. Rainer Maria-Rilke spunea în una dintre poeziile sale că deasupra pământului arborii se deosebesc, dar sub pământ rădăcinile lor se unesc. Eu asta am vrut să spun: în viața de zi cu zi, oamenii se deosebesc, dar prin căutarea și asumarea înțelepciunii principiilor, ei se unesc.

**Participant:** Dacă-mi permiteți, eu n-aș pune o întrebare, ci aș spune părerea unei persoane care se ocupă cu educația ecologică. M-aș referi la comportamentul pe care ar trebui să-l aibă instituțiile în perspectiva integrării europene. Și anume: ar trebui să țină seama că această criză actuală, profundă criză spirituală, decurge dintr-o triplă înstrăinare: înstrăinarea omului față de sine, față de semenii și față de natură. Și strategia educațională care ar trebui să fie abordată ar trebui să stimuleze o conștiință culturală holistică menită să trezească, la rândul ei, o etică universală capabilă să asigure echilibrul interior, atât la nivel individual, cât și colectiv. Căci în această Europă unită vor intra diverse popoare care, după cum bine știm, au culturi deosebite, obiceiuri, și dacă nu va fi ordine la acest nivel, va fi ceva trist, va fi un eșec. Vă mulțumesc.

**Pr. Egidiu Condac:** Aș dori să adresez o întrebare generală, nu unei personalități anume. Vreau să mă refer la a doua provocare făcută de pr. Lucian, cât privește elitele și promovarea lor de către instituții. Există tradiții în care maestrul își formează ucenici și tradiții în care instituțiile își promovează elitele. Întrebarea ar fi dacă astăzi se observă o schimbare și în ce măsură poate fi identificată această schimbare, cât privește instituțiile care și promovează elitele. Dacă unele instituții sunt întotdeauna capabile să și promoveze elitele și dacă preferă elitele să stea la umbra unei instituții. Mulțumesc.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Aș vrea să completez puțin întrebarea. Am avut o istorie foarte zbuciumată, un timp în care tradiția instituțională nu s-a sedimentat suficient; când creștea mai bine și parcă înflorea, atunci a venit alt eveniment istoric. E o problemă specifică la noi aici.

**Pr. prof. dr. Wili Dancă:** Prin țara noastră, timp de mulți ani, s-a cultivat sistematic neîncrederea față de aproapele, față de colegul de muncă, de școală etc. Omul bun sau valoros era instrumentalizat și supus unui control de limitare efectuat de către Partidul Comunist, dacă rezista la perversiunile ideologice ale Partidului, atunci era eliminat. A fost greu! Biserica ar putea să schimbe ceva în sensul acesta, la fel, școala, familia, favorizând un spațiu de adevărată libertate în care omul să se maturizeze împreună cu ceilalți. Să fim încrezători: nu mai e mult până departe!

**Dr. Yuriy Pidlisnyy:** Aș dori să intervin cu câteva cuvinte despre instituții și elite, despre promovarea elitelor de către instituții sau a instituțiilor de către elite. Aș vrea să pun accentul pe un singur aspect al acestei probleme: dacă auzim numele unor personalități decorate cu Premiul Nobel, vrem să știm ce instituție reprezintă. Spunem: „O, Universitatea Yale are asemenea persoane! Este o mare instituție”. Și următoarea dată când auzim vorbindu-se despre vreun profesor de la Universitatea Yale, nu-l cunoaștem, dar știm că vine de la Universitatea Yale, deci este o mare personalitate. Pe de o parte, un câștigător al Premiului Nobel face numele universității de la care provine. Apoi, acea universitate face numele altor profesori. Deci una se determină pe cealaltă. Și este doar un aspect.

**Pr. prof. dr. George McLean:** Cred că suntem martorii unor transformări fantastice, dacă privim înapoi la anii 1930. În 1930, simțul importanței, al demnității, al valorii etc., trebuia să derive din apartenența la o mișcare: a lui Mussolini, a lui Hitler sau a lui Stalin. Însă lucrul important era să faci parte dintr-o asemenea mișcare mare. Acum pare oarecum ciudat

ca cineva să-și perceapă valoarea în contextul instituției din care face parte. Lumea, abordarea realității s-a schimbat foarte mult și acum ne gândim, mai degrabă, la dezvoltarea societății civile, la angajarea oamenilor în societate. Nu acesta este oare mesajul celui de-al doilea Conciliu Vatican: participare, solidaritate și comuniune? De a răsturna perspectiva asupra lumii, de la una de sus în jos la una de jos în sus. Acest lucru poate fi realizat, mai ales, dacă avem un simț de relativitate, dacă suntem toți alți Adam și avem nevoie de mari instituții care să ne aducă laolaltă. Însă dacă nu suntem alți Adam, ci, mai degrabă, ființe relaționate una cu cealaltă, atunci solidaritatea și unitatea devin mai puternice. Deci, în problema despre relația dintre persoane și instituții, efortul special necesar astăzi este acela al promovării de către instituții a libertății și inițiativei indivizilor, al instituțiilor care să preia responsabilitatea acolo unde indivizii nu pot face față, o problemă care este mai vastă. Acesta este un element esențial al mesajului Bisericii, încă din 1930: solidaritate și, mai ales, subsidiaritate. Acestea au un nou înțeles astăzi: uniunea face ca indivizii să fie plini de viață, nu-i oprimă. Deci eu cred că aceasta este o deschidere importantă pe care o avem astăzi, a felului în care relația dintre persoane și instituții poate fi înțeleasă și promovată.

**PS. Petru Gherghel:** La aceeași întrebare a pr. Egidiu voiam să pun și eu o mică întrebare actuală. Dacă Biserica, Conciliul al II-lea din Vatican, l-a promovat pe Papa Ioan Paul al II-lea ca una dintre personalitățile lumii, sau el a fost o elită care a promovat Biserica în ultimul timp? Și punând această întrebare, voiam să vă aduc iar aminte că a fost capabil să adune în jurul lui atâtea elite, atâtea personalități, ca nimeni altul.

**Pr. drd. Isidor Chinez:** Voiam să pun o întrebare generală. Este un dicton latin care spune că „*verum*”, întrucât este „*bonum*”, „*est diffusivum sui*”; binele care este capabil să se răspândească se răspândește la cei capabili să-l primească. Am înțeles că elitele au primul rol de a participa la această răspândire a adevărului. Problema cred că ar trebui puțin purtată și spre ultima parte, spre acest *sui*, omul capabil de adevăr, însetat de adevăr, constituit în adevăr. Pr. Dancă vorbea despre un fel de întunecime în fața adevărului. Eu îl am în vedere pe preotul ce lucrează în pastorație, ca om al Bisericii, angajat, și câteodată chiar cu patos, să propună adevărul credincioșilor. Îmi vine în minte cazul unui profesor de la Seminar care, mergând într-o parohie, într-un week-end, îi povestea unui paroh noutățile apărute în teologia Sfintei Treimi. Dar parohul îi răspunde: „Tu știi că eu nu am lemne pentru iarnă?” Sunt elite și cred că Dumnezeu dăruiește harul acesta de a exista nu numai ca învățători, ci și ca martori.

**Prof. dr. Abelardo Lobato:** La sfârșitul unei zile atât de intense, am o întrebare: scopul acestui Congres este de a descrie situația adevărului, a moralității sau de a găsi o soluție să readucem adevărul și moralitatea în timpurile prezente? Îmi amintesc că, în Evul Mediu, autorii făceau referire la Psalmul 11, care spune: „adevărurile astăzi sunt atât de puține, încât aproape sunt luate de bune”. Și atunci, mă întreb: cum este posibil ca adevărul să-și piardă locul, să-și piardă importanța, din moment ce este legat de ființă? Însă răspunsul este că ființele umane nu cunosc adevărul și îl ignoră. În timpurile de astăzi, cele două teme ale Congresului, atât adevărul, cât și moralitatea, sunt peste puterile noastre. Adevărul aproape a dispărut. În romanul „Numele trandafirului”, Umberto Eco îi spune unei persoane care dorea să facă parte din timpul prezent: „Îți spun, înainte de toate, uită cuvântul *adevăr*, nu are nici o valoare”.

**DI. Bogdan Tătaru-Cazaban:** Manifestarea diferitelor instituții nu înseamnă că trebuie neapărat ca exprimarea publică a credinței să fie timorată, timidă. Trebuie ca toate Bisericile și celelalte culte să se simtă libere să-și proclame felul în care înțeleg adevărul. Dar asta, nu din punct de vedere relativist, ci este condiția esențială și pentru dialog, și pentru înțelegere, înțelegerea dintre ele. Așadar, ceea ce pot spune de pe acum că se poate face este tocmai asigurarea acestei depline libertăți. Și aș mai completa ceva care ține de preferințele mele și de experiența mea universitară, deci care nu are legătură, dar, într-un fel, cred că este ceva care trebuie evitat. Trebuie evitat tipul de schizofrenie între public și privat. Din fericire, la noi, această presiune a faptului că spațiul de discuție este unul laic nu este într-atât încât să oblige persoanele care au funcții publice, ca mine, să facă o distincție foarte netă atunci când se exprimă personal, între ceea ce cred și ceea ce spun în mod oficial. Ceea ce se întâmplă, de exemplu, în Franța, acolo unde, atât cât am putut să observ, sunt profesori care nu au demnități publice; sunt doar profesori la universitățile publice, care în particular știm foarte bine că sunt credincioși, care se ocupă de teme ce sunt în proximitatea, sunt foarte aproape de fenomenul religios, și care în momentul când țin o conferință spun „eu vorbesc acum ca cercetător, ca savant, ca om de știință”, nimic mai mult din ceea ce cred nu trebuie să fie vizibil. Încă o dată, îmi e perfect clar că, atunci când faci o cercetare, e evident că trebuie să ai toate precauțiile pe care le putem avea, științific vorbind: să respecti toate normele și să cauți într-adevăr să găsești răspunsuri. Dar acest lucru nu înseamnă că trebuie să existe un fel de timiditate de a spune că chiar îți pasă de ceea ce studiezi și de a spune că iubești lucrul pe care îl faci. Deci asta este poziția mea, eu am fost privit ca o curiozitate în momentul în care am ajuns la „École des Hautes Études”, a

trebuie să țin niște seminarii și la un seminar cu cercetătorii am spus ceea ce studiam, era perfect acceptat, rezultatele muncii mele erau acceptate; tipul meu de adeziune nu era suspect, dar era privit ca o curiozitate. Așa că așa spune că ceea ce trebuie, într-un fel, să protejăm, sau să salvăm din ceea ce există acum la noi în țară, este această libertate pe care o au oamenii publici, de a fi în egală măsură sinceri și politicoși și doritori de a-l întâlni pe celălalt. Este un lucru care cred că există, din fericire, și care trebuie susținut în continuare; deplina libertate de expresie, desigur, în respectul celuilalt. Și cred că aici avem șanse serioase de a realiza ceea ce ne propunem. Mulțumesc.

**Prof. dr. Gabriela Blebea Nicolae:** Nu știi dacă mai e cazul să punem întrebări, așa că am să le spun sub forma unor observații care se leagă de ce am discutat astăzi.

Am să plec de la afirmația lui Aristotel conform căreia putem vorbi de *adevăruri deschise și adevăruri închise*. Morala lucrează cu adevăruri deschise, cu adevăruri în care incertitudinea are un rol, în care lucrurile se pot schimba, tocmai de asta sunt adevăruri personale. Tocmai de asta experiența personală și mărturisirea ei este foarte importantă în pedagogia morală. Deci cred că riscul de a face din adevărurile deschise, din adevărurile personale, niște adevăruri închise, niște adevăruri științifice care trebuie să se repete ori de câte ori situația se repetă, face din morală o ideologie. Asta era una dintre observații, pe care o putem discuta mâine, care e legată și de instituții, și de pedagogie, lucruri ce au fost discutate astăzi.

Al doilea lucru era legat de o instituție care pentru istoria omenirii n-a fost întotdeauna fericită și mă refer la alegerile democratice din secolul al XX-lea. Au fost alese în mod democratic niște elite extrem de malefice, prăpăstioase; și riscul exista ca între elite și valoare să nu existe o echivalență; să fie promovate niște elite politice, la ele mă refer, printr-un vot democratic, prin majoritate, și ele să nu fie deloc reprezentative pentru ce înseamnă elitele.

O a treia observație: mi-a plăcut foarte mult o sugestie pe care a făcut-o Preasfinția Sa, referitor la coagularea elitelor de către Papa Ioan Paul al II-lea. O coagulare nu numai a elitelor din diferite religii, dar cred că Biserica își poate asuma o mijlocire a dialogului între elite din diferite discipline. E foarte greu altfel să avem un limbaj comun. Cei din lumea științifică cu cei din lumea angajării religioase, e greu; s-au mai făcut observații să vorbești despre un adevăr transcendental față de un adevăr științific sau să vorbești despre un adevăr etic, cum îl propun eu, un adevăr deschis, în care incertitudinea sau nesiguranța are valoarea ei, altfel cred că nu putem vorbi despre ea cu alte tipuri de adevăruri. Și cred că eforturile sunt

nu numai să ne încurajăm elitele, să facem o pedagogie, așa cum zicea Aristotel, „de la om la om”, că altfel nu se poate învăța morala, decât cum spunea el, învățând-o cu chitara, în traducerea românească. Deci, cred că e important să avem un limbaj comun, chiar dacă termenii noștri tehnici sunt foarte diferiți.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** Vă mulțumesc; mulțumesc încă o dată celor de la masa rotundă, care au pregătit și v-au oferit răspunsurile.



## Masă rotundă II

Joi, 2 iunie 2005

### OMUL ÎNTRE LEGEA POLITICĂ ȘI LEGEA MORALĂ

Moderator: Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Începem această masă rotundă cu rugămintea ca fiecare dintre noi să-și fixeze câteva repere față de tema în discuție. Direcția în care îndreptăm dezbaterea noastră este caracterizată de întrebări precum cele ce urmează: cum poate să dialogheze societatea civilă și Biserica, Statul (legea politică) și Biserica (legea revelată); ce înseamnă dialogul cu alții, cu noi înșine, cu Dumnezeu; care sunt condițiile dialogului dintre sfera publică și sfera privată; unde este locul adevărului în aceste sectoare de viață; ce legătură există între legile politice și legile morale?

**Prof. dr. Anton Carpinski:** Cred că aici trebuie să mai nuanțăm puțin lucrurile în ceea ce privește distincția, raporturile și interacțiunile public și privat, dintre spațiul public și spațiul privat. Eram și eu tentat să definesc politicul prin public. Cred că raportul *public - privat* trebuie privit ca un *continuum*, mă gândesc la un *continuum* public-privat și la un raport mereu *interchangeable* între public și privat. Asta, nu numai datorită avântului din ultimul timp al mișcărilor non-materialiste din politică, ecologismul și feminismul, care au arătat, mai ales feminismul, este chiar lozinca sa, că „ceea ce este privat este public”, pentru că ceea ce suportă femeia în viața domestică, agresiunile, chinurile pe care le suportă în viața domestică sunt o chestie publică, o chestie politică, nu o chestie privată, ascunsă acolo, în străfundurile mai puțin de arătat ale familiei sau ale gospodăriei. Deci, pe linia acestui *continuum* public-privat, mă gândesc la un raport și la o redefinire a politicului prin dinamica public-privat. Asta mă duce cu gândul, evident, și la dialog, pentru că dinamica și dialetica *dialego* este dialog, unul dintre sensuri este de dialog, dialogul public-privat. Așadar, aceasta ar fi pentru început sfera în care m-aș plasa în acest context al discuției.

**Prof. dr. Hu Yeping:** Vorbiți despre dialog de parcă ar fi un oarecare conflict implicat. Așa cum a menționat și pr. Lobato în această dimineață, între politică, etică și morală nu ar trebui să existe nici un conflict. Pr. Lobato a spus: „etica trebuie să fie înaintea politicii”. Deci, dacă vorbim despre un dialog între politică și moralitate, înseamnă că este o problemă; și cum putem rezolva această problemă? Dialogul nu este suficient și trebuie

să găsim o soluție la această problemă. Și când a apărut această problemă? Cred că este studiată în timpurile moderne. Dacă citiți *Politica* lui Aristotel, Hobbs, Hume etc., puteți vedea că sunt evidențiate diferite aspecte. Aristotel, în *Politica*, spune: sunt trei etape de bază în dezvoltarea umană: prima este cea a instinctului primar, a doua este a auto-conservării; a treia este cea a binelui comun. Dacă citim filozofii sau gânditorii moderni, vedem că aceștia elimină al treilea nivel, cel al binelui comun. Pun accentul doar pe auto-conservare. Dacă privim situația actuală, vedem că totul este judecat din perspectiva auto-conservării. Și atunci, sarcina noastră, a filozofilor, este aceea de a scoate în evidență binele, bunătatea, și bunătatea nu doar pentru binele public, deoarece binele public este propus de marxiști; și care este diferența dintre binele public și binele comun? Binele comun este pentru toți, binele public este pentru instituții. Am experimentat acest lucru în timpul perioadei comuniste. Deci binele comun cuprinde atât binele public, cât și binele privat. Ar trebui să spunem că trebuie să căutăm atât binele propriu, cât și binele semenilor noștri. Mulțumesc.

**Conf. dr. Valeriu Marius Ciucă:** Da, este foarte frumos ce ne spune d-na profesoară din Washington, este o bună punere la punct a concepțiilor noastre preliminare. Dar, pentru că există un „dar”, iarăși trebuie să fim foarte atenți. Și vă spun foarte simplu. Mai mulți oameni pot adera la un tip de logică. Dar un singur om nu poate să aibă, în legătură cu un fenomen, mai multe logici, pentru că, după datele comune medicale, acesta ar fi un schizofren. Și atunci, extrapolând la nivel social, ne amintim cu toții cum cu mii de ani în urmă era un domeniu concrescent, acela al normativității, să-i spunem așa generic, unde întâlneam normativitatea de tip eclezial, normativitatea de tip social-politic, normativitatea de tip moral. Și izvoditorul acestor normativități era unul, sau trăia sub imperiul Unului.

