



verbum

Revistă de teologie catolică
Anii III–IV (2022–2023)

Universitatea din București
Facultatea de Teologie Romano-Catolică
Editura ARCB

Religie, pace și persoană umană¹

William Sweet²

ABSTRACT • In this paper, I reconstruct an argument for the claim that religion – specifically, faith – provides a central, if not the central, element in the promotion of peace. Drawing on insights found in the writings of the French Catholic philosopher Jacques Maritain (1882–1973), I argue that, while reason is necessary in building peace, it is not sufficient. What is required is love, a change of heart, a ‘recasting of reason’ and, fundamentally, faith.

KEYWORDS • Jacques Maritain, faith, person, reason, humanism

În articolul de față reconstruiesc un argument în favoarea afirmației că religia — în mod specific, credința — furnizează un element central, dacă nu chiar elementul central, al promovării păcii. În mod deosebit, mă sprijin pe ideile găsite în scrierile filozofului francez catolic Jacques Maritain (1882–1973), o personalitate de seamă în filozofia politică de la jumătatea secolului XX, cu influență cheie în dezvoltarea Declarației Universale a Drepturilor Omului (1948).

Explicațiile lui Maritain privind condițiile cerute pentru pace sunt înrădăcinate în umanismul său personalist și în modul său de înțelegere a persoanei umane. În prima parte care urmează, ofer un scurt rezumat al umanismului său. Constatăm aici că un asemenea umanism cere, în același timp, angajament față de rațiune și recunoaștere a rolului credinței. Mă orientez apoi spre studiul lui Maritain *Les conditions spirituelles du progrès*

¹ O primă versiune a acestui studiu a fost prezentată la Conferința *Pacea religiilor, astăzi*, 1-3 iunie 2023, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București. Îi mulțumesc Pr. Prof. dr. Wilhelm Dancă, Sr. drd. Adina Bălan, Prof. Dr. Daniel Barbu (†) și celorlalți organizatori și participanți pentru întrebările și comentariile lor.

² Profesor William Sweet, PhD, DTh, DPhil, FRAS, FRHistS, FRSC. Membre titulaire, Institut international de philosophie (Paris). Președinte, Departamentul de Filosofie, Universitatea St Francis Xavier, Antigonish, NS Canada • wsweet@stfx.ca

et de la paix din 1966. Maritain susține că este important, pe de o parte, să distingem două sensuri diferite ale noțiunii de pace și, pe de altă parte, să înțelegem că orice conflict este, în mod fundamental, o dezordine, nu atât între popoare și state, ci în interiorul persoanei umane individuale. Sprijinindu-mă pe acest context, prezint argumentul lui Maritain potrivit căruia, chiar dacă rațiunea este necesară construirii păcii, nu este și suficientă. Este nevoie de iubire, de o schimbare a inimii și de o „muncă a rațiunii“.

Acestea nu sunt posibile — după cum afirmă Maritain — fără un anume apel la credință, fie ea credință în „umanitate“ sau, după cum susține Maritain, o credință și o iubire ce-și au rădăcinile ultime în relația fiecăruia cu divinul.

I. Maritain și umanismul

Interesul lui Maritain față de umanism apare încă de la început în scrierile sale — în special, de la studiul său din 1921 despre „umanismul creștin“ (în *Théonas*³),⁴ trecând prin volumul său din 1927 despre primatul spiritualului (*La primauté du spirituel* — tradus în engleză ca *The Things that are not Caesar's*⁵), și până la prelegerile din 1934 care au devenit baza cărții sale *Humanisme intégral* (*Umanism integral*).

În *Théonas*, de exemplu, Maritain scrie despre „promisiunea unui umanism creștin reînnoit“ (HC 107). La începutul studiului său despre umanismul creștin, arată că „umanismul... nu este altceva decât floarea vieții propriu-zis umane“ (HC 108). În timp ce Maritain vede umanismul ca întorcându-se la filosofia clasică greacă, el observă că, de atunci, orice atingere a perfecțiunii

³ Maritain, *Theonas. Conversations of a Sage*, tr. F. J. Sheed (Londra și New York, Sheed & Ward, 1933) [Publicat inițial sub titlul „Théonas ou les entretiens d'un sage et deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles“, în *Revue Universelle* (aprilie 1920 – aprilie 1921), ediția 1, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921; ediția a 2-a, corectată, 1925.] Abreviat ca „T“, urmat de numărul paginii la ediția în limba engleză.

⁴ „De l'Humanisme chrétien“, în *La Revue universelle*, tome IV, nr. 19, 1 ianuarie 1921, 107-113.

⁵ Maritain, *The Things That Are Not Caesar's*, tr. J. F. Scanlan (New York: Charles Scribner's Sons, 1930) [Publicat inițial sub titlul *Primauté du spirituel* (Plon, 1927)]. Abreviat în această lucrare ca „PS“, urmat de numărul paginii la ediția în limba engleză.

speculațiilor intelectuale și a artelor (T 47) a fost, în cel mai bun caz, temporară și episodică și, în ordinea morală, incompletă. Mai mult, în ciuda unei întoarceri către un umanism creștin la sfârșitul Evului Mediu, secolele următoare, până la vremea sa, s-au întors în mare parte la acel umanism secular anterior. Maritain sugerează că explicația pur naturalistă a naturii umane care stă la baza umanismului secular este inadecvată (T 49) și că trebuie acordată atenție dimensiunii spirituale a ființei umane, care se manifestă în aspirația sau înclinația spre nemurire: așadar, în timp ce umanismul este în mod corespunzător o chestiune de filozofie, Maritain recunoaște valoarea religiei și a credinței în oferirea unei dări de seamă complete referitoare la viața cu adevărat umană. În timp ce noțiunea de „umanism creștin“ este încă nedezvoltată în acest studiu timpuriu al lui Maritain, ea atestă atât efortul său de a lua umanismul în serios,⁶ cât și opinia sa că umanismul din zilele sale nu are o înțelegere deplină a ființei umane.

Interesul față de persoana umană apare și în alte lucrări „timpurii“ — de exemplu, volumul din 1927, *La primauté du spirituel* [„Primatul spiritualului“]. Scopul cărții a fost analiza relației dintre Biserică și stat, având în vedere condamnarea de către Sfântul Scaun, în ianuarie 1927, a mișcării naționaliste *Action Française*⁷ din Franța, iar Maritain susține, în parte, stabilirea unei „noi creștinătăți“⁸ ca proiect politic și filozofic. Dar un element cheie în atingerea acestui obiectiv este stabilirea unei relații și a unui echilibru între spiritual și temporal. În schițarea a ceea ce Maritain vede ca fiind obiectivul și finalitatea statului, precum și modul de a le atinge, Maritain observă rolul pe care trebuie să-l joace „iubirea supranaturală față de aproapele și chiar față de

⁶ Vezi Paul Cazin, *L'Humaniste à la guerre* (Librairie Plon, 1920), care a câștigat premiul Marcelin Guérin al Academiei Franceze în 1921. Cazin s-a inspirat din moștenirea sa catolică, dar a fost reticent să se angajeze activ în favoarea convingerilor catolice. Vezi și Joseph F. Byrnes, *Catholic and French Forever: Religious and National Identity in Modern France* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005), p. 175.

⁷ Grupare politică, întemeiată în 1898, antiparlamentară, antirepublicană, antisemită și ultranaționalistă, inspirată de doctrina „naționalismului integral“ a liderului său, Charles Maurras. A fost discreditată și a încetat să existe din cauza asocierii cu Guvernul de la Vichy (1940–1944) – n. tr.

⁸ De exemplu, vezi PS 87: „Trebuie să ne străduim din răputeri să aducem creștinismul spiritual în arena temporală și să-l punem în practică în creștinismul politic“.

dușmani“ (PS 89). De asemenea, el se referă la persoană ca fiind „destinată nemuririi“ (PS 139) – și că funcția și scopul statului includ „protecția personalității umane“ (PS 20, 85).