Între timp, paradigma s-a schimbat radical, ne aflăm la opozitul situației. Acum, fiecare parte din societate care exprimă un tip de putere, când spun „parte”, văd această disipare grație dezvoltării drepturilor omului și dreptului, în general; grație acestui fenomen de *normoză*, aproape că fiecare reclamă propriul său adevăr. Mai mult chiar, aproape că acest „adevăr”, care este, de fapt, o simplă asertare, nu un adevăr; noi am folosit cam neglijent astăzi acest minunat cuvânt care îi aparține lui Dumnezeu, *adevărul*, dar poate că ne va fi iertat păcatul acesta. Deci fiecare pretinde ca asertările sale să fie luate drept criteriu de referință în mod relațional în raporturile cu toți indivizii. Cu alte cuvinte, fiecare spune: „Eu sunt centrul Universului. Și atunci, în acest antropocentrism, trebuie să-mi creați palisadele necesare respectării puterii care derivă din asertările mele”.

Este starea de confuzie la care am ajuns prin această, nu aş spune toleranță, ci exagerată substituire a asertărilor prin ideea de adevăr. Adevărul este totuși congruent, unifică, este, de regulă, puțin, puțin tolerant față de ereziile noastre obișnuite. Este puțin tolerant dacă vrem să-l păstrăm ca adevăr. Dacă vrem să-l pervertim, atunci putem spune că orice propoziție este adevărată numai pentru faptul că este pronunțată, pentru că exprimă o ființă. Ca atare, pentru juriști, iată, și juriștii mă gândesc că ar trebui să fie la fel de înțelepți cum reclamă dl. profesor Carpinski pentru politicieni, și cum pr. profesor Lucian Farcaș reclamă pentru teologi; la rândul meu, foloseam această injoncțiune cu studenții, pentru că acolo îmi permiteam, ei sunt îngăduitori, și spuneam: „Trebuie să fiți, în primul rând, filozofi, apoi trebuie să fiți teologi, pentru că noi, juriștii, ne-am născut prin uzurparea lor; trebuie să fiți buni antropologi, ca să înțelegeți sufletul omului; trebuie, totodată, să aveți o imagine holistă asupra lumii, deci trebuie să fiți mari înțelepți, și după aceea să dați examen de admitere la Facultatea de Drept”. Și dădeam exemplul americanilor: ce minunați sunt americanii, îi primesc pe studenți la Facultatea de Drept numai dacă vor fi terminat înainte un colegiu sau o altă facultate! Măcar atât să reușim și noi. Dar după un timp, am gândit și altfel: dacă vor fi atât de înțelepți, nu numai că, așa cum spunea dl. profesor, nu vor mai veni la Drept, dar este posibil să fie periculoși pentru Drept, pentru că vor fi atât de acizi prin înalta lor cunoaștere, atât de destructuranți și, totodată, unii dintre ei, având o empatie față de cunoaștere aproape absolută, vor fi atât de relativizanți, încât vor permite afirmarea tuturor drepturilor, fără nici un fel de adevăr deasupra lor; adică fără nici un fel de element coagulant. Totul, numai și numai prin prisma infinitei specializări, adică a infinitei disipări a credinței în adevăr. Ceea ce va duce, nu aş spune la o societate anarhică, dar în mod cert la o lume confuză, angoasată, plină de neliniști, temătoare, fără palisade sociale, fără nici un fel de reazem, fără ancoră, fără credință, pur și simplu, cu această imagine a permanentului adevăr ce sălășluiește în fiecare și în felul acesta în nimeni. Și atunci, lumea va deveni insulară, va fi un arhipelag de indivizi care nu vor mai comunica, chiar dacă vor avea posibilitatea de a comunica instantaneu, fenomene care deja au apărut. Iată acest blocaj al comunicării între oameni, chiar dacă au toți sateliții la dispoziție, le stau oglinzile din cer la dispoziție zi și noapte, și, cu toate acestea, ei încep să nu se mai înțeleagă.

**Prof. dr. Gabriela Blebea Nicolae:** Vreau să vă propun o relație între adevăr și dialog, care-mi este inspirată de ceea ce cred eu despre morală. Cred că un om moral nu-și pune întrebarea dacă să fur sau să nu fur; nu-și pune problema să facă sau nu un păcat. Așa și cu adevărul; sunt adevăruri

evidente: acum afară e lumină, nu discutăm asta. Deci în clipa în care e nevoie de un dialog, suntem nesiguri de un adevăr pe care vrem să-l găsim. Cred că asta este tema. Sigur că în spațiul politic stabilim niște teme pe care trebuie să le discutăm, dar cred că ceea ce contează foarte mult în timpurile noastre, în locurile acestea, adică în România, e dispoziția pe care o avem față de un real dialog. Dacă vrem să avem doar dreptate, adică să spunem ceea ce noi credem că este adevărul, sau vrem să-i dăm dreptate și celuilalt. Dacă vrem să aducem cumva la același numitor o discuție, altfel n-ar fi vorba de dialog. Spun asta pentru că în Occident am fost foarte des izbită de o eleganță a dialogului, de o estetică a dialogului. Mi se părea că în România erau două feluri de voci publice: cele care veneau pe linia contestatarilor, a dizidenților, care se impuneau strigând, și cei care veneau pe linia supușilor, a limbajului de lemn, care spuneau, repetau lozinci fără să creadă în ele, fără să fie autentice. Deci cred că într-un dialog, *à propos* de această angajare la care mă refer, este important să fim noi, deci nici să strigăm ca să ne impunem adevărul, nici să repetăm unele lucruri, ci să ne angajăm ca să-l găsim.

**Prof. Emilia Verikova:** Ați spus că avem nevoie de un dicționar pentru a ne înțelege. Aș vrea să adaug că, înainte de acest dicționar, cred că trebuie să existe o dorință de a-l înțelege pe celălalt. Dar ce înseamnă a-l înțelege pe celălalt? Acea abilitate, mai întâi dorință și apoi abilitate, de a dori și a încerca să te pui în locul celuilalt, de a vedea punctul lui de vedere, de a judeca în felul în care judecă el, de a aprecia lucrurile la fel ca el și, mai întâi de toate, să ai convingerea că și el poate să spună un adevăr. Și mă întorc la metafora dumneavoastră, aceea a adevărului care poate fi împărțit în mai multe adevăruri mai mici, și, prin aceste adevăruri mai mici, oamenii pot percepe acel adevăr întreg în mai multe feluri. Deci putem avea acea convingere că fiecare poate avea adevărul propriu, iar noi trebuie să încercăm să înțelegem adevărul celuilalt. Și aș mai dori să adaug un mic detaliu aici, o altă nuanță a posibilității de dialog pentru dialog. Înainte de toate, există diferențe între oameni, și apoi, există diferențe între culturi și civilizații. Și adevărul sau modul în care este perceput adevărul depinde de foarte multe ori de cultura tradițională, de elemente care provin din istorie, tradiție, educație; așa cum a subliniat și d-ra Hu în această dimineață, felul în care civilizația vestică vede lumea și înțelege moralitatea este complet diferit, sau foarte diferit de modul în care văd lumea popoarele estice. Deci, pentru a ne înțelege cu adevărat și pentru a purta un dialog adevărat, trebuie ca respectul față de ceilalți, în diversitatea lor, să fie o componentă a legii noastre morale. Cu alte cuvinte, mai întâi să acceptăm că celălalt este diferit de mine și, în al doilea rând, că nu există inegalitate

între punctele de vedere. Adică, nu-mi pot impune punctul meu de vedere cuiva; pot doar să încerc să înțeleg de ce el vede lucrurile așa cum le vede, de ce judecă așa cum judecă. Și doar prin acest respect față de celălalt, în diversitatea lui, cred că putem purta un dialog adevărat, putem desfășura un dialog adevărat.

**Prof. dr. Abelardo Lobato:** Dialogul despre adevărul și moralitatea instituțiilor de astăzi este foarte actual, această necesitate și dificultate este de actualitate. Toți vor să se facă auziți. Trăim într-o lume care se aseamănă foarte mult cu cea descrisă în Biblie sub numele de Babel. În Babel toți vorbesc și nimeni nu înțelege. Noi trebuie să încercăm să facem din acest Babel un fel de Rusalii, unul vorbește și ceilalți înțeleg, doar unul vorbește și toți îl aud. Dialogul din ziua de astăzi pare să fie acel dialog numit „dialogul surzilor”, deci unul vorbește, altul vorbește, însă sunt doar monoloage, nu dialoguri.

Lumea de astăzi are nevoie de dialog. Poate un timp asemănător a fost pontificatul Papei Paul al VI-lea, care a scris o enciclopică despre dialog, despre colocviu, despre revelația creștină și dialogul dintre Dumnezeu și om. Omul trebuie să asculte cuvântul, cuvântul trebuie răspândit, cuvântul este adresat celui care ascultă; dacă nimeni nu ascultă, atunci cuvântul nu are nici o valoare. Trebuie să fim ascultători ai cuvântului, să fim executori supuși ai acestui cuvânt și să fim și mesageri ai cuvântului. Deci este nevoie astăzi de acest cuvânt, așa cum s-a întâmplat poate de puține ori de-a lungul istoriei. Și dialogul pe marginea unor asemenea probleme, cum ar fi adevărul care îmi aduce aminte că în Evul Mediu era o mare problemă: ce este adevărul? *Quod est veritas?*, întrebarea adresată lui Cristos de Pilat. După cum spun englezii, problema moralității este că am pierdut simțul moral. În simțul exterior există cinci simțuri. Sfântul Augustin vorbește de alte simțuri, însă simțul moral este simțul binelui și al răului. Și se pare că omul din ziua de azi l-a pierdut, și de aceea vrea să se salveze vorbind despre moralitate.

Partea dificilă a dialogului este aceea că trebuie să existe o adevărată conversație, o întâlnire pentru a ajunge la o unitate, pentru că dialogul este legat de om, ființa cuvântului. În timpurile moderne există atâtea dialoguri, Parlamentul pare să fie locul dialogului, însă vedeți cât de dificil este să se discute un subiect, să se ducă la sfârșit un dialog. De aceea, dificultatea intervine atunci când sunt spații, domenii în care cel ce vorbește nu este competent. Când cineva nu este competent, este mai bine să nu vorbească, pentru că, dacă vorbește, pot fi luate decizii greșite. În timpul prezent, când avem atâtea păreri, opinii, siguranțe, atâtea experiențe, adevărul este puțin lăsat la o parte. Și de cine este lăsat la o parte? De cei care

se adresează publicului; suntem victime ale mijloacelor de comunicare, ele vorbesc pentru noi; acesta este marele rol al televizorului în prezent. Auzim atâtea sloganuri, discuții, decizii care apoi apar în ziare, la radio. Marile probleme actuale vor să fie discutate, nimic nu este interzis.

Cuvântul *dialog* este foarte la modă astăzi; să purtăm un dialog, însă acest lucru este foarte dificil. În general, se supun votului public marile probleme, cum ar fi astăzi eutanasia, avortul, lucruri ce merg dincolo de cunoștințe. Se spunea de acest tratat al Uniunii Europene că este prea lung, nu l-a citit aproape nimeni, este prea greu; atunci, cum îl supun la vot tuturor, dacă nimeni nu-l cunoaște? Deci un dialog adevărat este dificil, trebuie să avem regulile și condițiile precise. Iar subiectele asupra cărora se dialoghează nu sunt aceleași. De exemplu, religia, pentru creștini, dat fiind că avem dogme, nu este supusă opiniei oricui. Deci, dialogul la modă, dialogul necesar, este una dintre problemele care nu trebuie excluse; trebuie să avem un criteriu pentru ca cei competenți în domeniul științei, filozofiei, teologiei, politicii, dreptului să fie ascultați. Iar în domeniul politicii, deciziile trebuie luate în raport cu etica, trebuie ca omul să fie într-adevăr în centru, omul persoană. Pentru aceasta, este necesar ca regulile să fie stabilite înainte în așa fel încât dialogul să ducă la un rezultat, altfel ne întorcem mereu la Babel. Pentru a vedea cum poate fi inutil un dialog, este de ajuns, de exemplu, să vedem o sesiune a Parlamentului italian, care este Parlamentul exemplar din lume: toți vorbesc și nimeni nu ascultă. Oricum, există și opusul extrem: dacă vorbește doar unul și ceilalți ascultă, atunci nu sunt oameni.

Deci suntem la momentul actual, iar Biserica trebuie să aibă propriul adevăr, însă adevăruri care nu se supun discuției, ca, de exemplu, adevărul despre Sfânta Treime: un singur Dumnezeu în trei persoane. Atunci, dacă lăsăm acest lucru la latitudinea liberului arbitru al celor ce vorbesc, în puțin timp se va schimba totul. Pentru ca un dialog să fie cu adevărat dialog, *dialogos*, un colocviu în care să fim cu toții de acord și în care adevărul, care este mereu dificil și pe care nimeni nu-l posedă, îl cunoaște doar Dumnezeu sau Isus Cristos, este necesar ca adevărul să fie punctul de referință. Să căutăm adevărul lucrurilor, deoarece adevărul are o forță invincibilă. Papa Ioan Paul al II-lea apela mult la ceea ce a spus Toma de Aquino: *Veritas in seipsa invincibilis est*, „Adevărul în el însuși este greu de învins”; mai devreme sau mai târziu, adevărul învinge. Oricum, este necesar să-l căutăm împreună, nu doar de unul singur, și de aceea avem nevoie de dialog.

**Prof. dr. Gabriela Blebea Nicolae:** Vreau să adaug un mic gând. Cred că, *à propos* de ce zice pr. Dancă, de dialogul cu noi înșine, noi înșine



facem ceea ce Aristotel numește „deliberare”: deliberăm asupra anumitor acțiuni. Dar deseori nu putem delibera asupra sentimentelor noastre, nu putem să deliberăm dacă iubim sau nu iubim. Îl iubim pe Dumnezeu sau nu-l iubim pe Dumnezeu, îl iubim pe un om sau nu-l iubim pe un om. Putem delibera asupra acțiunilor ce se impun datorită acestei iubiri. Așa cum ieri, la un moment dat, pr. Edward McLean a avut încredere într-un dialog în care Dumnezeu îi spunea ce să facă, dar acestei stări de deliberare, de îndrumare, îi era premergătoare iubirea. În spațiul religios, cred că orice deliberare are în spatele ei această iubire de Dumnezeu, așa cum în alte dialoguri trebuie să avem o iubire și o încredere în celălalt. Asta era una dintre idei. Și mai cred că dialogurile bune, de la Platon încoace, sunt cele care rămân deschise, sunt cele ce pun sămânța care după aceea să rodească, sunt cele care, *maieutic*, în stilul platonician, nasc adevărul, îl moșesc și îl tot moșesc, adică tot pun întrebări ca să vină. Mulțumesc.

**Pr. drd. Isidor Chinez:** Aș vrea să fac o referință tot pe tema aceasta a întâlnirii adevărului religios în domeniul public. Mi-a venit în minte cazul cu d-na Adriana Iliescu, care a trezit imediat reacția parlamentarilor, și cred că la câteva zile cineva mă contactează, o domnișoara care lucrează în domeniul juridic, și spune că „legea este la Parlament, se grăbesc din cauza cazului, aș vrea o părere de la un profesor, de la un preot catolic. Am înțeles că ești profesor de bioetică la Seminar”. Mi-a trimis legea, proiectul de lege, cu amendamentele, le-am citit, am rămas surprins de multe lucruri; de exemplu, titlul era „Legea pentru sănătatea reproducției umane”. Suna în mod straniu pentru mine, care sunt un adept al ideilor personaliste. Totuși, după ce am parcurs-o, i-am explicat elegant, așa cum spunea d-na Gabriela Blebea, „trebuie să încercăm să prezentăm adevărul elegant, estetic”, și i-am spus: „E o poziție și trebuie să ne bucure. Pe mine, ca om al Bisericii, mă bucură că se pune problema în forul public. Al doilea, că se face ceva”. Și, în final, spuneam că nu este o lege dreaptă, este perfectibilă, trebuie tolerată. Conform principiilor de morală pe care le-am studiat și le-am aprofundat cu toleranța legii, am înțeles că trebuie tolerată în speranța că va veni o lege mai bună. Reacția: „Voi, catolicii, stați acolo, în bârlogul vostru, în Biserica voastră, și nu faceți nimic”. Am întrebat: „Trebuie să punem preoți să iasă la înaintare, să meargă în Parlament?” Cam acesta era dialogul dintre mine și acea persoană laică, dar cu o inimă mare. „Biserica”, i-am spus, „trebuie să-și spună cuvântul și îl spune, dar nu mergând, poate ca în America, făcând demonstrații pe stradă”. Mie, acele mișcări *for life* mi se par puțin violente. Nu știu dacă Biserica merge pe linia aceasta propunând adevărul.



Ce este adevărul pe care îl prezintă Biserica? Adevărul religios, fără artă, fără eleganță? Pentru a fi un dialog între Biserică și societatea civilă, pe linia adevărului, Biserica trebuie să fie elegantă în a-l prezenta, să deschidă prin artă ușa sensibilității, a emotivității umane. E o ușă pe care o deschizi și apoi intră adevărul, care pătrunde aproape pe nevăzute, merge în spatele emotivității, sensibilității umane. E o strategie, dacă vrei, de a propune adevărul. Sau încă o problemă de a intra în contact cu societatea civilă pe linia: a spune adevărul, ce este adevărul fără caritate? Cineva îmi spunea într-o pauză că expresia italiană: jumătate de adevăr este egal cu minciuna. Nu cred că este, dar fără caritate, fără iubire, adevărul poate să omoare, exact cum spune Domnul Cristos: litera ucide, spiritul dă viață. Și pe această linie ar trebui poate să ne orientăm puțin de la părinții orientali, de la sfinții părinți care sunt cu mâneacă largă, sunt înțelegători, îngăduitori; nu că ar propune minciuna, dar iată că sunt situații în care eu nu pot să spun tot adevărul. Și Biserica spune adevărul; îl spune direct, dar îl spune elegant. De exemplu, îl apreciez foarte mult pe Papa Ioan Paul al II-lea pentru eleganța cu care spunea mereu adevărul. Și m-am felicitat și îi felicitam și pe studenți că trăim aceste timpuri, pentru că spune nu de pe o poziție înaltă, ci de la nivelul raționalității; pleacă de la un dialog cu toată lumea, după aceea, amplifică cunoașterea adevărului și pentru comunitatea de credință.