Noțiunea de „personalitate umană“ este dezvoltată în prelegerile ținute câțiva ani mai târziu și publicate sub titlul *Humanisme intégral* (în engleză apărute sub titlul *True Humanism*).⁹ Din nou, interesul lui Maritain este în condițiile necesare unei noi creștinătăți, una dintre ele fiind un nou umanism (TH 1) care, spune el, implică o „reabilitare a făpturii“ (TH 66).¹⁰ Maritain recunoaște că umanismul este un termen ambiguu (TH xii), dar observă că umanismul pe care-l propune nu se concentrează doar pe valoarea individului, ca într-un umanism secular, clasic. Pentru Maritain, noul său umanism tinde „să-l facă pe om mai autentic uman și să-i manifeste măreția originară, făcându-l să participe la tot ceea ce-l poate îmbogăți“ (TH xii).

Insistența lui Maritain pe un astfel de umanism nou sau integral se bazează pe modul în care înțelege persoana umană și, prin urmare, trebuie să abordeze întrebarea despre justificarea unui asemenea interes față de persoană.

Pentru Maritain, la nivelul cel mai de bază, persoana umană este definită ca trup și suflet¹¹ sau ca „unitate între trup și suflet“ (TH xv) – așadar ființa umană are caracter material și spiritual — iar ambele dimensiuni trebuie

⁹ Jacques Maritain, *True Humanism*, tr. M. R. Adamson (ediția a 2-a, Londra: Centenary Press, 1939). [Publicat inițial ca: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, 1936.] O traducere mai recentă este *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*, tr. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons, 1968). Abreviat în această lucrare ca „TH“, urmat de numărul paginii la ediția engleză. Trad. rom: *Umanism integral: probleme temporale și spirituale ale unei noi creștinătăți*, Ratio et Revelatio, Oradea 2019.

¹⁰ Maritain scrie: „acesta nu se poate realiza decât cu ajutorul acelor mijloace pe care spiritualitatea creștină le numește mijloace ale crucii, [...] crucea din inimă, suferințele răscumpărătoare asumate chiar în centrul existenței“. (TH 66). De remarcat că Maritain uneori — dar alteori nu — distinge acest umanism de un „umanism teocentric“ care, scrie el, este „calea sfinților“ (TH 66).

¹¹ Maritain scrie: „În III Sent. d. 5, 3, 2, Sf. Toma, în acest text, se referă la alcătuirea omului (*unum per se*) și arată că, deoarece este doar o parte a ființei umane, sufletul despărțit de trup nu poate fi persoană“ (vezi *La personne et le bien commun*, 1947, în engl. *The Person and the Common Good*, tr. J. J. Fitzgerald (New York: Charles Scribner's Sons, 1947), p. 56, notă.)

recunoscute. Acest caracter material și spiritual al ființei umane stă la baza unei distincții între indivizi și persoane¹², deoarece, spune Maritain, ființa umană este o ființă care este atât individ, cât și persoană.

Pe de o parte, ființa umană este un individ, adică „un exemplar individual al unei specii“ (TH 129). Mai mult, ființele umane sunt sociale în mod natural și sunt părți sau membri ai unui întreg social – al unei comunități politice care are ca scop un bine comun temporal. Maritain observă, citându-l pe Sf. Toma,¹³ că „orice persoană în parte... se raportează la întreaga comunitate asemenea părții la întreg și este prin urmare subordonată întregului“ (TH 129). Ca ființă temporală și materială și ca individ, ființa umană își are finalitatea în acest întreg social.