Acesta este modul Bisericii de a propune adevărul. În fața acestui mod, societatea civilă cum acționează? Am văzut legea respectivă și mai târziu. A rămas aproape la fel, a fost o grabă foarte mare și nimic aproape nu s-a schimbat. A rămas tot la sănătatea reproducției umane, s-au micșorat anii pentru FIV-et, dar problema era, sau e, că nu ne întâlnim direct, persoană umană – adevăr. La nivel politic era mediația utilitarismului, interesului, ca să ne aplaude Europa din nu știu ce motive. În final, problema întâlnirii, a dialogului; cred că toți o vor, dar există această voință de slujire a persoanei umane din partea celor două? Biserica sunt sigur că are în centru valoarea inestimabilă a persoanei umane, dar dincolo, în societatea civilă, riscul trecerii prin utilitarism, interes, afectează dialogul. Și consecința ultimă este necesitatea formării oamenilor politici, cum spuneți și dumneavoastră mai înainte.

**Prof. dr. Anton Carpinski:** Numai un cuvânt în continuarea celor spuse. Într-adevăr, adevărul în dialog și dialogul în adevăr e bine și e frumos să fie făcut cu eleganță și estetic, cum s-a spus, dar asta nu cred că exclude și nu trebuie să excludă fermitatea, și sunt convins că gândiți așa; fermitatea și uneori chiar și intransigența, deci tăria și continuitatea de a-l spune, disciplina în a-l practica. Eleganța este, într-adevăr, o mare artă,

însă nu înseamnă convenție, convenționalism, formalisme; înseamnă bun-simț, măsură, simplitate, pe cât se poate, ordonare și clarificare în lucrurile și complexe și complicate cu care ne confruntăm și pe care le trăim; deci accentuez asupra liniei eleganță, dar cu fermitate. Într-adevăr, noi îl invocăm pe Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea, și cum să nu ne impresioneze și fermitatea, și tenacitatea, și curajul său, când a rostit adevăruri, adevăruri istorice incomode, pe care alții nu au avut puterea să le spună acum câțiva ani privind greșelile pe care Biserica, ca instituție angrenată în jocurile politice interne și strategice, le-a comis și pe care Papa le-a mărturisit și a cerut iertarea în fața lui Dumnezeu și a celor în fața cărora s-a greșit? Ce probă mai teribilă, practică, trăită de la acest nivel de splendoare a adevărului, mai există?

**Prof. dr. Zbigniew Wendland:** Eu nu sunt de acord cu ce s-a spus aici, și anume că dialogul este un lucru dificil. Eu cred că este chiar contrariul. Dialogul este cel mai ușor lucru de realizat, deoarece omul, cred, este o creatură care are în natura lui dialogul. De fiecare dată când se întâlnesc doi sau mai mulți oameni, încep un dialog. Pur și simplu, intră în dialog, nu contează ce subiect discută, fac schimb de păreri. Și cred că aceasta este cea mai naturală trăsătură a omului, faptul că este o ființă dialogală care poate construi ceva, putem spera că toate problemele, inclusiv cele legate de legile morale și politice, pot fi rezolvate cu ajutorul dialogului.

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Mulțumesc. Aș vrea să oprim această primă parte a dialogului nostru despre dialog și condițiile în care se poate desfășura un dialog. Oricum, apreciez apariția cuvântului *eleganță* și-l supun atenției părintelui George McLean, care este deja uimit de faptul că ieri am discutat despre elite. Acestea par să fie dorințele noastre adânci, de a fi elite, de a fi oameni eleganți.

Ființa umană a fost înzestrată de Dumnezeu, potrivit revelației creștine, cu multă noblețe, cu o demnitate imensă. Unele culturi și civilizații au subliniat unul sau altul dintre aspectele fundamentale ale demnității persoanei umane. Roma latină a promovat cetățeanul, Atena - individul, iar Ierusalimul - persoana. Astăzi, în spațiul public avem de a face cu persoane, sau cu niște indivizi, sau doar cu simpli cetățeni? Cum să facem să recuperăm demnitatea de persoană? Mai întâi, vă rog să vă referiți, cât este posibil, la societatea noastră românească, și apoi să ne îndreptăm privirea și spre alte spații publice.

**Pr. lect. dr. Lucian Farcaș:** O să intervin eu aici. Aș pleca de la o experiență pe care noi o avem chiar în această casă, fără a face o comparație

cu timpurile trecute și cu cele pe care le trăim noi acum. Mă refer la situația, cu mulți ani în urmă, când aici, în casă și din cauza situației politice, nu erau prea multe posibilități de destindere. Noi aveam totuși spectacole de teatru mult mai des, era una dintre preocupările noastre; și cred că spectacolul de teatru este, așa cum s-a amintit de atâtea ori în aceste două zile, locul unde vine actorul, pune masca pentru a juca un rol pe care el trebuie mai întâi să și-l însușească cu acea capacitate de a-l transmite celorlalți, deci de a realiza un astfel de dialog.

Plec de la această amintire frumoasă, fără ca ea să sune ca un reproș la situația de astăzi, pentru că sunt alte lucruri foarte bune care atunci nu erau. Mă duc în spațiul nostru, al vieții publice, și-mi pun întrebarea, foarte serios, este o percepție a mea; este o situație ideală ca, atunci când mă duc la teatru, să-mi ocup locul meu, fie că sunt un spectator, fie poate că sunt un actor. Dar este corect ca actorii și spectatorii să se vadă, să comunice. Și actorul întotdeauna trebuie să aibă grijă ca persoană, ca purtător de mască, care îi dă o identitate, să nu stea cu spatele la public. Când exersam noi teatru, mereu veneau actori și ne mai ajutau și ne spuneau: „atenție cum te întorci, cum stai, să comunici direct cu publicul”.

Or, pornind de la acest amănunt, când mă duc în societate, unde întreaga noastră viață publică este o scenă, este un teatru și trebuie să întâlnim teatralitate, calitate de artă teatrală, eu am impresia că, pentru a întâlni actorii, agenții, trebuie să mă duc în culise. Teatrul nu se mai joacă pe scenă, se joacă în culise. Acolo se hotărăsc lucruri, acolo e jocul cel mare și cel important. Iar spectatorul, eventual vine un clovn și îl distrează puțin sau se dă publicitate la vreun produs, dar nu văd această întâlnire, deci cea persoană care să apară și să transmită mesajul acela ce i-a fost încredințat cu toate celelalte calități pe care trebuie să le întrunească.

**Conf. dr. Valeriu Marius Ciucă:** În respectul acesta pentru *elegantia iuris*, este cazul să spun ceva învelit în mănuși de catifea. Am impresia că abuzăm de noțiunea de *dialog* pentru a justifica ceva la care noi dăm curs, și anume, doar tentativele de dialog. Pentru că dialogul are o valență prin excelență constructivă. El este baza unor soluții ce apoi în mod comun sunt adoptate de către cei care dialoghează. Iar noi procedam la comunicarea fie a unor prejudecăți, fie a unor convingeri dacă ne aflăm într-o situație mai bună, fie doar a unor banale opinii. Și rămânem în faza aceasta de tentativă în mai toate împrejurările. De ce? Datorită faptului că suntem din ce în ce mai mult reificați.

Începe să se vorbească despre un tip mai pervers de neo-sclavagism; adică unul în care, având toate drepturile și toate garanțiile libertăților noastre, nu mai avem puterea să ne bucurăm de toate acestea, pentru că

ne aflăm sub tirania materiei și a clipei. Cronos a devenit neîndurător cu fiii săi și materia este acablantă. Nu voi folosi argumentul acesta vulgar ca să nu ies din *elegantia iuris*, și anume că fiecare clipă costă; este prea comun, este și prea reduționist. Lejeritatea noastră în păstrarea demnității comunicării cu ceilalți a făcut ca să ne complăcem într-un erzaț de dialog, într-un erzaț de comunicare.

Iertați-mi confesiunea, nu am dreptul să mă refer la mine, dar au fost momente în care spuneam așa: Doamne, am întâlnit un filozof pe stradă, un filozof acreditat de întreaga societate. Și mi-a spus că este grăbit când eu voiam să glosez pe o temă. Am întâlnit și un preot pe stradă, un om care este heraldul lui Dumnezeu; și mi-a spus că este grăbit. Mi-am spus: altă victimă a lui Cronos! Am întâlnit și un confrate; ce tare se grăbesc juriștii astăzi, nu vă dați seama! Știți, înainte spuneau așa, că nu au timp numai sclavii. Nici un om important nu avea dreptul să pronunțe această vocabulă, pentru că i se tăia capul a doua zi. Cum adică? Tu ești izvoditor de timp, tu ești izvoditor de structuri noetice; tu transmiți o cultură în societate, o cultură publică, mai ales când ești mare politician, nu ai dreptul să nu ai timp! Nu ai dreptul să te comporți ca un sclav care va fi trimis a doua zi la moarte tocmai pentru că nu a răspuns criteriului unic pentru el, și anume timpul! Și atunci, în această lume, noi putem vorbi despre dialog? Poate că dialogul mai era între Isus și apostolii săi; toți aveau timp, Doamne ce mult timp aveau la dispoziție! Nimic nu li se opunea ajungerii finalmente la o soluție.

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Asta înseamnă că, în spațiul public de la noi, nu avem nici indivizi, nici cetățeni, nici persoane, ci niște grăbiți. Lucrul acesta îmi aduce aminte de cuvintele lui Dostoievski despre omul care, odată ajuns în iad, privește cu nerăbdare orologiul și întreabă mereu: „Cât e ceasul, cât e ceasul?”

**Conf. dr. Valeriu Marius Ciucă:** Mulțumesc, e un argument. Suntem în iad. Nu, n-aș spune așa. Spunem altfel: suntem reificați. Și nu putem aspira la demnitatea aceasta de a ne compara cu Mântuitorul sau măcar cu niște zei inferiori. Nu, nu ne putem ridica; am fi prea, prea iluzionați de dorința noastră de a ne emancipa, dar nu reușim să ne emancipăm; suntem reificați. Suntem foarte, foarte căzuți din perspectiva aceasta. Și, sigur, trena avatarurilor este uriașă; a le pune acum pe tapet ar însemna un act de insolență, pentru că toată lumea le cunoaște; dar o coordonată a existenței noastre este această reificare. Și este încurajată această falsificare a dialogului. Ba chiar iată că buna noastră colegă de la Washington vine și ne spune: îmi amintesc, am avut niște dialoguri sublime pe treptele acelei

universități cândva și se consumau în câteva secunde: „How are you”, „I’m fine”, „OK, see you tomorrow / see you later”. Și după aceea aflăm că, după această mică, mică întrevvedere, nici nu știu dacă cuvintele aveau rol de a comunica sau aveau rol de a substitui ridicarea șepcii de altădată, după asta aflăm că cineva se confesa: „Am avut astăzi o întrevvedere cu profesorul Ciucă”.

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Da, ne găsim într-o situație diferită și probabil că noțiunile pe care le discutăm acum s-au diluat. Să mai auzim altă părere.

**Prof. dr. Hu Yeping:** Vorbind despre timp, îmi aduc aminte de perioada petrecută în India; am văzut atâtea vaci care mergeau pe stradă și chiar traficul era oprit din cauza lor. Mergeau pe stradă, aceea era casa lor, regatul lor. Și atunci, am întrebat un profesor: „De ce lăsați vacile să umble pe stradă?”, iar el mi-a răspuns: „Vacile ne învață să nu ne grăbim și să ne bucurăm de viață”. Deci, uneori avem nevoie să încetăm, dar nu mereu. Dacă ne arde casa, trebuie să o salvăm. Azi dimineață am menționat că în tradiția chineză, mai ales în tradiția lui Confucius, nu punem accent pe definiție, ne axăm mereu pe contact și apoi ne gândim la problemă. Dacă ne gândim la contact, dialogul este un mijloc pentru a realiza un scop. Și atunci, trebuie să clarificăm: ce este dialogul? Însă întrebarea mea este: mai avem scopul, țelul nostru în minte, despre ceea ce vrem să discutăm? Și atunci, trebuie să ne gândim la relația dintre scopuri și mijloace și, de asemenea, la situația dificilă și la problemele din lumea de astăzi.

Vreau să evidențiez două lucruri: unul este legat de politică, tot despre dialogul dintre politică și moralitate, însă de data aceasta vorbesc despre două lucruri: politica și adevărul. După cum spune și Aristotel; îmi place Aristotel, dar îl iubesc pe Platon; Aristotel spune că suntem animale politice care trăiesc într-o societate; pentru a avea o viață ordonată, avem nevoie de structurile politice. De ce fel de structuri politice avem nevoie pentru a avea o viață ordonată mai bună? Vă sugerez patru tipuri: primul tip este cel în care conduc oamenii înțelepți; al doilea este cel în care conduce un grup de oameni, reprezentanții; al treilea tip este democrația, unde masa, majoritatea conduce; și al patrulea tip este tirania, dictatura. Aristotel a propus primele două tipuri, și al treilea este bun. Acum, țelul nostru este democrația; dar ce este democrația? Azi dimineață, pr. Lobato a spus: „Atunci când votează majoritatea, aceasta nu este democrație și totul depinde de votul majorității”. Nu am menționat azi dimineață că, în tradiția chineză, mai ales în tradiția lui Confucius, dacă se dorește rezolvarea unor probleme etice, votul majorității nu contează. Pentru că, așa cum

a spus și pr. Lobato, votul majorității este uneori bazat pe teorii greșite, nu este mereu bun. La fel și prin contract, nu mai suntem umani; deci iată o altă întrebare: ce este natura umană? Putem implanta orice în corpurile noastre și suntem tot noi; atunci, care este natura noastră? Și care este orientarea naturii noastre? Mai avem aceeași natură de acum 2000 de ani? Deci, în acest caz, în lupta politică a confucianismului în ce privește societatea, politica, guvernul, principalul scop urmărit este acela de a avea o societate armonioasă, unită. Fără acestea, societatea este un haos. Nimeni nu dorește să trăiască într-o situație haotică, într-o societate haotică; toți dorim armonie, unitate, bunătate, deoarece moralitatea este mereu direcționată spre ceva bun: o gândire bună, acțiuni bune și cuvinte frumoase. Dacă nu luăm în calcul bunătatea, atunci discuția despre moralitate nu are nici un sens, este vorbărie goală; trebuie raportată la bunătate.

Al doilea punct este despre adevăr. Ce este adevărul? Comunitatea noastră este o comunitate creștină, de cele mai multe ori vorbim despre adevărul divin, Dumnezeu. Dacă vorbim cu musulmani, evrei sau oameni care aparțin altor religii, vorbim despre același adevăr? Înțelegem că adevărul este același? Vorbim despre același adevăr și apoi trebuie să detaliem subiectul, să înțelegem adevărul. Dar suntem ființe limitate, avem felul nostru limitat de a înțelege adevărul. Filozoful indian Shive Kananda a spus că nu există decât un adevăr, dar abordările lui sunt diferite. Și iată exemplul pe care îl dă: la fel ca lumina, toate lămpile de diferite forme, mai mari sau mai mici, toate dau același lucru: lumină. Deci, metaforic vorbind, lumina este adevărul și lămpile suntem noi toți. Înțelegem adevărul, dar fiind ființe umane, avem nevoie de ghid pentru a înțelege adevărul. Și cine ne poate oferi această ghidare? Fiecare religie are învățăturile proprii pentru a ne arăta cum să înțelegem adevărul, cum să ajungem la el. Și pr. Lobato a vorbit despre ascultător și vorbitor; avem nevoie de ambii, deoarece este un dialog, o comunicare. Vorbirea și ascultarea sunt amândouă importante. Dar după ce ascultăm, reflectăm? După dialog, contemplăm? Contemplarea este goală în viața noastră, vorbim și iar vorbim. Mă ascultați? Cât ați înțeles din ceea ce am spus? Acest lucru lipsește zilelor noastre: ascultarea adevărată; vrem numai să vorbim, trebuie să-mi pregătesc discursul. Nimeni nu știe. „Oare despre ce a vorbit vorbitorul înaintea mea?” „Nu știu, pentru că nu am fost atent; sunt atent numai la mine”. Trebuie să vorbim, dar, în același timp, trebuie să și ascultăm, dar să ascultăm cu adevărat. Vrem să învățăm lucruri noi; după această conferință, ce am învățat, cu ce rămânem?

**Prof. dr. Anton Carpinschi:** Câteva gânduri rapide și de început: a considera individul, cetățeanul, persoana ca ipostaze ale ființei umane,



individul ca rezultat al unor procese de individualizare. Avem la început colectivitatea, comunitatea, hoarda de ființe, de *hominis* sau de exemplare sau de oameni; ea evoluează, se dezvoltă prin individualizările diverșilor indivizi, prin dotări, prin selecții, prin competitivitatea unuia sau a altuia într-un domeniu sau altul, deci prin individualizări. În felul acesta, grupul se coagulează, se auto-reproduce, capătă o structură individuală, inter-individuală. Deci ipostaza individului este, în fond, să-i spunem așa în mare, în spațiul biologicului, și, după aceea, transpusă în plan social și al calculatorului, în planul statisticilor. Statistica se interesează de indivizi, de dinamica numerelor și a indivizilor.

În ceea ce privește ipostaza de cetățean, este de factură superioară, aici eu aș vedea-o într-o relație cu statul, deci o fază superioară a politicului, a politicului statal, nu pre-statal, nu a unui proto-politic, cum îi spuneam cu altă ocazie, ci a unui politic în faza statală în care individul devine cetățean; raporturile sale cu statul, între state, drepturi, obligații și așa mai departe, suntem desigur în ceea ce se cheamă cetățean și noi ne străduim să fim cât mai buni cetățeni în spațiul public, în raporturile public-privat, cum spuneam mai devreme în *continuum*-ul public-privat, să ne facem datoria de cetățeni și statul, la rândul lui, să ne protejeze ca cetățeni. Cu persoana deja suntem într-o altă dimensiune; cred că suntem persoane în măsura în care ne raportăm și suntem creaturi în libertate ale marelui Creator, ale transcendenței care este persoana absolută, care este Dumnezeu ca persoană absolută și noi ca mici oglinjoare și răsfrângeri ale Persoanei absolute în libertățile noastre relative față de Persoana absolută. Deci merg și eu pe o linie raționalistă aici în ceea ce privește persoana umană. Cam atât pentru început.

**Prof. dr. Gabriela Blebea Nicolae:** Acesta este dezavantajul de a vorbi după. Am în minte, vreau să spun, vreau să fac doar intuitiv mai pe înțeles ce cred eu în legătură cu cetățeanul. Când ne dorim să devenim cetățeni americani, de exemplu, trebuie să avem privilegiile de acolo, adică să putem călători cu un pașaport fără să avem nevoie de viză, să avem asistență socială etc. Suntem în statistică cu indivizii, suntem în drepturi și obligații într-un stat cu cetățenii, și cred că devenim, cum spunea dl. prof. Isidor, persoane în morală, dar cel mai important este să avem nume, să ne știm pe nume în individualitatea noastră.

**Prof. Emilia Velikova:** Pot să continui această reflecție a Gabrielei? Aș dori să continui în aceeași direcție în care a pornit și dl. Anton; ați plecat de la cetățean, Gabriela a pornit tot de la cetățean, de la ceea ce este cetățeanul în perspectiva ei. Eu voi porni de la persoană. Aș vrea să



evidențiez că ființa umană nu este o persoană numai pentru că se naște ființă umană. Da, este o persoană, deoarece este imaginea lui Dumnezeu, care este o ființă personală, dar aceasta este o ființă potențială, nu o ființă propriu-zisă.

Deci paradoxul ființei personale este acela că aparține ființei umane în esență, dar, în același timp, trebuie întâi dezvoltată și confirmată și abia apoi să-și capete eventualele puteri, naturale sau artificiale, care tind să obiectivizeze ființa umană sau să o distrugă ca ființă personală. Și aici putem aminti, de exemplu, aceste tendințe sociale de a reduce ființa umană la elementul unei mari mașinării sociale. Deci ființa personală este într-o continuă luptă. Este o dispoziție care necesită un efort continuu din partea ființei umane pentru a continua să existe, vreau să spun, să existe ca ființă personală.

Și aș vrea să leg această observație de ideea timpului și a faptului că suntem mereu în grabă. Cum ar putea ființa personală să fie legată de aceste două idei? Păreră mea este că nu conștientizăm destul faptul că ființa umană nu este doar o creatură limitată, ci și o creatură cu timp limitat. După cum spun mulți filozofi, singurul lucru sigur din destinul nostru este că moartea ne așteaptă, că ne îndreptăm spre ea. Sau, după cum spune Marcel, ne naștem cu un bilet cu o singură călătorie. Vorbesc despre timp, pentru că am rămas uimită de faptul că, după părerea mea, oamenii nu prea conștientizează faptul că nu au timp nelimitat. Acest lucru cred că este adevărat, mai ales, în ceea ce privește regiunea noastră, regiunea balcanică. Am impresia că aici ne credem nemuritori; cred că experimentăm poate în fiecare zi acest lucru; așteptăm să se întâmple un lucru fundamental. Spunem: „Am atâta timp, de ce să mă grăbesc?” Și pierdem atât de mult timp așteptând ca acele lucruri fundamentale să se întâmple, în loc să folosim acel timp pentru a face ceva bun, ceva creativ, pentru a face un lucru cu adevărat important.

Cred că ar trebui să ne grăbim să dezvoltăm ființele noastre personale. Acest lucru nu înseamnă că trebuie să ne grăbim mereu și că nu trebuie să ne oprim puțin să ne bucurăm de viață, deoarece un comportament înțelept presupune răbdare. Cu alte cuvinte, există un proverb: pot să mă gândesc, pot să mă grăbesc, dar pot și să aștept. Însă când vorbesc despre timp, vreau doar să vă atrag atenția asupra acestui lucru important: nu uitați că timpul nostru pe acest pământ și în această lume este limitat și că, în acest timp limitat, noi trebuie să dăm tot ce avem mai bun în noi.

**Participant din sală:** În primul rând, vă mulțumesc că m-ați invitat. Am predat 47 de ani matematica, aici, la Iași, și în Statele Unite, la Universitatea din Texas, și aș vrea să spun doar atât, am să fiu foarte scurt

și am să mă refer la adevăr; pentru că aici s-a vorbit în mod doct, în mod foarte documentat despre adevăr, din punct de vedere religios, filozofic și din punctul de vedere al dreptului, al științelor sociale. Aș vrea să spun că și matematicienii, din timpuri nu prea îndepărtate, s-au preocupat de conceptul de adevăr. Dacă m-am abținut până acum să spun ceva, este pentru că rezultatul studiilor matematice, mai precis, al logicii matematice, eu nu am făcut logică matematică, nu mă pricep, așa încât vă vorbesc și eu tot mai popular, pentru că analiza pe care au făcut-o matematicienii, și au fost câteva etape importante în clarificarea punctului de vedere în legătură cu conceptul de adevăr, este descurajantă.

Matematica pleacă de la niște adevăruri fundamentale, pe care le numim axiome, pe care nu le putem demonstra; ele sunt extrase din natură, după cum și religia pleacă de la anumite principii, dogme, și după aceea pe cale logică, în concordanță cu ceea ce se întâmplă în jurul nostru și cu gândirea noastră, cu logica aristotelică, încercăm să găsim adevăruri noi; așa-numitele structuri axiomatice, care sunt foarte la modă și care, atunci când o știință, fie ea matematică, fie fizică, ajunge în stare de axiomatizare, se spune că a atins maturitatea, pentru că atunci știm exact care sunt cărmizile pe care ne bazăm, care sunt instrumentele cu care lucrăm și știm mai mult sau mai puțin exact unde putem ajunge.

Până la urmă, cei care au lămurit, sau poate au încurcat mai tare, încât nu mai putem lămuri conceptul ăsta de adevăr, au fost cei din Școala vieneză de logică. Foarte curios, dar pe ruinele Imperiului Habsburgic s-au ridicat o serie de oameni, de savanți în anumite domenii, care au rămas pentru totdeauna în știința și cultura secolului al XX-lea. Este vorba despre Schoelinger care a matematizat mecanica cuantică, ce atunci se prezenta ca o disciplină fizică cu multe contradicții într-însa; este vorba despre Kurk Godel, care a analizat structurile logico-matematice din punct de vedere al trăinicieii lor. În evoluția logicii matematice s-a ajuns la structuri care spun următorul lucru: există sisteme formale în care, orice am face, nu putem spune dacă anumite propoziții sunt false, după cum nu putem spune dacă sunt adevărate. Deci aceasta am vrut să spun, că analiza logico-matematică a acestui concept a ajuns la concluzia descurajantă că nu putem face totul, să stabilim până și ultimul grăunte de adevăr.

**Participant:** Cu mai mulți ani în urmă, profesorul meu de filozofie de la Universitatea din Geneva, dl. prof. Jean Starobenski, ne-a lansat o temă, și anume despre dialog. Și s-a discutat în seminarul respectiv despre dialog. Ce spunea dl. prof. Starobenski despre dialog? Dialogul cere să aibă loc obligatoriu întâlnirea între cei ce poartă dialogul. Or, ca întâlnirea să poată avea loc, la rândul ei, este necesar să împlinim trei condiții obligatorii: de

spațiu, de timp și deschidere spre celălalt. Este inutil, chiar dacă suntem în același spațiu și timp împreună, dacă nu ne deschidem spre celălalt, dialogul nu poate avea loc. Iar deschiderea spre celălalt trebuie să fie în așa fel încât să putem percepe adevărul celuilalt. Să nu uităm că creștinismul ne-a ajutat să-l percepem pe celălalt. Prin venirea lui Isus Cristos în lume, noi am reușit să nu mai spunem *eu*, ci am spus *tu*. Isus Cristos ne-a învățat să ne gândim la celălalt spunând: *nu-i face rău aproapelui tău, iubeste-l pe aproapele tău ca pe tine însuși*. Deci, pentru ca un dialog să fie fructuos, în primul rând, Biserica trebuie să ne ajute să-l descoperim pe celălalt.

**Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă:** Vă mulțumesc tuturor pentru participare. Deoarece au rămas multe lucruri nelămurite, vă propun o nouă întâlnire, în alt loc sau aici, și să continuăm dialogul început.

## FILE DE ARHIVĂ

### BISERICA LOCALĂ ȘI ASPECTE ALE CHESTIUNII SOCIALE (sfârșitul sec. al XIX-lea și prima jumătate a sec. al XX-lea)

Pr. Cristinel Farcaș  
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Preocupările sociologice de a crea omul modern au cunoscut etape importante în evoluția istoriei, însă cea care a contribuit cel mai mult la formarea unei conștiințe coerente a fost dintotdeauna Biserica. Interesată de problema adevărului și a moralității în spațiul public românesc, Biserica Catolică a avut de combătut ideologii, reforme și regimuri totalitare care nu erau în conformitate cu idealurile sale. A apărat demnitatea omului și drepturile sale fundamentale chiar cu prețul sacrificiilor umane, iar această luptă a dreptății a consolidat-o și a integrat-o, mai profund, pe linia identității sale.

#### 1. Combaterea ideilor socialiste la sfârșitul secolului al XIX-lea

Cercetările efectuate în arhiva Episcopiei Romano-Catolice din Iași au arătat faptul că ideile socialiste au pătruns firav și în câteva sate catolice: Săbăoani, Gherăiești și Butea, ca urmare a propagandei asidue efectuate de deputatul socialist de Roman, Vasile Morțun, adept al ideologiei lui Marx și Engels. Potrivit unui studiu de caz efectuat pe această problemă de cercetătorul pr. Fabian Doboș, tentativa nu a avut succes, deoarece a trezit imediat reacția parohilor romano-catolici din satele respective. Cercetătorul citat îl elogia în acest sens pe parohul de Butea, Giuseppe Corradini, care a oprit infiltrările de tip socialist în filiala Fărcășeni a Parohiei Butea<sup>1</sup>.

Probleme mai mari a avut însă parohul de Gherăiești, Anton Muccino, în a cărui parohie V. Morțun reușise să găsească câțiva adepți. De la amvonul bisericii, pr. A. Muccino a citit o scrisoare a episcopului N. I. Camilli, privitoare la combaterea socialismului, iar parohul însuși a adoptat o atitudine mai dură în această problemă. Punctul de vedere al episcopului era acela că în lupta împotriva acestei erezii pe plan local, combătută și de Papa Pius al IX-lea în enciclicele *Qui pluribus* (1846) și *Syllabus* (1864), și de Papa Leon al XIII-lea în enciclica *Quod apostolicis muneris* și apoi în *Rerum novarum* (1891), trebuia adoptată o atitudine de prudență și

---

<sup>1</sup> Fabian DOBOȘ, „Aspecte ale chestiunii sociale în Moldova la sfârșitul secolului al XIX-lea”, *Buletin Istoric* 4 (2003) 125.

diplomație, în discuțiile cu sătenii și în evidențierea învățaturii Bisericii în această problemă socială<sup>2</sup>.

Un punct de vedere similar a adoptat și parohul de Săbăoani, Caietan Liverotti, confruntat, la rândul său, cu propaganda socialistă a lui V. Morțun. În combaterea socialismului în Parohia Săbăoani, parohul Liverotti a folosit, pe lângă predici, și „exemplul de viață”; mai mult decât atât, el s-a deplasat în dese rânduri la Roman, unde a purtat discuții cu V. Morțun și adepții săi în problema tulburărilor sociale provocate de aceștia în județul Roman. Ca și ceilalți parohi confrunțați cu această problemă, și pr. C. Liverotti a ținut mereu legătura cu episcopul de Iași, N. I. Camilli, dar și cu autoritățile locale, comunale și județene, rezultatul fiind acela că, treptat, ideile socialiste au fost abandonate de săteni.

Fiind un preot model, acesta [C. Liverotti - n. n.] a știut să-i convingă pe enoriașii săi că socialismul, deși are ca ideal binele tuturor, nu poate fi pus în practică într-o societate creștină din cauza faptului că în acest sistem Dumnezeu nu ocupă nici un loc. După câteva luni de îndoială și rețineri, catolicii din Săbăoani au ajuns la concluzia că socialismul și creștinismul nu pot reprezenta niciodată două corzi ale aceleiași viori<sup>3</sup>.

Eșecul ideilor socialiste în satele și comunitățile catolice din Moldova poate fi explicat prin zelul apostolic depus de preoții și misionarii catolici din perioada respectivă, ce i-au conștientizat pe săteni de faptul că sărăcia și problemele sociale grave cu care se confruntau aceștia, ca, de altfel, întreaga societate românească acelor vremuri, nu putea avea drept remediu o ideologie atee contrară învățaturii Bisericii, ideologie care putea deveni periculoasă pentru însăși existența credincioșilor catolici. Evenimentele produse în România o jumătate de secol mai târziu, o dată cu instaurarea regimului comunist, au confirmat această idee.

## **2. Catolicii din Moldova și Răscoala de la 1907**

Problemele sociale reale din satele românești, inclusiv din cele catolice, s-au agravat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, cauza principală fiind eșecul Reformei Agrare din 1864 a domnitorului A.I. Cuza, care nu a reușit să rezolve problema proprietății. În 1907, criza s-a acutizat, iar țăranii, lipsiți de pământ, de vite, de hrana cotidiană și îndatorați față de cămătari, au declanșat o răscoală ce s-a sfârșit, așa cum se cunoaște, în mod tragic după intervenția brutală a armatei<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Fabian DOBOȘ, „Aspecte ale chestiunii sociale în Moldova...”, 127.

<sup>3</sup> Fabian DOBOȘ, „Aspecte ale chestiunii sociale în Moldova...”, 131.

<sup>4</sup> Fabian DOBOȘ, „Participarea catolicilor din Moldova la răscoala din 1907, după documente din arhiva Episcopiei Romano-Catolice Iași”, *Buletin istoric* 5 (2004) 190.

Autoritatea bisericească romano-catolică, în speță episcopul N.I. Camilli, dar și parohii s-au aflat încă o dată într-o situație delicată, deoarece a trebuit din nou să explice, dar și să aplice în fața sătenilor catolici principiile doctrinei sociale a Bisericii într-o problemă socială reală, să aplice hotărârile autorităților române, care ceruseră în repetate rânduri calmarea satelor, inclusiv a celor catolice. La 10 martie 1907, episcopul Camilli a adresat o scrisoare pastorală tuturor parohilor din Moldova, prin care se cerea ca aceștia să-i conștientizeze pe săteni cu privire la pericolul manifestărilor violente față de autoritățile civile, scrisoare ce va fi prezentată în anexele acestui articol. Efectele acestui demers au fost cele scontate, iar episcopul a primit elogiul public atât din partea Guvernului României, prin ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, C. Disescu, cât și din partea arhiepiscopului de București, Raymund Netzhammer<sup>5</sup>.

De menționat faptul că unele incidente s-au înregistrat totuși în satele Grozești, Hălăucești și Butea. La Grozești, de exemplu, intervenția energică a parohului Vincențiu Vella a făcut ca sătenii răsculați, inițial, împotriva moșierului local să se clameze<sup>6</sup>. O atitudine creștină, în conformitate cu învățăturile Bisericii, au adoptat și sătenii din filiala Zăpodia a parohiei Hălăucești<sup>7</sup>, cât și cei din Butea. Tot atât de adevărat este și faptul că prezența armatei în aceste sate a descurajat orice tentativă de acțiune violentă împotriva autorităților civile.

Meritul principal în calmarea spiritelor în satele catolice „contaminate” de răscoala din 1907 i-a revenit episcopului N. I. Camilli. Acesta a fost permanent la curent cu desfășurarea evenimentelor, în baza rapoartelor pe care le-a cerut administratorilor parohiali. De asemenea, un efect benefic asupra sătenilor l-au avut cele două scrisori pastorale pe care episcopul le-a adresat credincioșilor și administratorilor parohiali, scrisori unde evenimentele dramatice din 1907 erau tratate în conformitate cu prevederile doctrinei sociale a Bisericii<sup>8</sup>.

### **3. Punctul de vedere al Bisericii locale cu privire la Primul Război Mondial**

Într-o scrisoare pastorală din 23 septembrie 1914, episcopul de Iași, N. I. Camilli, a luat atitudine publică față de Primul Război Mondial început cu doar o lună înainte, și care deja făcuse numeroase victime. Mesajul episcopului era unul clar: războiul însemna spaimă, groază, moarte, suferință și

<sup>5</sup> Fabian DOBOȘ, „Participarea catolicilor din Moldova la răscoala din 1907...”, 191.

<sup>6</sup> Fabian DOBOȘ, „Participarea catolicilor din Moldova la răscoala din 1907...”, 192.

<sup>7</sup> Fabian DOBOȘ, „Participarea catolicilor din Moldova la răscoala din 1907...”, 193.

<sup>8</sup> Fabian DOBOȘ, „Participarea catolicilor din Moldova la răscoala din 1907...”, 195.

el trebuia împiedicat prin toate mijloacele<sup>9</sup>. Acest conflict mondial fusese etichetat de Papa Benedict al XV-lea drept un „masacru inutil” și trebuia făcut totul pentru închiderea lui și realizarea unei păci drepte și trainice<sup>10</sup>.

Efectele războiului au fost devastatoare și pentru Dieceza de Iași: cele două seminarii de la Iași și Hălăucești au fost închise, numeroase biserici și alte instituții catolice au fost grav afectate, iar unii seminariști înrolați în armata română în companiile sanitare au murit. Cu aprobarea administratorului apostolic de Iași, pr. Ulderico Cipolloni, clădirile seminariilor și ale fostului Colegiu „Cipariu” din Iași au fost transformate în spitale militare. Același U. Cipolloni a dispus în mai 1918 celebrarea unui *requiem* solemn în toate bisericile din Dieceză pentru soldații catolici căzuți pe front. A trimis totodată o circulară administratorilor parohiali, în care îi îndemna să ridice câte un monument în memoria eroilor catolici căzuți pentru patrie:

Acest monument ar fi o dovadă strălucită a scumpei amintiri ce am avea-o pentru cei dispăruți și din care ei ar avea un veșnic folos, deoarece rugăciunea pentru sufletele lor ar fi constantă din partea credincioșilor, care ar merge la biserică. Nici nu mă îndoiesc că tot poporul din parohiile noastre ar concura cu mare avânt, căci îl știu pătruns de o mare evlavie pentru cei răposați. Realizarea acestei propuneri o las în seama zelului binecunoscut al cucernicilor voastre<sup>11</sup>.