Dar comunitatea politică, scrie Maritain, este o comunitate de *persoane*, iar acest „bine temporal comun [este] binele comun al *persoanelor* umane“ (TH 199). Astfel, de exemplu, Maritain scrie că, „subordonându-se sarcinii comune, [persoana umană] este subordonată realizării vieții personale a *altora*, a altor *persoane*“ (TH 199, s. n.). Și, ca membru al corpului social – așadar, corpul indivizilor care sunt și persoane – ființa umană „are nevoie de constrângerile vieții sociale pentru a fi condusă și susținută în propria sa viață *ca persoană*“ (TH 129), și (reciproc) trebuie să aibă relații și să asigure constrângerile adecvate cu privire la alții. Putem fi ceea ce suntem pe deplin – adică ajungem să știm ce suntem și cine suntem și să acționăm pe baza acestei cunoașteri – doar în comun cu alte persoane. Prin urmare, Maritain știe că nu doar dependența reciprocă îi face pe oameni să trăiască împreună în societate și nici măcar dorința lor pentru un bine comun. Oamenii trăiesc în societate din cauza a ceva legat de ce înseamnă a fi persoană.

Pentru Maritain, ființa umană nu este doar un individ în relație cu societatea temporală, ci este și o persoană. Maritain scrie că persoana umană este „o ființă spirituală, făcută după chipul lui Dumnezeu“ (TH 45) – adică persoana

¹² Maritain este recunoscător față de Pr. Marie-Benoît Schwalm și Pr. Réginald Garrigou-Lagrange pentru că i-au indicat această distincție. Această distincție este dezvoltată mai târziu în cartea sa *Persoana și binele comun*.

¹³ *Summa theologiae*, II-II, 64, a 2, resp.: *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*.

este „subzistentă spiritual“ (TH 129), și nu este doar o parte, ci un „întreg“. Mai târziu, în cartea sa din 1942 *Les droits de l'homme et la loi naturelle* [*Drepturile omului și legea naturală*], el scrie:

„Când spunem că un om este o persoană, vrem să spunem că nu este doar o bucată de materie, un element individual în natură, asemenea unui atom, a unui fir de iarbă, unei muște sau elefant... El nu există doar în mod fizic; există în el o existență mai bogată și mai înaltă; el supraexistă în mod spiritual prin cunoaștere și prin iubire. El este astfel într-un fel un întreg, nu doar o parte; el este un univers în sine.“¹⁴

Maritain adaugă că, fiind „subzistentă spiritual“, persoana umană are o vocație „pentru împlinirea spirituală și cucerirea adevăratei libertăți“ (TH 177). Astfel, Maritain se referă la „scopurile supratemporale ale persoanei umane“ (TH 127).

Din această descriere a ființei umane putem vedea cum Maritain ajunge la un „nou umanism“. Deoarece obiectivul umanismului este de a face ființele umane „cu adevărat umane“, pentru Maritain aceasta înseamnă realizarea ființelor umane ca indivizi și ca persoane, care au atât un bine comun temporal, cât și un bine comun supratemporal. Iar atât bunurile comune temporale, cât și cele supratemporale implică o relație cu alte persoane.

Acest umanism este, așadar, un personalism — iar Maritain folosește acești termeni ca sinonime (TH 288) —, ce recunoaște și respectă „scopurile supratemporale ale persoanei umane“ (TH 127), dar care se ocupă și de „libertățile concrete și pozitive, întrupate în instituții și în corpul social“. Ambele sunt necesare pentru o „lume nouă“ (TH 275). Și, mai mult, acest personalism arată importanța unei *legături* cu alte persoane — cu persoanele umane, dar și cu persoana divină.

Așadar, umanismul lui Maritain se preocupă de alte persoane, dar cere și o perfecționare a iubirii de la Dumnezeu, precum și o transformare a culturii — și, deci, nu doar

¹⁴ *The Rights of Man and Natural Law*, tr. Doris C. Anson (New York: Charles Scribner's Sons, 1943) [publicată inițial ca *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York: Éditions de la Maison française, 1942)], p. 3.

„instaurarea unor structuri sociale noi... dar — scrie Maritain — de asemenea, iar aceasta în mod consubstanțial, o sporire a forțelor *creдинței, a inteligenței și a iubirii* izvorâte din sursele lăuntrice ale sufletului, un progres în descoperirea lumii realităților spirituale. Numai cu această condiție — scrie el — omul va putea cu adevărat intra mai mult în adâncurile naturii sale, fără a o mutila sau desfigura“ (TH 82, s. n.).

Aici se văd trei trăsături cheie în descrierea umanismului său nou sau integral de către Maritain: iubirea, credința și inteligența.

O trăsătură cheie a umanismului personalist al lui Maritain este că un astfel de umanism necesită inteligență. Inteligența – sau, mai bine spus, rațiunea — are un rol în transformarea sinelui și în crearea unei culturi cerute de acest umanism integral. Importanța rațiunii nu este surprinzătoare. Inteligența este o caracteristică esențială a persoanei umane și a fost esențială pentru stabilirea „noilor structuri sociale“ de-a lungul istoriei. Și au existat o serie de încercări „raționaliste“ de a stabili noi culturi și de a construi noi comunități.

Cum înțelege Maritain această noțiune de „inteligență“ sau „rațiune“? Aceasta este o chestiune care l-a preocupat încă de la începuturile sale – și avea să fie un punct central al lucrărilor ulterioare (de exemplu, în *Les degrés du savoir* [bazat pe prelegerile pe care le-a ținut în 1929-1930]). După cum explică în studiul său din 1910, „La science moderne et la raison“,¹⁵ „rațiunea“ poate fi înțeleasă, în sens larg, în două moduri de bază: în primul rând, ca inteligență care se mișcă într-un mod progresiv spre capătul său, realul¹⁶ și, în al doilea rând, rațiunea pur și simplu ca metodă discursivă (*raison purement discourante*) – pe care o numește și „rațiunea raționalismului“ (A 64).

Maritain susține că rațiunea poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu (de exemplu, existența lui Dumnezeu) prin intermediul demonstrației (și, după cum știm, Maritain nu numai că susține „cele cinci căi“ ale lui Toma, dar o adaugă și pe a sa: „a șasea cale“). Un aspect cheie pe care Maritain îl evidențiază aici este că rațiunea trebuie să fie ordonată spre obiectul său – că ceea

¹⁵ Vezi Maritain, „La science moderne et la raison“, republicat în *Antimoderne* (Éditions de la Revue des Jeunes, 1922). Referințele viitoare la această carte sunt la „A“, urmat de numărul paginii.

¹⁶ Maritain scrie: „Nous devons... n'appeler proprement Raison que l'Intelligence prise en tant qu'elle se meut d'un mouvement progressif, et que, passant d'un concept à un autre et les enchaînant dans un certain ordre, elle arrive à appréhender le réel.“ (A 32)

ce se cunoaște depinde de natura obiectului care trebuie cunoscut. Modul în care cineva știe ceva – și o dovedește – în etică, în științe empirice, în filozofie, de exemplu – variază atunci în funcție de ceea ce are fiecare ca obiect. Totuși, rațiunea, în acest prim sens, este aceeași și astfel este capabilă să știe despre o gamă largă de lucruri.

Rațiunea în al doilea sens al ei, este, totuși, problematică. Este o rațiune pe care Maritain o identifică cu „științele fizico-matematice“, fiind reducționistă: încearcă să reducă toate cunoștințele la nivelul cunoașterii cuantificabile matematic (A 56) și respinge toate afirmațiile de adevăr pe care nu le înțelege. Rațiunea în acest sens nu este potrivită, de exemplu, pentru filozofie; filosofia are o abordare diferită a cunoașterii față de științele fizico-matematice (de exemplu, filozofia, așa cum o concepe Maritain, nu se oprește la chestiuni de semnificație sau verificare, ci este interesată de adevăr și de ființă). Nici acest tip de rațiune nu este potrivit teologiei care, din punctul de vedere al lui Maritain, este o chestiune pentru un rațiune iluminată de credință. Astfel, „rațiunea“ în acest al doilea sens al „rațiunii“ nu poate ști sau spune nimic despre Dumnezeu. Deoarece rațiunea trebuie să fie ordonată la obiectul său (A 34), rațiunea (în acest al doilea sens) nu poate nici să demonstreze și nici măcar să întâlnească adevăruri revelate (A 43-45). Într-adevăr, scrie Maritain, ea duce la relativism și, în cele din urmă, la o negare a cunoașterii existenței lui Dumnezeu. (A 58).