Astfel de monumente au fost realizate, în premieră pe țară, la Adjudeni, Răchiteni, Rotunda și Șcheia.

Imediat după intrarea României în Primul Război Mondial, Episcopia Catolică de Iași s-a îngrijit de invalizii de război, văduvele și orfanii de război. O realizare remarcabilă în acest domeniu al preocupării pastorale și caritative a reprezentat-o fondarea orfelinelor de la Hălăucești și Huși, care au funcționat până în 1948<sup>12</sup>.

#### **4. Atitudinea Bisericii în unele probleme social-politice ale țării în perioada interbelică**

Raporturile dintre Stat și Biserică în perioada interbelică nu au constituit încă subiect de cercetare pentru istoricii români. Se cunoaște însă faptul că acest raporturi au fost corecte, bazate pe evenimente de respect reciproc și, în unele situații, statul român a ajutat la dezvoltarea unor instituții școlare catolice. Este cazul seminariilor catolice de la Hălăucești și Iași, care au fost ajutate, inclusiv material, de către statul român.

<sup>9</sup> AERC Iași, Dosar 15/1877-1959, f. 163.

<sup>10</sup> AERC Iași, Dosar 15/1877-1959, f. 113.

<sup>11</sup> AERC Iași, Dosar 15/1877-1959, f. 120. Documentul este citat și în Dănuț DOBOȘ, ed., *Adjudeni. Șase veacuri de prezență catolică pe valea Siretului*, Iași 2005, 350.

<sup>12</sup> Dănuț DOBOȘ, ed., *Hălăucești, sat de veche tradiție cultural-religioasă*, Iași 2004, 263.



Au fost însă și momente tensionate, care își aveau rădăcinile în problema fondării școlilor parohiale de doctrină creștină, în cea a școlilor de stat sătești și, mai ales, în problema institutelor de fete „Notre Dame de Sion” de la Galați și Iași, caz în care interferența Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice în problema predării catehismului a creat tensiuni între Biserică și Stat. Problema s-a agravat după Primul Război Mondial, atunci când în unele sate și comunități catolice statul a interzis prezența preoților și dascălilor catolici la orele de religie pentru elevii catolici, inclusiv în școlile de stat. Atitudinea fermă și demnă a episcopului de Iași, Alexandru Theodor Cisar, a rezolvat însă în favoarea Bisericii și această controversă.

Tot episcopul Cisar (1920-1924) este cel care a trasat liniile de conduită ale preoților romano-catolici în problema alegerilor parlamentare în perioada interbelică. În 1922, acesta le scria parohilor în problema conduitei lor față de politicienii țării, îndemnându-i la atitudine bisericească prudentă și înțeleaptă. Cităm din respectiva scrisoare pastorală:

Socotesc că, în calitate de preoți, nu putem fi în contra guvernului; sătenii să fie îndemnați a alege mereu pe un candidat care acceptă punctul de vedere catolic sau cel puțin nu are în programul său ceva ce-i în contra intereselor Bisericii Catolice. Noi dorim, voim și cerem cu toată energia dreptate, adevărata egalitate și cinste, căci trebuie să ne iubim țara într-adevăr. Desigur că puteți sfătui cine ar fi oameni de treabă și demni de a fi aleși reprezentanți ai poporului. Prudență!<sup>13</sup>

Succesorul lui Al. Th. Cisar la conducerea Diecezei de Iași, episcopul Mihai Robu (1925-1944), a preluat punctul de vedere al celui dintâi cu privire la atitudinea politică a preoților și credincioșilor catolici. Mai mult decât atât, episcopul M. Robu s-a adresat, la un moment dat, credincioșilor catolici, îndemnându-i să-și aleagă proprii deputați în Parlamentul României. Motivația acestui demers inedit se află cuprinsă într-un *pro memoria* adresat de episcopul Robu Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice: „Noi, catolicii din Moldova, deși cetățeni devotați ai țării, am observat cu durere că, deși ni se cer voturile de către diferite partide, fângăduind că ne vor apăra drepturile noastre și interesele locale speciale, totuși după alegeri nu s-a făcut nimic”<sup>14</sup>. Acest proiect, conform episcopului Robu, nu era îndreptat împotriva Guvernului, ci se dorea începutul unei colaborări fructuoase, cu atât mai mult cu cât majoritatea voturilor în județele Roman și Bacău proveneau de la alegătorii catolici.

<sup>13</sup> A. DESPINESCU, „Alexandru Cisar, episcop de Iași (1920-1924), *Pro memoria* 2 (2003) 188.

<sup>14</sup> AERC Iași, Dosar 2/1922-1934, f. 69.

Alte probleme pe care episcopul Robu a trebuit să le rezolve în anii cât a păstorit Dieceza de Iași au fost cele privind dreptul de publicitate pentru școlile catolice de băieți și fete de la Iași și Galați, subvenția guvernamentală acordată seminariilor din Moldova, includerea în bugetele comunale a unor ajutoare pentru bisericile catolice, așa cum se făcea pentru cele ortodoxe, dreptul predării învățământului religios în școlile primare de stat în satele catolice, precum și împrumutarea Episcopiei de Iași și retrocedarea acesteia a unor terenuri ce îi fuseseră acordate de domnii Moldovei în decursul timpului.

### **5. Anii celui de-al Doilea Război Mondial**

La solicitarea Guvernului României, episcopul Robu a trebuit să rezolve și problema prezenței unor preoți romano-catolici pe Frontul de Răsărit, în calitate de confesori militari. Este cunoscută, în acest sens, activitatea eroică a preoților militari Petru Lucaci, Petru Băcăoanu și Dumitru Matei. De asemenea, Episcopia de Iași și Arhiepiscopia de București au asigurat prezența unor preoți în scopuri pastorale în misiunea romano-catolică din Transnistria, condusă până în 1944 de episcopul martir Marcu Glaser.

Au existat însă și unele tensiuni provocate de autoritățile locale din județele Bacău și Roman, care adoptaseră o atitudine ostilă față de populația catolică, sub pretextul că aceasta ar fi de origine străină. Situația a fost rezolvată în 1943, în urma unor memorii ale episcopului Robu și provinci-alului I. M. Pal, prin care s-au cerut libertăți egale pentru cetățenii români de religie catolică<sup>15</sup>.

### **6. Biserica locală în anii de început a instaurării regimului comunist**

Imediat după numirea sa ca episcop de Iași în toamna anului 1947, episcopul A. Durcovici a condamnat noul regim ateu-comunist instaurat în România, iar prin diverse acțiuni pastorale, a pregătit populația romano-catolică în fața iminentei prigoane antireligioase promovate de Guvernul comunist. Într-una dintre declarațiile pe care le-a dat în arestul Securității din București, după arestarea sa la 26 iunie 1949, episcopul Durcovici mărturisea următoarele:

În predicile pe care le-am ținut credincioșilor la Iași în timpul vizitației canonice atât în Moldova, cât și în decanatul Olteniei, subiectul îl forma unul dintre adevărurile dogmatice sau morale ale catehismului catolic, iar îndemnurile adresate credincioșilor priveau ținerea cu tărie a acestor adevăruri și observarea

---

<sup>15</sup> AERC Iași, Dosar 1/1943, nepaginat.

conștiințioasă a îndatoririlor creștinești. În afară de predicile făcute în public, eu nu vorbeam credincioșilor și chiar mă feream de a face aceasta<sup>16</sup>.

Într-o altă declarație dată în arestul Securității, episcopul Durcovici scria următoarele:

De la început și până în ziua arestării mele, am căutat să îndeplinesc îndatoririle mele religioase de episcop catolic și am înlăturat din faptele și cuvintele mele orice politică, având drept scop de a călăuzi clerul și credincioșii catolici pe drumul mântuirii sufletelor, îndrumându-i în credința lor religioasă<sup>17</sup>.

Punctul de vedere al episcopului Durcovici cu privire la comunism a fost exprimat, de asemenea, în anii captivității sale. El reafirma valabilitatea enciclicii *Divini Redemptoris* din 1937, în care Papa Pius al XI-lea îi avertiza pe credincioșii catolici cu privire la pericolul reprezentat de comunismul ateu. Cu toate acestea, el spunea că credincioșii catolici nu erau împiedicați să se înscrie într-un partid de acest tip, atât timp cât ideologia respectivă nu le cerea să-și abandoneze credința.

Data fiind complexitatea problemei, episcopul Durcovici nu a putut emite o dispoziție cu caracter general, lăsând parohilor libertatea de a decide în cunoștință de cauză în funcție de fiecare caz în parte. Întreaga atitudine a episcopului Durcovici față de comunism și regimul instaurat în România concorda cu morala creștină. Din acest motiv, el a condamnat lupta de clasă, deoarece aceasta se baza pe distrugerea unor categorii sociale de către alte clase, pe distrugerea proprietății. De asemenea, episcopul a condamnat reforma agrară și naționalizarea întreprinderilor private, deoarece acest fapt însemna negarea dreptului natural la proprietate.

Un punct de vedere similar cu al episcopului Durcovici l-a avut preotul Rafael Friedrich, arestat la 26 august 1949. Aflat în arestul Securității, el declarase că nu-i influențase politic niciodată pe credincioșii săi, dar că el personal votase mereu cu acele partide care prevedeau o mai mare libertate pentru Biserica Romano-Catolică din România. Punctul acestuia de vedere cu privire la reformele comuniste din România de după 1948 a fost expus într-o declarație dată la 28 ianuarie 1950 în arestul Securității din București, al cărei conținut poate fi consultat în anexe.

\*

\* \*

---

<sup>16</sup> Dănuț DOBOȘ – Anton DESPINESCU, *Episcopul Anton Durcovici. O viață închinată lui Dumnezeu și Bisericii*, Iași 2002, 215.

<sup>17</sup> Dănuț DOBOȘ – Anton DESPINESCU, *Episcopul Anton Durcovici...*, 215.

Biserica noastră locală a căutat să educe conștiințele neîntinate ale credincioșilor în fața provocărilor istorice, care de multe ori le-au pus la încercare simțul moral. Ceea ce a reușit să înfăptuiască la nivel social a fost pe măsura posibilitățile ei concrete de a face binele, fără să se compromită, chiar dacă nu întotdeauna vocea ei a fost ascultată. Nu rămâne altceva de făcut decât să se ducă mai departe acest spirit al adevărului, acum, când democrația lasă un spațiu de exprimare mai larg decât cel de care societatea românească a avut parte începând cu sfârșitul de secol al XIX-lea și până spre sfârșitul celui de-al XX-lea.

## Anexe

### Răspunsul dat de PS N. I. Camilli parohului de Gherăești, A. Mucino, în problema abjurării socialismului<sup>18</sup>

Omul trebuie considerat și tratat ca drept ceea ce este, nu ca ceea ce ar trebui să fie. Cu toate acestea, nu vreau să spun că nu sunt cazuri în care să nu fie necesar și trebuincios de a folosi energie, totdeauna cu prudență pentru a păstra oițele sănătoase de contactul cu cele bolnave. Sfântul Pavel în scrisorile sale și sfântul Petru în Faptele Apostolilor ne dau mai multe exemple în acest sens. Dar totdeauna o fac cu atâta iubire care încântă și răpește inimile, cu atâta iubire încât nu irită, ci convertește (...) Vă spun că nici unul care nu a profesat, nu este obligat să facă abjura, chiar dacă în mod concret și din cauza unei lipse de educație în practică a îmbrățișat și urmat principiile eronate. Dacă n-ar fi așa, orice catolic vinovat de un oarecare păcat de moarte ar trebui să facă abjură. Pentru că, de fapt, orice păcat e o adevărată erezie, opunându-se unuia sau mai multor adevăruri de credință. În plus, în formula de abjură trebuie să se exprime eroarea profesată, și nu propagatorul erorii însăși, mai puțin în cazul în care acesta ar fi un adevărat eretic. Dar persoana de care dvs. amintiți în abjură nu este un eretic, dar este abia un ignorant discipol al socialismului și nici măcar nu e cel mai important discipol din Moldova; există alții mai periculoși, mai activi și cunoscuți de toți, pe care dvs. nu-i amintiți și bine faceți, pentru că nu sunteretici, adică fondatori ai acelei erori. De ce numiți numai acea persoană? După părerea mea, modalitatea de a abjura nu e prudentă și s-ar putea să faceți mai mult rău decât bine.

### Circulara PS N.I Camilli din 10 martie 1907<sup>19</sup>

Cucernice Părinte,

Cu mare mângâere am auzit din mai multe părți că în actuala agitațiune a țăranilor, Cucernicii Părinți Administratori ai Parohiilor noastre, fără să aibă trebuință de a fi îndemnați de mine, și-au făcut datoria, învățând pe poporul încredințat lor despre datoriile sociale impuse tuturor de Sfânta noastră Biserică Catholică, atrăgându-le atențiunea asupra uneltirilor viclene și momelilor înșelătoare al agitatorilor, al căror ultim scop nu este binele poporului muncitor, dar războiul împotriva ordinii publice și a legilor lui Dumnezeu. Aceste știri bune mi-au fost confirmate, văzând din ziarele bine informate că nici unul din satele noastre nu erau numărate prin cele răsculate. Astăzi, însă, pentru marea mea desplăcere, cetesc în aceleași ziare numele a trei sau patru sate locuite și de catolicii noștri, despre care nu se spune că sunt în revoltă, se spune totuși că sunt în mare agitațiune.

<sup>18</sup> AERC, Dosar 1/1874, f. 41.

<sup>19</sup> AERC, Dosar 1/1875-1908, f. 231.

Vă invit, de aceea, să vă dați toată silința de a instrui pe enoriașii Cucerniciei Voastre, nu numai în biserică, ci și în particular, chemând și adunând pe fruntașii satului, și de a le aminti că nici unui creștin nu'i este învoit a se răzvrăți împotriva stăpânirii, căreia trebuie să se adreseze pe cale legală, iar nu prin revoltă, atunci când trebuie îndreptată o nedreptate. Aceasta este învățătura creștinească, cu totul contrară aceleia a socialiștilor, care împing pe proletari la răzvrătire, abuzând de neștiința lor pentru a-i face să creadă că numai în chipul acesta vor putea revendica drepturile lor violate. Nu, nu este aceasta învățătura ce trebuie s-o mărturisească și s-o urmeze un creștin adevărat, care nu trebuie să uite ceea ce ne învață pre noi toți Apostolul Sfântul Pavel, care scria astfel către Romani: „Tot sufletul să se supue stăpânirilor celor mai înalte. Că nu este stăpânire fără numai dela Dumnezeu: și stăpânirile care sunt, dela Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, acela ce se împotrivesc stăpânirii, rânduitei lui Dumnezeu se împotrivesc: și care se împotrivesc, judecată își vor lua loru-și. Că dregătorii nu sunt frică faptelor celor bune, ci celor rele. Iar de voești să nu-ți fie frică de stăpânire, fă bine, și vei avea laudă dela dânsa: că slujitor al lui Dumnezeu este ție spre bine. Iar de faci rău, teme-te; că nu în zadar poartă sabia: că slujitor al lui Dumnezeu este, izbânditor spre mânie celui ce face răul. Pentru aceea trebuie să supuneți, nu numai pentru mânie, ci și pentru conștiință. Că pentru aceasta și dăjdi dați: că slujitori ai lui Dumnezeu sunt, spre însăș aceasta îndeletnicindu-se. Dați dar tuturor celor ce sunt cu datorie: celui cu dăjdia dajdie; celui cu vama vamă; celui cu frica frică; celui cu cinstea cinste. Nimănu cu nimic nu fiți datori, fără numai cu a iubi unul pe altul: că cel ce iubește pe altul legea a împlinit. Pentrucă aceea: Să nu prea curvești, să nu ucizi, să nu furi, să nu mărturisești mărturie mincinoasă; să nu poftești; și oricare altă poruncă, într-acest cuvânt se cuprinde, adică: Să iubești pe aproapele tău ca însuși pre tine. Dragostea nu lucrează rău aproapelui: drept aceea, împlinirea legii este dragostea” (Rom 13, 1-10). Același Apostol scria credincioșilor din Efes: „Slugi, ascultați pre stăpânii voștri cei după trup, cu frică și cu cutremur, întru dreptatea inimei voastre, ca și pe Hristos; nu numai înaintea ochilor slujindu-le, ca cei ce vor să placă oamenilor, ci ca slugile lui Hristos, făcând voia lui Dumnezeu din suflet; cu voință bună slujindu-le, ca Domnului, iar nu ca oamenilor; știind că orice bine va face fiecare, aceea va lua dela Domnul, ori robul, ori el slobod” (Efes 6, 5-8).

Din aceste învățături ale marelui Apostol, Cucernicia Voastră veți scoate argumente potrivite, pentru a arăta lămurit credincioșilor proprii că toți câți se răzvrătesc împotriva stăpânirii legitime urmează învățăturile vrăjmașilor lui Isus Hristos, se pun în stare de păcat mare și, de aceea, *iși cumpără osânda* veșnică; precând aceia care, fiind credincioși învățături creștinești, *fac din inimă voia lui Dumnezeu* în starea în care i-a pus Pronia dumnezească, *vor primi dela Domnul tot binele ce l-au făcut*, adică vor primi viața veșnică și fericită în Raiu.

Fiind sigur că veți urma a desfășura toată activitatea și toată râvna pentru a împedeca pe enoriașii Cucerniciei Voastre de a se răscula, sau pentru a-i liniști dacă sunt răsculați, și că-mi veți face bucuria de a mă informa asupra stării spiritelor lor, Vă dau din toată inima Binecuvântarea Pastorală.



EPISCOPIA CATOLICĂ

DE  
I A Ș I  
No. 943.

A. S. 68. № 81.

Iași, în 10 Martie 1907.

## Cucernice Părinte,

Cu mare mângâiere am auzit din mai multe părți, că în actuala agitațiune a țăranilor, Cucernicii Părinți Administratori ai Parohiilor noastre, fără să aibă trebuință de a fi îndemnați de mine, și-au făcut datoria, învățând pe poporul încredințat lor, despre datoriile sociale impuse tuturor de Sfânta noastră Biserică Catholică, atrăgându-le atențiunea asupra uneltirilor violente și momelilor înșălătoare ale agitatorilor, al căror ultim scop nu este binele poporului muncitor, dar războiul împotriva ordinii publice și a legilor lui Dumnezeu. Aceste știri bune mi-au fost confirmate, văzând din ziarele bine informate că nici-unul din satele noastre nu erau numărate prin cele răsculate. Astăzi, însă, pentru marea mea desplăcere, cetesc în aceleași ziare, numele a trei sau patru sate locuite și de catolicii noștri, despre care, dacă nu se spune că sunt în revoltă, se spune totuși că sunt în mare agitațiune.

Vă invit, de aceea, să vă dați toată silința de a instrui pe enoriașii Cucerniciei Voastre, nu numai în biserică, ci și în particular, chemând și adunând pe frunțașii satului, și de a le aminti, că nici-unui creștin nu'i este învoit a se răzvrăți împotriva stăpânirii, căreia trebuie să se adreseze pe cale legală, iar nu prin revoltă, atunci când trebuie îndreptată o nedreptate. Aceasta este învățătura creștinească, cu totul contrară aceleia a socialiștilor, care împing pe proletari la răzvrățire, abuzând de neștiința lor pentru a'i face să creadă că numai în chipul acesta vor putea revendica drepturile lor violate. Nu, nu este aceasta învățătura ce trebuie s'o mărturisească și s'o urmeze un creștin adevărat, care nu trebuie să uite ceea ce ne învață pre noi toți Apostolul Sfântul Pavel, care scria astfel către Romani: „Tot sufletul să se supune stăpânirilor celor mai înalte. Că nu este stăpânire fără numai dela Dumnezeu: și stăpânirile care sunt, dela Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cela ce se împotrivesc stăpânirii, rânduiei lui Dumnezeu se împotrivesc: și care se împotrivesc, judecată își vor lua loru-și. Că dregătorii nu sunt frică faptelor celor bune, ci celor rele. Iar de voești să nu'ți fie frică de stăpânire, fă bine, și vei avea laudă dela dânsa: că slujitor al lui Dumnezeu este ție spre

*Cucerniciei Sale*

*Părintelui Administrator al Parohiei*



bine. Iar de faci rău, teme-te; că nu în zadar poartă sabia: că slujitor al lui Dumnezeu este, izbânditor spre mânie celui ce face răul. Pentru aceea trebuie să vă supuneți, nu numai pentru mânie ci și pentru conștiință. Că pentru aceasta și dăjdiile dați: că slujitori ai lui Dumnezeu sunt, spre însăș aceasta îndelnicindu-se. Dați dar tuturor celor ce sunt cu datorie: celui cu dajdia dajdie; celui cu vama vamă; celui cu frica frică; celui cu cinstea cinste. Nimănui cu nimic nu fiți datori, fără numai cu a iubi unul pe altul: că cel ce iubește pe altul legea a împlinit. Pentrucă aceea: Să nu prea curvești; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturisești mărturie mincinoasă; să nu poftesti; și oricare altă poroncă, într'acest cuvânt se cuprinde, adecă: Să iubești pe aproapele tău ca însuți pre tine. Dragostea nu lucrează rău aproapelui: drept aceea împlinirea legii este dragostea. (*Rom 13, 1—10*). Acelaș Apostol scrie credincioșilor din Efes: „Slugi, ascultați pre stăpânii voștri cei după trup, cu frică și cu cutremur, întru dreptatea inimii voastre, ca și pe Hristos; nu numai înaintea ochilor slujindu-le, ca cei ce vor să placă oamenilor; ci ca slugile lui Hristos, făcând voia lui Dumnezeu din suflet; cu voia bună slujindu-le, ca Domnului, iar nu ca oamenilor: știind că orice bine va face fiecare, aceea va lua dela Domnul, ori robul, ori cel slobod”. (*Efes. 6, 5—8*).

Din aceste învățături ale marelui Apostol, Cucernicia Voastră veți scoate argumente potrivite, pentru a arată lămurit credincioșilor proprii, că toți câți se răzvrătesc împotriva stăpânirii legitime, urmează învățăturile vrăjmașilor lui Isus Hristos, se pun în stare de păcat mare și de aceea își cumpără osânda veșnică; precând aceia care fiind credincioși învățăturii creștinești, fac din inimă voia lui Dumnezeu în starea în care i-a pus Pronia dumnezească, vor primi dela Domnul tot binele ce l-au făcut, adecă, vor primi viața veșnică și fericită în Raiu.

Fiind sigur că veți urmă a desfășura toată activitatea și toată râvna pentru a împedecă pe enoriașii Cucerniciei Voastre de a se răsculă, sau pentru a i liniști dacă sunt răsculați, și că mi veți face bucuria de a mă informă asupra stării spiritelor lor, Vă dau din toată inima Binecuvântarea Pastorală.

† NICOLAE IOSIF CAMILLI

ARHIEPISCOP-EPISCOP DE IAȘI

**Fragment din declarația pr. Rafael Friedrich,  
dată la București în data de 28 ianuarie 1950,  
pe când se afla în arestul Securității<sup>20</sup>**

Întrebare: Cum vedeți Dv. Reformele sociale ce se petrec astăzi în țara noastră?

Reformele sociale înfăptuite de actualul regim le judec cum urmează: Legea cultelor, garantând în principiu deplina libertate religioasă și prevăzând întocmirea unui statut pentru culte, „după dogmele, canoanele și tradițiile fiecăruia”, permite complecta întocmire și libera exercitare religioasă, și ca atare o socotesc că pot să fiu mulțumit. Ea desființează școalele noastre seminariale și le înlocuiește prin școli centrale întocmite și ele „după dogmele, canoanele și tradițiile” fiecărui cult: ca atare nu o resping deloc, căci centralizarea aceasta a formării viitorilor slujitori aduce cu sine mult bine; numai să se ajungă cât mai repede la întocmirea unui atare institut central. Acelaș gând despre școlile de cântăreți. La toate acestea presupun că se păstrează libertatea Bisericii în cadrul atribuțiilor ei, ceea ce Legea pentru regimul general al Cultelor prevede. Reforma agrară, în mod omenos executată, și lăsând celor în cauză măcar cele necesare, o văd bună, și o vedeam bună înainte de s'a înfăptuit. Căci nu văd că ar fi necesar și bine ca unii să poseadă prea mult și alții nimic sau prea puțin. Stabilizarea monetară era evident necesară și, de aceea, de dorit și de aprobat. În privința naționalizării adopt aceeași atitudine ca relativ la reforma agrară, rămânând ca să păstreze trează inițiativa particulară, foarte prețioasă binelui și progresului social, și se lasă celor în cauză posibilități cinstite de trai. Relativ la înființarea R.P.R., ideologia creștină nu respinge nici un fel de guvernământ, care este cu adevărat drept și caută sincer binele obșteșc, și ca atare nu am de ce ași fi în contra unei republici, ci o admit; ceea ce mă interesează este binele ce-l cultivă.

---

<sup>20</sup> Arhiva Ministerului de Justiție, Dosar P, nr. 15398, f. 320.

## Declarație

Subsemnatul Sasail Friedrich, de profesie prest. rom. catolic, cu ultimul domiciliu la Bacurești str. A. Popov-19, declar următoarele:

Intrebare: Care erau relațiile dv cu episcopul de Anton Duceștii?

De când episcopul A. Duceștii a trecut la dieceza de Iași (toamna 1947), relațiile mele cu dânsul au fost aproape nule, eu fiind sub auctoritatea Arhiepiscopului de București din Oct. 1947 (1947) până în Oct. 1948. L-am văzut odată, în ziua sfintirii sale într-un episcop în aprilie 1948. Am vorbit atunci numai puțin, de oarecând era ocupat cu altele. După ce mi-au fixat domiciliul la Bacurești, (oct. 1948) l-am văzut de vreo trei sau cinci ori, când el venia la Bacurești, fiind atunci el și administrator al Arhidiecezei de Bacurești. Ceea ce am vorbit cu el în aceste ocazii erau chestii de poliție obicinuite, la întâmplare. Chestiunile mele miite și în legătură cu datele mele se tratam cu episcopul nostru Alexandru Crăciun. În ziua de 24 Iunie 1949 am avut să mă prătesc liber de funcțiuni parohiale obicinuite pe Dumineca 26 Iunie, ca să pot merge eu și el în satul Popoți-Șardeni (2460), unde dânsul trebuia să dea taina sf. Sfinți și avea nevoie de mine, aceste funcțiuni religioase fiind mai ample și necesând un număr mai mare de preoți ajutăți. Pe acest drum spre Popoți-Șardeni am fost rediclat cu Decretul La, în ziua de 26 Iunie 1949.

Intrebare: Pentru ce dispozițiuni primiser



N-am primit nici o dispozițiune, nici scrisă, nici verbală, de a executa ceva special, decât ca să asistăm și să ajutăm la funcțiunile religioase ale of. districții și of. Mii, ce aveam să avem loc acolo în aceeași. În vreme mai liberă în duminică, nefiind în pastorație, și simultan cumintam mai bine acele funcțiuni religioase, deoarece oricum și ceremonii, adică conducător al funcțiunilor religioase mai solenne ale Catedralei of. Săscif.

Int: Dacă în afara de misiunile de ordin oficial mai aveți și alte misiuni? Văla cum să fie?

N-am avut nici o altă funcțiune de la nici persoană.

Int: Cum vedeți de reformele sociale, ce se pot face astăzi în țara noastră.

Reformele sociale înfăptuite de actualul regim și judece cum ameași: legea cultelor garantând în principiu deplina libertate religioasă și prerăpând întocmirea unui statut pt culte, după dogmele, canoanele și tradițiile fiecăruia, permite completă întocmire și liberă exercitare religioasă, și ca atare o socotese că pot să fie multumit. Ea desființează școlile noastre seminariale și le înlocuiește prin școli centrale întocmite și ele „după dogmele, canoanele și tradițiile” fiecăruia cult; ca atare om o regimul dă, căci centralizarea aceasta a formării riturilor slujitorilor aduce cu sine mult bine; om mai să se ajungă cât mai repede la întocmirea unui atare institut central. — Același gând deosebi școlile de cântăreți. — La toate acestea presupun să se păstrează libertatea Bisericii în cadrul atribuțiilor lui, ceea ce legea pt regiunile general al Cultelor prevede. — Reforma agrară, în mod omeanos executată, și lăsând celor în cauză măcar cele necesare, o văd bună, și o vedeam bună înainte de o a înfăptuit. Căci nu văd că ar fi necesar și bine ca unii să procedă prea mult și altii nimic sau prea puțin. — Stabilizarea monedă era evident necesară și de aceea de dăruit și de aprobat. — În privința naționalizărilor adoptă aceeași atitudine

ca rețeauă sau reformă în general, întrucât  
 atrage inițiativa particulară, foarte potrivită nivelului  
 și progresului social, și se lasă celor în cauză posibi-  
 lități cinșite de trai. - Relativ la infinitărea R.P.R.:  
 ideologia creatină nu respinge nici un fel de guver-  
 nământ, care este cu adevărat drept și cinșă  
 sincer bunele obțese, și ca atare nu am de ce ani-  
 fi în contra unei 'republici', ei o admit; ceea ce mă  
 interesează este nivelul ce-l cultivă. 37

Int. Care au fost rel. tute de cu Richard Spiess -  
 R. Richard Spiess, plecat în Sloveția acum mer dri  
 ani, cu pasaport în ardine, mi-a fost coleg de clasă  
 timp de ovinprece ani, până la sfintirea întrun  
 prest, 1939. După aceea am fost în locuri diferite pră-  
 nă în anul 1946, toamna, când el a fost numit  
 profesor la seminarul din Timișul de Jos, unde eram  
 și eu. Ca atare am fost împreună până în octombrie  
 1947, când el se îmbolnăvi de o boală ce dură  
 6-7 luni. Apoi el și-a făcut pasaport și a plecat.  
 După ce a plecat, n'am mai avut nici o relație cu  
 el. La, adică nici eu nu i-am scris nici odată lui,  
 și nici el mie, nici prin postă și nici altfel.

Int. Care au fost rel. tute de cu Kirk?  
 Kirk a fost directorul ajutorului catolic american  
 aprobat pt R.P.R. Ca atare & am fost de near trei  
 ani la dărușul, unde a primit ceva alimente și  
 imbrăcăminte din partea ajutorului, pt elevii  
 Seminarului nostru.

Secasta-mi este declarația, ce o dau, sustin  
 și renunș propriu, necesit' de onimeni.

Recorată, 28 Jan. 1950 Rafail Friedrich

## RECENZII

### STUDII BIBLICE

**JEAN DELUMEAU – GÉRARD BILLON, *Pătimirea lui Isus. Ceea ce s-a întâmplat cu adevărat*, Editura Sapientia, Iași 2005, 146 p.**

Figura lui Isus continuă, din fericire, să atragă mulțimile și chiar simpatia unor oameni care nu sunt creștini. Succesul Bibliei rămâne nedezmănițit. Or, pentru creștini, punctul culminant al Bibliei îl reprezintă pătimirea urmată de învierea lui Cristos. Așa stând lucrurile, este firesc ca pătimirea să focalizeze întreaga atenție.

Pătimirea lui Cristos nu reprezintă, cu toate acestea, un lucru simplu! Bineînțeles, există aspectul istoric, așa spune, aproape aspectul evenimentului. Și nu trebuie să-l neglijăm. Pătimirea, e adevărat, nu ne este cunoscută decât prin intermediul celor patru Evanghelii. Textele lor concordă, cu toate acestea, în mare parte și nu ne putem îndoi de verosimilitatea condamnării și a supliciului pe care Isus l-a suferit. A vorbi despre acestea este așadar un lucru cât se poate de legitim, că suntem sau nu credincioși. Evangheliile sunt documente de care istoricii trebuie să țină seama. Mai mult, faptul că Evangheliile și descrierea pătimirii reprezintă elemente fundamentale ale credinței creștine, ale convingerii și pietății creștinilor, constituie și el un fapt istoric și nu există nici un motiv ca istoricii să refuze a lua în seamă această sursă. Ea există.

Cu toate acestea, pentru un creștin, pătimirea depășește cadrul unui simplu eveniment. Pentru a o înțelege, trebuie să reluăm cuvintele sfântului Paul, legate de „nebulia crucii”. Este cât se poate de evident că, din acest motiv, moartea lui Cristos pe cruce ridică numeroase întrebări. Astfel, în religia islamică, există credința că Isus nu a murit pe cruce. „Evreii spun: «L-am ucis pe Mesia, Isus, fiul Mariei, trimis de Allah», pe când ei nici nu l-au omorât, nici nu l-au răstignit” [IV, 156]. Coranul nu dă o explicație la această afirmație, pe care o putem găsi însă în diferite comentarii ce schițează anumite ipoteze, ca, de pildă, ideea că Isus ar fi fost înlocuit cu altcineva sau că el ar fi supraviețuit supliciilor sale. Oricum ar fi, părea indecent, aproape anormal, ca un profet privilegiat, fără să mai vorbim că era Dumnezeu, să fi avut un sfârșit atât de lamentabil. Crucea pune, de asemenea, probleme, în afara creștinismului, adepților religiilor din Asia. Căci acestea vor, în esență, să aducă seninătatea. Or, nu se poate spune că pătimirea aduce această seninătate, mai ales dacă privilegiem violența și suferința, aspect asupra căruia vom reveni. Această moarte nu numai că a șocat lumea necreștină, dar, chiar în cadrul acesteia, ea a întâlnit o puternică rezistență, în așa măsură încât, fără să vorbim de tendințele gnostice, ea a provocat întrunirea primelor concilii ecumenice, de la cel de la Niceea, din secolul al IV-lea, și până la cel din Calcedon, din secolul al V-lea, chemate să proclame dubla natură, umană și divină, în unicitatea persoanei lui Cristos, oferind astfel un conținut deplin formulei lui Ciril de Alexandria (380-444): „O persoană din Sfânta Treime a suferit prin trup”.

„Nebunie a crucii”, așadar. Cu ea, pătrundem în inima misterului creștin și a enigmei Dumnezeului făcut om. Pentru mine, centrul creștinismului se află în următorul punct: Dumnezeu făcut om, care suferă pe cruce, fără să înceteze însă



să fie Dumnezeu și care învie. Paradoxul creștinismului este acela că, pentru a relua expresia disprețuitoare a lui Machiavelli, tocmai un „profet dezarmat” este cel care, prin înviere, deschide porțile raiului întregii omeniri. Acest paradox și această „nebuie” constituie bogăția și originalitatea creștinismului. Rămâne însă problema locului violenței și a suferinței în cadrul pătimirii.

Primii creștini, care trăiau cu bucuria învierii lui Isus și care au păstrat această bucurie mai multe secole, nu resimțeau nevoia să înfățișeze pătimirea. Pentru ei existase, desigur, un martiriu foarte dureros, dar acest martiriu deschisese calea speranței, grație învierii, și, pentru mine, pătimirea lui Cristos nu are sens decât prin înviere.

Actualmente, civilizația occidentală operează o focalizare către violență și către rău. În așa măsură încât disperarea contaminează întreaga filozofie, iar sadismul - mass-media. Trăim sub jugul unui pesimism care ne întunecă orizontul și în fața căruia noi, creștinii, trebuie să reacționăm afirmând și arătând că, la rândul său, și binele există.

Acest pesimism are o lungă istorie în civilizația noastră occidentală. O dată cu Conciliul al II-lea din Vatican, se putea trage nădejde, cel puțin în sânul Bisericii Romane, că o ruptură se produsese față de acest destin și că venise momentul unei eliberări de acest „blestem”. E adevărat că generația care a făcut Conciliul era o generație optimistă atât în privința viitorului omenirii, cât și al Bisericii. Generația noastră, dimpotrivă, traversează vremuri de neliniște. Cu toate acestea, orice drum înapoi, orice întoarcere în trecut din punctul de vedere al dolorismului, al supra-aprecierii greșelii și al suferinței mi se par îngrijorătoare. Abia ne-am eliberat de spaimă, că ne-am și întors la ea.

Cred că supra-dimensionarea păcatului în raport cu iertarea înseamnă limitarea realității și contrazicerea afirmației sfântului Paul, care spune că „acolo unde s-a înmulțit păcatul, s-a revărsat cu prisosință harul” (*Rom 5,20*). Mi se pare că trebuie să restabilim primatul iertării, pentru a reda speranța contemporanilor noștri, dacă vrem să ne arătăm fideli adevăratului sens al pătimirii, care este acela al învierii.