Chiar și în primul sens al rațiunii, Maritain ar adăuga (urmându-l pe Sfântul Toma) că există limite ale rațiunii. Nu este vorba doar de faptul că unele obiecte posibile de cunoaștere nu sunt potrivite rațiunii umane (de exemplu, obiectele experienței mistice și contemplării mistice), ci de faptul că unele dintre puterile umane „rănite“ de păcatul original includ puterea rațiunii. Într-un studiu intitulat „Reflecții asupra naturii rănite“, ¹⁷ Maritain scrie:

¹⁷ Maritain, „Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être“, *Revue thomiste* 68 (1968) 5–40; ed. engl. „Reflections on Wounded Nature“, in *Untrammelled Approaches*, tr. Bernard E. Doering (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997). Referințele viitoare sunt la acest volum și abreviate ca „UA“.

„Din punctul nostru de vedere, rațiunea este și ea rănită de păcatul original și privată de rânduirea ei spre adevăr în ce privește judecata speculativă în sine, cel puțin atunci când se pune problema atingerii adevărilor celor mai înalte și mai dificile“ (UA 209).

Umanismul lui Maritain depinde, așadar, de mai mult decât de rațiune.

Astfel, o a doua trăsătură cheie a umanismului lui Maritain este credința. Persoana umană, așa cum am menționat mai sus, este chemată la un scop transcendent – la o relație cu persoana divină. Cu alte cuvinte, persoana umană este chemată să caute credința, iar persoana divină răspunde, de exemplu, oferind și dând virtutea infuzată a credinței.

Înainte de a continua, este important să înțelegem ce înțelege Maritain prin credință.

Când mulți vorbesc despre credință sau „religie“ astăzi, există adesea neînțelegeri. Pentru mulți, credința (*foi*) este doar *croyance*, iar *croyance* sugerează „ceva ce nu se știe“. Pentru Maritain, însă, nu aceasta este credința. Credința este, mai degrabă, o „virtute supranaturală infuzată în intelect“ (WF 210)¹⁸ și, într-adevăr, „principiul și rădăcina tuturor virtuților supranaturale, dând intelectului nostru puterea de a vedea toate lucrurile *quasi oculo Dei*“ (T 180).

Maritain recunoaște că, în tradiția catolică, există, de fapt, două moduri foarte distincte de a vedea credința (*foi*). El scrie, în primul rând, despre „o credință care crede și nu vede“ (WF 209) – adică „o credință surdă și pur mecanică“ (WF 209). Aici, el folosește exemplul simplei „acceptări a ceea ce învață Biserica“ (209) – ceea ce Sf. John Henry Newman ar fi putut numi „consimțământ noțional“ la un articol de credință.¹⁹ Dar Maritain observă și un al doilea sens, diferit, al credinței – cel al unei „comuniuni cu cunoașterea infinit luminoasă“ a lui Dumnezeu (211) care se referă la ceea ce este revelat, și nu doar la un sistem de gândire (prin „comuniune“, aici, Maritain nu se

¹⁸ Maritain, „The Ways of Faith“ (discurs inaugural la Săptămâna intelectualilor catolici, Paris, 8 mai 1949, publicat pentru prima dată în *Commonweal* în 1949) în *The Range of Reason* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), pp. 205-218. Referințele viitoare vor fi la „WF“.