Pentru a înțelege mai bine ceea ce spuneam mai sus, se cuvine, fără îndoială, să recitim pătimirea așa cum ne este ea prezentată de Evanghelii, să înțelegem cadrul istoric, condițiile reale în care s-a petrecut, înainte de a ne pune întrebarea dacă focalizarea asupra suferinței supliciuului lui Cristos înseamnă reabilitarea cu adevărat a evenimentului Crucii.

J. Delumeau

## TEOLOGIE

**ALOIS BIȘOC, *Criza și identitatea familiei în magisteriul papei Paul al VI-lea*, Editura Sapientia, Iași 2005, 216 p.**

Criza valorilor care frământă actualmente societatea noastră nu cruță nici măcar familia, ba chiar multe dintre certitudinile pe care ea se baza au fost profund



distruse sau puse în discuție. Se discută despre structura ei, despre funcțiile sale, despre multiplele sale valori de natură socială, culturală, morală, teologică și spirituală, se pun întrebări referitoare la înfățișarea și rolul ei în societatea de azi, la identitatea sa umană și creștină. Familia este, de aceea, una dintre principalele teme de cercetare și de dezbatere publică, aflându-se în centrul atenției, preocupărilor și așteptărilor tuturor, în orice sector și la orice nivel. Desigur, această cercetare este pozitivă, întrucât familia este fundamentul pe care se sprijină atât viața individului, cât și cea a comunității. Într-adevăr, așa cum afirmă foarte clar Conciliul al II-lea din Vatican, „mântuirea persoanei și a societății umane și creștine este strâns legată de o acceptabilă prosperitate a comunității conjugale și familiale” (GS 47). Familia este, deci, locul unde se află în joc destinul omului, al omenirii și al Bisericii.

Este clar că problemele referitoare la familie interpelează în mod direct Biserica. Ea nu poate renunța la lumina principiilor creștine și la acțiunea sa pastorală pentru a proteja și promova familia. Mai mult, este de competența ei, este un drept și datorie a ei de a interveni, în virtutea poruncii primite de la Domnul de a predica evanghelia la toată făptura (cf. Mc 16,15) și, deci, de a anunța vestea cea bună a realității matrimoniale și familiale întregii lumi. Fiind conștientă de această misiune, Biserica, întotdeauna, în decursul secolelor, a aprofundat problemele familiale, căutând să le rezolve la lumina revelației.

În secolul nostru, forul cel mai important care a promovat cu insistență reflecția teologică și pastorală asupra acestei teme a fost, fără îndoială, Conciliul al II-lea din Vatican. Considerând familia între problemele cele mai importante și urgente ale timpului nostru, care merită „mențiune specială”, părinții conciliari, cu magisteriul lor foarte clar și incontestabil, au voit să recheme familia la adevărul ei și să-i restituie demnitatea și măreția (cf. GS 46). După punerea în temă și clarificarea doctrinei despre familie în forul suprem al Conciliului, rămânea datoria și angajamentul pastoral de a interpreta această doctrină, de a o răspândi, de a o învăța și de a o duce mai departe în timp.

Cel mai mult decât oricare altul, care s-a făcut ecoul Conciliului, a fost, fără îndoială, Suveranul Pontif al Bisericii, Papa Paul al VI-lea, care, deja colaborator principal și promotor al bunei sale reușite, a fost apoi mesagerul și executorul luminat al programului conciliar. Într-adevăr, el, papa, în foarte multe documente și discursuri, evocă în mod permanent textele Conciliului, menținând, cu toate acestea, o originalitate proprie. Toate învățăturile prea rodnicului său magisteriu sunt de acum înainte o mare comoară pentru Biserică și pentru lume.

Într-adevăr, Paul al VI-lea a urmărit cu deosebit interes și a participat cu părintească înțelegere și solidaritate la problemele de familie, neomițând totuși să proclame principiile creștine referitoare la instituția familială. Pe urmele Conciliului, el a dus mai departe, a dezvoltat și a aprofundat învățătura despre familie, a explicat de mai multe ori, atât în documentele, cât și în discursurile sale, semnificația iubirii conjugale, a căsătoriei și a familiei, din punct de vedere social, cultural, moral, teologic și spiritual. Împotriva tuturor ideologiilor false și a multor primejdii care amenințau familia în greua perioadă conciliară și postconciliară, el, cu înțelepciune, răbdare și încredere, nu a cedat, ci a rămas întotdeauna foarte

ferm în adevărul evangheliei lui Cristos și al magisteriului Bisericii. El a fost unul dintre pontifii care, cu un foarte mare curaj, a apărat valorile perene ale iubirii, ale căsătoriei și ale familiei. Este de-ajuns să ne gândim numai la enciclica *Humanae vitae*, atât de contestată în întreaga lume, și la intervențiile sale privind divorțul și avortul. Pe plan pastoral, nu conținea să sprijine toate măsurile și inițiativele care tindeau la îmbunătățirea situației, nu înceta să ceară tuturor creștinilor și oamenilor de bunăvoință o angajare deschisă și constantă în acest domeniu.

În paginile acestei lucrări, ne-am oprit asupra învățăturii lui Paul al VI-lea, asupra luărilor sale de poziție privind problemele și identitatea umană și creștină a familiei. Nu am urmat în mod cronologic gândirea lui Paul al VI-lea asupra familiei, ci am căutat să facem o prezentare sistematică, să surprindem în mod omogen și organic liniile fundamentale și particulare ale magisteriului său asupra acestui subiect: „*familia*”.

În primul capitol, am tratat despre criza socială și culturală a familiei, am analizat cum a ajuns ea în criză din cauza vertiginoaselor transformări contemporane, acordând atenție specială fenomenelor industrializării, secularizării și dezvoltării preponderente a mijloacelor de comunicare socială. În al doilea capitol, consacrat crizei morale a familiei, am dezbătut problemele ei cele mai grave, acelea care l-au angajat mult pe Paul al VI-lea: reglementarea nașterilor, avortul și divorțul. În ultimul capitol, ne-am ocupat de identitatea teologică și spirituală a familiei, considerând-o ca fiind inserată în planul lui Dumnezeu, sub aspectul legiferării și sfințirii ei de către Cristos, cu vocația ei de Biserică familială, încheind cu unele directive particulare vizând deplina ei recuperare.

Prin lecturarea atentă a intervențiilor lui Paul al VI-lea asupra familiei, sperăm să-i redescoperim importanța, ajungând astfel să înțelegem motivul pentru care Biserica, azi, mai mult ca oricând, își dă seama că de sfințenia și de plinătatea vieții spirituale a familiei depinde viața fizică și morală a umanității; mai mult, dilatarea reală a împărăției lui Dumnezeu.

A. Bișoc

**AUREL IȘTOC, *Ziua pe care a făcut-o Domnul. Sabatul ebraic și duminica creștină*, Editura Sapientia, Iași 2005, 196 p.**

Parcurgând cu viu interes aceste pagini pe care preotul Aurel Iștoc, paroh la Parohia „Coborârea Duhului Sfânt” – Adjudei, le-a scris cu deosebită grijă într-o formă sistematică și clară, am descoperit încă o dată „darul prețios” pe care Dumnezeu l-a oferit poporului său atunci când a stabilit o zi specială cu caracter sacru, pe care „a binecuvântat-o și a sfințit-o” spre binele omului ca moment de repaus festiv destinat comemorării faptelor sale minunate și descoperirii progresive a sensului și a valorii adevărate a vieții noastre.

Ziua Domnului, adică sabbatul din Vechiul Testament, care a fost asimilat de duminica Noului Testament, este o realitate sacră de inspirație divină, care are o motivație ce depășește cadrul vieții pământești și ne orientează spre viața viitoare pe care o prefigurează, arătându-ne care este raportul dintre Creator și creatura sa și, mai ales, care trebuie să fie raportul dintre creatură și Creatorul său.

Prin învățătura și comportamentul său, Isus a restituit sabatului sensul său genuin, subliniind că Dumnezeu nu a rânduit această zi pentru a fi în dezavantajul omului, ci în favoarea lui: „N-am venit să desființez Legea sau Profeții, ci să le împlinesc” (cf. *Mt* 5,17); „Sabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru sabat” (*Mc* 2,27). Prin astfel de cuvinte, Isus vrea să arate că omul este măsura legii. Legea în ea însăși nu valorează nimic. Ea valorează numai atunci când protejează omul și-l ajută să crească și să se realizeze pe deplin. De aceea, nu se sfiește să vindece în ziua sabatului suferințele și infirmitățile celor bolnavi.

Dar Isus a mers mult mai departe, afirmând că este „stăpânul sabatului” (cf. *Mc* 2,28), cel care dă sens timpului și istoriei și le duce la desăvârșire, făcându-le să intre în unica și nemărginita zi a vieții veșnice. Prin misterul vieții și operei sale, Isus a inaugurat timpul cel nou, adevăratul timp festiv, în care omul este chemat să trăiască marea poruncă a iubirii în libertatea fiilor lui Dumnezeu.

Învierea lui Isus în „prima zi a săptămânii” (*In* 20,1) a răspândit o nouă lumină asupra zilei Domnului și ne-a făcut să trecem de la sabat, ultima zi a creației, la duminică, prima zi a noii creații, care umple de semnificație toate celelalte zile ale săptămânii.

Trecerea de la sabatul ebraic la duminica creștină este prezentată și argumentată temeinic de către autorul acestei cărți, iar legătura dintre ele este explicată convingător, ajutându-ne să înțelegem că, în planul lui Dumnezeu, Stăpânul timpului și al istoriei, nimic nu este întâmplător, astfel încât duminica preia și duce la împlinire semnificația și conținutul sabatului din Legea veche.

La sfârșitul lecturii acestor pagini, rămânem cu bucuria că ziua Domnului a fost și este „un dar și o binecuvântare” pentru oameni.

Dar mai trebuie să tragem o concluzie: lucrarea preotului Aurel Iștoc, cu multitudinea sa de date, referințe și analize, este „un dar și o binecuvântare” și pentru noi, cei chemați să-i aducem neconținut lui Dumnezeu cinstea și preamărirea ce i se cuvin prin respectarea duminicii, participând regulat la Liturghia comunitară, primind sfintele taine și practicând caritatea fraternă. Respectarea duminicii este un act public de mărturisire și trăire a credinței și, totodată, un act de cinstitoare a lui Dumnezeu și a omului.

P. Gherghel

**WILHELM DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Editura Sapientia, Iași 2005, 334 p.**

Neîndoielnic, Sanctitatea Sa Papa Benedict al XVI-lea are dreptate: în spatele tuturor rătăcirilor lumii (post)moderne putem desluși umbra perfidă a relativismului. Într-o ierarhie a viciilor și a deviațiilor care ne împresoară, această gravă boală a inimii ocupă cu superbie locul cel mai înalt. Întâlnim atât de frecvent semnele prezenței sale, încât nici nu mai realizăm dimensiunile reale ale minciunii și ale păcatului generalizat, până într-atât încât Papa Ioan Paul al II-lea vorbea cu îngrijorare despre „instituții ale păcatului”. Dominat de o asemenea stare de spirit, „omul recent” nu mai crede cu adevărat în nimic. Sau, poate mai exact

spus, „nimicul” este obiectul credinței sale. Selectând „învățători” de ocazie după poftele inimii noastre, mulți dintre noi uităm care este, de fapt, marea exigență ce trebuie să se afle la temelia propriei vieți: căutarea, descoperirea și slujirea Adevărului. Însă ce să faci atunci când te trezești în fața unei puzderii de adevăruri care toate își revendică întâietatea? Acestei întrebări, dificile, dar vitale, părintele Wilhelm Dancă încearcă să-i răspundă în volumul de față.

Fără a manifesta un pesimism fără leac sau un optimism edulcorat, W. Dancă nu se teme să ne propună câteva modalități sigure de a depăși capcanele relativismului. În primul rând, ne aduce aminte care trebuie să fie atitudinea noastră subiectivă atunci când ne angajăm pe un asemenea drum al gândirii: „a avea credință înseamnă o răsturnare a scării de valori pe care ne-am construit-o în timp, pentru că nu mai suntem noi în centru: Dumnezeu este centrul. Așadar, existența noastră trebuie să fie măsurată de așteptările lui Dumnezeu, pe care trebuie să le acceptăm în totalitate, fără rest”.

Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie să ne caracterizeze nu este un spirit critic coroziv, ci, mai ales, o autentică smerenie a intelectului care recunoaște – urmându-l pe sfântul Anselm din Canterbury – că nu există nimic mai mare decât Dumnezeu, Regele absolut. Dacă aceasta este însă calea cea bună, de ce atâția și atâția dintre contemporanii noștri – chiar și dintre cei credincioși – o evită? Reflectând asupra semnificațiilor atitudinii lui Pilat, părintele Dancă ne răspunde cu justete: „Lecția lui Pilat pentru noi, astăzi, se rezumă în exemplul lui trist, care se potrivește tuturor acelor ce caută pacea bunei conștiințe, dar nu acceptă sacrificiile pe care le implică. Oamenii pe jumătate sunt atâția, o armată fără sfârșit în istoria antică și prezentă. Și noi facem parte din ea atunci când spunem că suntem creștini, dar Evanghelia rămâne un fel de ornament extern și, în viața concretă, nu acceptăm exigențele ei severe”.

Într-adevăr: de câte ori nu tratăm Evanghelia și exigențele ei radicale drept simple ornamente ale unei vieți fără suflu misionar și jertfelnic? Pentru a ne scoate dintr-un asemenea impas, Dumnezeu ne-a luminat, ne luminează și ne va lumina prin cele mai de preț „argumente”: faptele eroice ale sfinților săi. Știind prea bine acest lucru, W. Dancă ne propune un model de mare forță, răsărit la umbra fertilă a vestitului Doctor Angelic. Ne referim, desigur, la episcopul martir Anton Durcovici. Privind la viața acestui ierarh al Bisericii Catolice din România, nu știi ce să admiri mai întâi. Cultura temeinică? Strălucirea studiilor și a titlurilor cu care a fost încununat? Virtuțile sale ascetice? Umilința fără măsură în fața unei chemări de excepție? Geniul unui intelectual care a știut să transmită lumină atâtor suflete, salvându-le? Cu riscul de a părea encomiastici, trebuie să recunoaștem, fără ezitare, că avem de-a face cu un gigant al spiritului, care poate fi comparat cu marii părinți și doctori ai Bisericii. Deschizând drumul unor viitoare studii care sperăm că vor revela diferitele dimensiuni ale formării intelectuale ale unui asemenea sfânt teolog și filozof al Bisericii Catolice, W. Dancă întemeiază, prin paginile pe care i le dedică Monseniorului Anton Durcovici, un capitol esențial al istoriei filozofiei și teologiei creștine. În plus, ne oferă un adevărat model de căutare înfrigurată a Adevărului, dublată de dorința aprinsă de a-l transmite și altora fără eroare. Citind paginile părintelui Dancă, putem recunoaște că, în cazul acestui

ierarh al Bisericii Catolice, putem identifica ceea ce ne place să numim „sfințenia unui scolastic”. Căci autentică gândire scolastică nu a însemnat niciodată – după cum vor să ne facă să credem unii critici răuvoitori din anumite cercuri ortodoxe sau protestante – nici sterilitate a gândirii, nici formalism intelectual lipsit de har. Ci căutarea sfințeniei prin respectarea fără ezitare a acelui principiu ce a luminat viața sfântului episcop Anton Durcovici: *omnia cum Deo*.

În ceea ce privește unitatea volumului părintelui Wilhelm Dancă, trebuie să remarcăm o anumită discontinuitate. Putem citi în paginile sale atât studii extrem de erudite consacrate unor probleme spinoase ale neoplatonismului și tomismului, dar și eseuri dedicate unor teme dintre cele mai diverse, începând de la perceperea credinței creștine în lumea de azi, trăirea sacerdoțiului și a vieții consacrate, precum și chestiuni arzătoare precum fenomenul emigrației, influența personajului Harry Potter sau semnificațiile antropologice ale filmului „The Lord of the Rings”. Această diversitate deconcertantă (pe care nu am epuizat-o!) este străbătută însă de un liant puternic, reliefat prin titlul bine ales, care conferă o coerență dinamică tuturor textelor adunate între copertile volumului pe care-l țineți în mână: dorința de a identifica atât Adevărul ultim al Revelației dumnezeiești, cât și adevărurile particulare ale unor domenii ce nu sunt străine de marile aspirații ale sufletului omenesc. Pentru a vă convinge de aceasta, nu ne rămâne decât un singur lucru: să vă invităm la o lectură cât mai rodnică!

R. Lazu

## PATROLOGIE

**ADALBERT HAMMAN, *Părinții Bisericii*, Editura Sapientia, Iași 2005, 296 p.**

Omul, a cărui îndeletnicire este sau era scrisul, devine altul prin opera sa. El se prezintă nu ca un om, ci ca o carte. De aici, și expresia: „vorbește ca o carte”, expresie care, de altfel, nu este un compliment. Să ne gândim, de exemplu, la conferențiarul care își citește textul conferinței. Pentru cei inițiați în patrologie, Clement de Alexandria este autorul *Pedagogului*. Toată lumea știe că sfântul Augustin a scris o carte numită *Confesiuni*. Unii, atrași de titlu, se încumetă să o deschidă, însă o închid îndată ce-și dau seama că autorul nu-și dezvăluie pe larg filmul amorurilor ilegiteime. Păcat! Cititorul l-ar fi descoperit pe omul care se numește Aurelius Augustinus.

În loc să enumerăm lucrările unui autor, poate e mai bine dacă am încerca să descoperim cine este acest om: să cunoaștem omul concret, viu, în carne și oase, cuprins de pasiune și ură, slab sau violent. În fond, opera sa ne interesează, nu pentru că pe rafturile bibliotecii sunt aliniate 15 volume *in quarto*, ci pentru că ea este opera unui om excepțional numit Augustin; această operă ne ajută să descoperim un om, ba, mai mult, un creștin, adică un om pătruns de credința în Cristos.

Scriitorii creștini din primele cinci veacuri creștine, pe care îi numim părinții Bisericii, au fiecare o fizionomie proprie cu trăsături bine conturate. Ar fi ușor să-i clasificăm după anumite criterii prestabilite și să vedem în Augustin un emotiv activ și, împreună cu H. Marrou, în Ioan Crisostomul un introvertit. Sau, dimpotrivă, căci nu putem avea încredere în toate clasificările, să spunem, de exemplu, că Grigore din Nazianz era un tip neliniștit, care avea nevoie de căldura și prezența cuiva, iar Tertulian, unul pesimist, independent, nesatisfăcut.

Când vorbim despre literatură, trebuie să ținem cont și de geografie. Africanul Ciprian nu reacționează ca Ilariu de Poitiers; grecii au o sensibilitate, o vigoare filozofică deosebită, care le permit să-i întrecă pe majoritatea latinilor. Să nu mai vorbim despre emoția și lirismul sirienilor, cum ar fi, de exemplu, sfântul Efrem.

În această carte, ne-am străduit, gravând portretele, să răzuim ghipsul în care unii i-au pus pe acești înaintași, împiedicându-i să respire, să trăiască, să fie ei înșiși. Preocuparea noastră a fost să regăsim omul – care, uneori, face să vibreze textul, ori să cadă o lacrimă –, cu sensibilitatea și inteligența sa puse de credință în slujba evangheliei.

Dacă epoca în care a trăit Irineu sau Ciprian nu este identică cu cea a lui Augustin sau a lui Grigore de Nyssa, cu atât mai puțin poate fi identică cu a noastră. Pentru a o înțelege, este important să o apropiem de noi, să luminăm lucrurile necunoscute cu cele cunoscute, situațiile îndepărtate cu cele mai apropiate nouă și care sunt asemănătoare cu acelea. Atanasie și Ilariu au fost niște „opozanți”. Au avut curajul să spună „nu” totalitarismului imperial, asemănător, cât privește metodele, oricărui totalitarism. Dacă ar fi să ne gândim la perioada anilor 1940-1944, nu ne vine oare în minte, spontan, timpul apocaliptic trăit de Augustin, și astfel, nu înțelegem mai bine opera sa - „Cetatea lui Dumnezeu”?

Cunoscând mai bine omul, mediul în care a trăit, înțelegem mai bine contribuția pe care o are opera sa la istoria creștinismului și, poate, suntem tentați să ne familiarizăm chiar cu opera sa. Nimic nu creează mai bine un contact personal cu omul, decât textul care-i prelungește existența. Reîntoarcerea la părinții Bisericii se înscrie în mișcarea de reîntoarcere la originile noastre creștine, numită întoarcerea la izvoare. Suntem, în secolul al XX-lea, fericiții beneficiari ai mișcării biblice și liturgice. Nu există călăuze mai bune decât Origene și Augustin pentru a înțelege sufletul și spiritul Scripturii, cu condiția să nu pierdem niciodată din vedere progresele realizate de științele biblice.

În ceea ce privește liturgia, părinții Bisericii nu s-au mulțumit să o comenteze catecumenilor și credincioșilor, ci au modelat-o, au construit-o, au trăit-o. Ambroziu și Vasile au avut un rol determinant în compunerea textelor liturgice. Reînnoirea biblică și liturgică ar fi incompletă dacă n-ar fi însoțită de reîntoarcerea la părinții Bisericii. Cursul nostru de patologie „concretă” ar dori să miște publicul în această direcție.

Am încercat să ne familiarizăm cu Iustin și Ambroziu, străduindu-ne să le trasăm fizionomia. Portretele – e necesar să o spunem – nu sunt o reconstituire romanțată, ci o deducere bazată pe un studiu asiduu și minuțios al scrierilor lor. Am redus referințele la minimum pentru a nu îngreuna cartea și a nu pierde din vedere publicul căruia ne adresăm. Specialistul va descoperi că suntem datori



unor studiosi erudiți, precum Mons. Duchesne, A. Puech, P. Labriolle, G. Bardy, J. Quasten, H. von Campenhausen. Prin urmare, cartea nu se adresează specialiștilor. Am redus la minimum trimiterile pentru a nu îngreuna lectura cărții, căci am avut în vedere publicul căruia ne adresăm. Nu putem însă să le-o interzicem nici celor dintâi, pentru timpul lor liber. Dar, redactând-o pe parcursul a doi ani de predare la Universitatea din Quebec, am încercat să îi prezentăm tinerilor studenți pe sfinții părinți într-o lumină nouă, mai aproape de viața de ieri și de azi.

A. Hamman

### *SPIRITUALITATE*

**CLAUDIU DUMEA, *Familia creștină*, Editura Sapientia, Iași 2005, 122 p.**

În această carte, pr. Claudiu Dumea a adunat o serie de predici despre familia creștină, pe care le-a ținut în diferite comunități creștine. Iată principalele teme: „Căsătoria în planul de iubire al lui Dumnezeu”, „Căsătoria creației”, „Căsătoria răscumpărării”, „Caracteristicile căsătoriei creștine”, „Părinții: colaboratori ai lui Dumnezeu Creatorul”, „Educația: cine o face?”, „Educația: cum se face?”, „Familia, chemată la sfințenie”, „Viața sacramentală în familie: botezul și spovada”, „Euharistia, hrana spirituală a familiei”, „Sfânta familie de la Nazaret, modelul familiilor creștine”, „Pregătirea pentru căsătorie”, „Păstrează-te curat!”

În introducere, autorul spune: „Ne plângem că astăzi societatea e bolnavă, că lumea a înnebunit, că trăim în Sodoma și Gomora. E adevărat, dar societatea e bolnavă fiindcă familia e bolnavă. Familia este celula societății. Nu poate fi o societate sănătoasă cu familii bolnave moral, după cum nu poate fi corp uman sănătos cu celule bolnave, canceroase.

Ce a dus în timpurile noastre la prăbușirea, la degradarea familiei, și aceasta, din păcate, tocmai la popoarele de civilizație și cultură creștină? Mai întâi au fost ideologiile dominante care s-au impus, gândirea modernă ce s-a îndepărtat de gândirea lui Cristos, de învățătura Evangheliei. E un proces de gândire care a început în Occident cu vreo 500 de ani în urmă, și care a evoluat, dând naștere la ideologiile actuale ateiste, materialiste, consumiste, hedoniste, care domină așa-zisa lume civilizată, care văd în căsătorie și familie orice în afară de capodopera mâinilor lui Dumnezeu.

Pentru ideologiile laice, aconfesionale, familia, căsătoria nu este impusă de vreo lege a naturii bazată pe diversitatea de sexe, ci e un act al voinței libere a omului. Din punct de vedere juridic, e, cel mult, un contract care se încheie și se desface după bunul plac.

Existențialismul ateu, o altă ideologie care domină lumea contemporană, combatte cu putere căsătoria, considerând-o o catastrofă, o instituție retrogradă și nefastă, născută din ignoranță și prejudecată omenească; familia e o închisoare care îngrădește libertatea și autoafirmarea persoanei, în care se învață lucrurile cele



mai dăunătoare; orice altă școală, oricât de proastă, e mai bună decât școala familiei.

Dar fără îndoială că la răspândirea în lume a acestor ideologii, cu toată corupția și imoralitatea ce se nasc din ele, au contribuit și contribuie mijloacele de comunicare în masă: tiparul, radioul, filmele, televiziunea, Internetul, care, în sine, sunt bune și ar trebui să fie folosite pentru binele și folosul sufletesc al oamenilor, dar care au ajuns în cea mai mare măsură în mâinile Satanei care le folosește pentru a distruge căsătoria și familia și, prin aceasta, să corupă, să degradeze societatea și omenirea.

Ne întrebăm: Cine poate salva lumea din criza în care se află? Cine poate salva poporul nostru din mocirla în care este scufundat? Politicienii, cu minciunile și demagogia lor? Uniunea Europeană, în care ne imaginăm că vom găsi Paradisul? Ingineriile economice și financiare cu care ne amețesc deținătorii de putere? Nu, ci numai redresarea și vindecarea morală și spirituală a familiei, căci din familie iese fie sfântul, fie delincventul. Fără familii creștine sănătoase, vom fi în continuare un popor de delicvenți.

Nu încape îndoială că, în trecut, familia trăia o viață mult mai normală, mai fericită, într-un climat patriarhal liniștit, tradițional, nepoluat moral. Astăzi, situația e cu totul alta. Familia e mult mai expusă, mai amenințată, atmosfera morală e cu totul otrăvită. Pentru a nu se lăsa dusă de curentul lumii, am putea spune că e necesar eroismul”.

Familiilor creștine din timpurile noastre li se poate repeta îndemnul apostolului Paul cuvintele din *Scrisoarea către Romani*: „Vă îndemn deci, fraților, pentru îndurarea lui Dumnezeu... nu vă conformați lumii acesteia, ci schimbați-vă prin înnoirea minții, ca să înțelegeți care este voința lui Dumnezeu, ce este bun, ce este plăcut, ce este desăvârșit” (*Rom 12,1-2*).

Șt. Lupu

**CLAUDIU DUMEA, *Misterul suferinței*, Editura Sapiientia, Iași 2005, 95 p.**

A vorbi despre suferință este un lucru extrem de greu. Discursul despre suferință e una, suferința trăită, experimentată, e cu totul altceva, și cine este lovit de suferință nu mai are chef să țină discursuri despre suferință. Și nu numai că nu mai are chef să țină discursuri despre suferință, dar își dă seama cât de zadarnice, cât de false sunt cuvintele oamenilor despre suferință.

Nouă, creștinilor, Sfânta Scriptură ne amintește la tot pasul că Dumnezeu este un Dumnezeu misterios și că misterul suferinței ține de misterul lui Dumnezeu. Gândurile lui nu sunt gândurile noastre și distanța dintre gândurile noastre și gândurile lui este mai mare decât distanța de la cer la pământ.

Răspunsul lui Dumnezeu la strigătele omenirii a fost Cristos, Fiul lui Dumnezeu, care a coborât, și-a așezat locuința în mijlocul oamenilor, locuind până la sfârșitul veacurilor în mijlocul lor, mai ales, în sfintele taine. El a devenit solidar cu noi, a luat asupra sa toate suferințele noastre. Și pentru noi, creștinii, suferința rămâne un mister. Dumnezeu nu ne dă o explicație pentru orice suferință, dar ne

dă un sens, o valoare a suferinței, eliberându-ne de disperarea nonsensului, absurdului, inutilității suferinței și, mai ales, încurajându-ne cu prezența permanentă.

C. Dumea

## OMILETICĂ

**ALBERT HOLENSTEIN, *Călăuze spre Cristos. Selecție de predici, alocuțiuni și scrisori pastorale*, Editura Sapiientia, Iași 2005, 222 p.**

Cunoscut pe toate meridianele datorită atenției pe care a acordat-o celor aflați în dificultăți materiale, prelatul Albert Holenstein se face cunoscut acum lumii de la noi printr-o carte în care sunt adunate unele dintre predicile pe care le-a ținut comunității sale din Bregenz (Austria) și în care se vede viziunea spirituală ce l-a animat de-a lungul vieții sale.

Născut la data de 18 august 1919 la Brooklyn (SUA), după doi ani și jumătate s-a mutat în Elveția, locul de origine al părinților. După absolvirea școlii primare și a gimnaziului, a intrat la Seminarul din Innsbruck (Austria), pe care l-a absolvit în 1946, când a fost hirotonit preot. După hirotonire, a lucrat ca vicar în trei parohii. În 1951 a fost numit director diecezan al Organizației caritative Missio, iar în 1961, paroh al comunității „Sfântul Columban” din Bregenz (Austria). În același an a înființat o asociație de ajutorare a bolnavilor de lepră. A condus aceste instituții până la data de 2 ianuarie 2005, când s-a retras la Săbăoani, județul Neamț, pentru a-și petrece ultimii ani ai vieții.

Încă din prefața cărții, autorul ne dezvăluie scopul care l-a determinat să publice o parte dintre reflecțiile sale: „Cu aceste rânduri doresc să încep un dialog care, privind spre misiunea noastră comună, îmi stă la inimă. După ce m-am stabilit în Dieceza de Iași, unul dintre primele gânduri s-a îndreptat spre voi, preoți și diaconi. Poate că așteptați un cuvânt din partea mea. Doar se spune: «Purtați-vă unii altora povara» (Gal 6,2). Țelul nu este deci ca fiecare să ajungă cu munca sa la capăt, ci să ne ajutăm reciproc. Cu siguranță, ajutorul reciproc al preoților nu se sfârșește la granițele propriei dieceze. Astfel, voiesc să împart cu voi câteva gânduri care m-au mișcat în lunga mea viață de preoție și care ar putea da un impuls pentru a reflecta împreună. Să vedem însă mijlocirea credinței nu ca pe o lucrare omenească, o realizare a noastră, ci, mai înainte de orice, ca acțiune a Duhului Sfânt: el este puterea vestirii. De aceea, vestirea trebuie să pornească de la Dumnezeu. Aceasta însă se poate întâmpla numai în unirea vie cu el, mai ales prin rugăciune. Fără o comunicare personală cu Dumnezeu, nu există nici o comunicare fructuoasă cu oamenii”.

De asemenea, într-o scrisoare de prezentare a cărții, prelatul Holenstein mărturisea: „Plantele medicinale, care înfloresc într-un număr mare și aduc roade bogate, sunt un dar de la Dumnezeu și se ofilesc dacă nu sunt folosite. Mai mult decât niște plante medicinale, nouă ne-a fost încredințat tezaurul credinței. Adevărat, oamenii nu au timp să se ocupe mai îndeaproape de acesta; s-au ținut multe cuvântări, iar predicatorii au spus tot ce aveau de spus despre el. Această carte conține gânduri, predici, scrisori pastorale păstrate din timpul cât am fost paroh

în comunitatea «Sfântul Columban» din Bregenz, Austria. Se oglindește în ele multitudinea lucrurilor ce îi trec unui paroh prin minte și modul în care el încearcă să dea un răspuns, din tezaurul credinței, la întrebări actuale. Petrecerea ultimei perioade a vieții mele la Săbăoani îmi oferă posibilitatea să gust încă multe dintre cele care poate prea simplu au fost scrise pe hârtie sau rostite cu buzele.

Ca să te bucuri de parfumul lor, este necesar ca plantele medicinale să fie fărâmițate încet cu degetele”.

Șt. Lupu

### CATEHEZĂ

**MANLIO BRUNETTI – GIUSEPPE CARAMIA – GIUSEPPE CIONCHI, *Un bărbat, o femeie și dragostea. Curs complet pentru logodnici*, Editura Sapientia, Iași 2005, 300p.**

Această carte a fost redactată cu scopul precis de a oferi un ajutor modern, valid și complet logodnicilor din comunitățile noastre, care se pregătesc să facă din viitoarea lor viață de căsătorie o adevărată mărturie a dragostei creștine în mijlocul poporului lui Dumnezeu. Pentru ca textul să fie folosit în mod valid în întâlnirile catehetice, precizăm că întregul material a fost împărțit în patru centre de interes fundamental. Fiecare parte este dezvoltată în două sau mai multe capitole. Fiecare capitol are o schemă „fixă”, astfel alcătuită încât să ofere o autentică revizuire a vieții, unde „a vedea, a judeca și a acționa” formează un tot organic dezvoltat în felul următor. Mai întâi, „a vedea”. O scurtă referință la problema ce va fi analizată (I) și apoi un fapt, o întâmplare din viața de fiecare zi, pozitivă sau negativă (II), care are menirea de a demonstra cum se pune problema în realitatea de fiecare zi; poate și chiar numai la nivel personal...; poate fi folosit și pentru „a rupe gheața” și a pune întrebările: „Ce părere aveți despre această întâmplare? Cum o judecați?”

În al doilea rând, „a judeca”. Aici apare dialogul (III); este, poate, momentul cel mai important al întâlnirii; poate fi de ajutor pentru a înțelege cum îl consideră logodnicii, care este „situația lor interioară”, pentru a insera mai eficace cuvântul lui Dumnezeu în „contextul existențial” ce se are în față. Pentru cel ce prezidează întâlnirea (fie că e vorba de preot, medic sau psiholog etc.), va fi bine să se amintească faptul că dialogul „este o căutare comună și frățescă a adevărului” și, de aceea: a) implică un raport de corectitudine, de stimă, de simpatie, de bunătate, de dragoste; căutarea avantajului celuilalt; b) exclude condamnarea apriorică, polemica ofensivă și obișnuită, vanitatea unei conversații inutile, „plăcerea” de a-l doborî pe celălalt, „triumfalismul” adevărului; c) nu urmărește doar vorbirea (ca între prieteni) sau discuția (ca între adversari), ci d) tinde să caute împreună adevărul și să construiască împreună personalitatea interlocutorilor.

Forma este stilul direct, personal: se adresează întotdeauna unui „voi”: „Voi ce credeți”, „Care este părerea voastră în legătură cu aceasta? Cum v-ați fi comportat?”

Practic, se poate proceda astfel:

– dacă grupul este restrâns (10/15 persoane):

1. se alege de comun acord una sau mai multe întrebări considerate deosebit de interesante;
2. întrebarea va fi pusă personal fiecăruia dintre cei de față;
3. răspunsurile și fiecare intervenție – chiar dacă sunt în contrast cu ideile animatorului – nu vor fi respinse îndată, nici întrerupte, doar dacă sunt prea lungi sau în afara problemei;
4. trebuie să se evite intervențiile contrare imediate sau replicile și altercațiile;
5. cei prezenți trebuie să fie obișnuiți cu ascultarea, cu respectul, cu adevărata democrație;
6. trebuie să fie obișnuiți cu ordinea: să se intervină la timpul potrivit, respectându-se mâna „ridicată”!

Dacă grupul e mai numeros, în loc de a adresa întrebarea tuturor, vor fi invitați logodnicii să ia liber cuvântul, ținând cont întotdeauna de normele de mai sus.

Toate aspectele pozitive și negative ale diferitelor intervenții vor fi sintetizate de animator și confruntate cu ideile și punctele fundamentale ale textului (se pot indica paginile de aprofundat, se pot citi împreună câteva fragmente, se pot face referințe la faptele citate, la fotografii, la rugăciuni, la idei sintetice finale etc.). Urmează ideile fundamentale (IV), care indică structura ideologică ce ghidează desfășurarea fiecărui capitol.

În al treilea rând, „a acționa”. Pentru o revizuire a vieții, a) ideile dobândite (o scurtă sinteză a lecției); b) ideile de pus în practică (pentru o comportare mai bună); c) rugăciune finală (în ton cu argumentul tratat).

Autorii