¹⁹ Referitor la „consimțământul noțional“ la Newman, a se vedea *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ediția a 6-a (Londra: Longmans, Green și Co. 1887), p. 42 sq.

referă pur și simplu la încredere, ci la acel lucru pe care se bazează încrederea, relația cu o persoană, așadar cu Dumnezeu).

Maritain explică diferența dintre aceste două concepții diferite despre credință (*foi*) observând modul în care intelectul este angajat în fiecare dintre ele. În primul mod de a înțelege acest lucru, intelectul folosește un mod de gândire înrădăcinat în științe – adică, în mod specific, așa cum am văzut mai sus, ceea ce Maritain numește științele fizico-matematice – care se concentrează pe simboluri și semne (de „informații despre realitate care ne pot fi *de folos*“ [WF 207, sublinierea mea]) și pe chestiuni ce țin de verificare. Intelectul cuiva extrage din credință exact ceea ce este de folos practic. Dar intelectul se oprește – se oprește brusc chiar înainte de „a fi“ – se oprește brusc chiar înainte de „adevărul“ care este obiectul real al credinței. Cineva care adoptă acest prim mod de abordare intelectuală a credinței – adică cel care „cristalizează“ credința „în semn“ (207) – evită apoi un angajament real și personal cu obiectul credinței și, abordând credința în acest fel, poate chiar goli credința de conținutul ei (WF 209). Cu titlu de ilustrare, Maritain vede această abordare a credinței ca reflectând un gen de abordare evidențialistă, în care credința este înrădăcinată, de exemplu, în autoritatea mărturiei altora, într-un mod care nu implică neapărat persoana credincioasă în mod direct. Această „intelectualizare“ a credinței este un fel de „oportunism intelectual“ (212) care se concentrează pe „semne“ și care, prin urmare, duce cu ușurință la dezacord sau fașionalism. Maritain scrie despre cei care au credința de acest fel:

„Au toată intenția de a folosi informațiile pentru a ajunge în rai; *dar* ei nu au fost niciodată față în față cu realitatea tainei Răscumpărării, cu realitatea suferințelor Mântuitorului. Ei nu au experimentat niciodată șocul recunoașterii credinței, solzii nu le-au căzut de pe ochi“ (WF 208).

Iar această atitudine afectează ceea ce rezultă din această concepție a credinței. Rețineți că ideea lui Maritain nu este de a contesta toate abordările intelectuale ale credinței, ci de a argumenta că adoptarea unei abordări „fizico-matematice“ înrădăcinate în științele empirice nu este potrivită pentru ceea ce este credința.

În al doilea sens al credinței, însă, Maritain spune că credința caută să stabilească o relație cu obiectul său – caută să „vadă“ (WF 216; cf. 207). Dat fiind că credința vine de la Dumnezeu, ea caută nu doar cunoașterea, ci certitudinea. Ea are ca obiect adevărul – astfel încât, în loc să ne concentrăm pe „semne“ sau „externalități“, dorim să găsim realitatea subiacentă semnificată. Mai mult, deși este adevărat că persoana care are credință (*foi*) depinde de mărturie – de exemplu, Scriptura, mărturia sfinților și așa mai departe – el trebuie să-și asume el însuși responsabilitatea pentru credință (*croyance*) și să garanteze veridicitatea, ca și cum ar fi văzut-o el însuși. Astfel, acest sentiment de credință reflectă un angajament (personal) – și ceea ce Newman ar numi un „consimțământ real“. După cum ar spune Newman, astfel de consimțăminte „formează mintea“²⁰ și au un efect major asupra comportamentului – deoarece credința este dispozițională și poate întemeietoare – fiind sursa iubirii, precum și voința de a risca de dragul acelei iubiri. Pentru acest simț al credinței, intelectul trebuie să fie „restaurat“ la „funcționarea sa cea mai naturală și adânc înrădăcinată“ (WF 210-211).

Există un alt punct de remarcat despre acest al doilea sens al credinței – adică al „comuniunii cu cunoașterea infinit luminoasă a lui Dumnezeu“. Fiind „infuzată“, credința este produsul unei relații – ceea ce Maritain numește „o relație inefabilă de la *persoană la persoană*“ (209), adică o relație a persoanei divine cu cea umană – iar efectul ei este de a stabili unitatea – unitatea spiritului. Faptul că persoana umană caută în mod natural credința²¹, în acest sens robust și profund al termenului, explică de ce credința este o trăsătură cheie a umanismului personalist al lui Maritain.

A treia trăsătură cheie a umanismului lui Maritain este „dragostea“. Maritain scrie că orientarea corectă în ordinea spirituală implică o preocupare pentru alte

²⁰ Referitor la „consimțământul real“ la Newman, v. *Grammar of Assent*, pp. 75 *sqq.*

²¹ În *Approches de Dieu*, Maritain explică: „A spune că intelectul nostru dorește în mod natural să-l vadă pe Dumnezeu înseamnă că dorește în mod natural o cunoaștere de care natura însăși este incapabilă [ceea ce Maritain numește mai târziu „potență obediențială“ p. 98]. „Astfel, argumentația Sfântului Toma în I q. 12, a. 1, stabilește rațional posibilitatea... unei ordini superioare naturii“. A se vedea *Approaches to God* (New York: Collier-Macmillan Limited, 1954), p. 99, sublinierea mea. Astfel, continuă Maritain, există o „dorință naturală de a-l vedea pe Dumnezeu în mod supranatural“ (p. 100).

persoane, o dragoste pentru alte persoane, o „atenție evanghelică față de uman“. Dar „pentru a se întrupa“, această iubire trebuie să pătrundă „în ordinea socialului și în structurile vieții comune“ (TH xvii). Maritain observă că

„ne-am născut pentru a tinde spre perfecțiunea iubirii, a unei iubiri care îmbracă în mod real universalitatea oamenilor, fără să lase loc urii față de nici unul dintre ei și care ne transformă realmente ființa...“ (TH 83).

Această înclinație spre „perfecțiunea iubirii“ implică totuși credință – pentru că iubirea care transformă ființa cuiva nu poate fi pur și simplu produsul „tehnicilor sociale și nici al unei munci de reeducare, ci numai al Creatorului ființei“ (TH 83). Necesită o „transformare substanțială“ (TH 152). Astfel, Maritain scrie despre „nevoia de a iubi și în om ceea ce, în om, îl însuflețește pe om, fiind iubirea însăși și *Darul*“ (TH 83, sublinierea mea).

Aceste trei trăsături sunt necesare pentru umanismul „nou“ sau „integral“ al lui Maritain. În primul rând, este necesară rațiunea, deoarece ființele umane sunt raționale în mod natural. Dar, așa cum tocmai am menționat, „rațiunea“ – inteligența – în sine este insuficientă, iar rațiunea sau inteligența are nevoie să fie „în lumina credinței“ (TH 142). Și dacă credința – sau, mai larg, religia – este exclusă sau ignorată, atunci avem o înțelegere defectuoasă, nu numai a persoanei umane, ci și a realității. Deci, trebuie să existe, ca să spunem așa, o integrare a credinței și a rațiunii în persoană. În cele din urmă, pentru transformarea pe care o descrie Maritain, trebuie să existe și iubire – o relație și o iubire față de alte persoane, umane și divine. Iar sursa acestei iubiri este, spune Maritain, credința.

Umanismul distinctiv al lui Maritain este un umanism integral. Având în vedere ceea ce sunt ființele umane, aceste trăsături de inteligență, credință și iubire se angajează reciproc. Este un „umanism integral“ în parte, pentru că aceste trăsături se completează reciproc și reflectă astfel faptul că ființele umane sunt întreguri. De exemplu, în umanismul integral există „o reabilitare a creaturii în Dumnezeu“ – adică un sens mai robust a ceea ce înseamnă a fi ființă umană, spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat în umanismele clasice anterioare. Mai mult, pentru că persoana umană „este în relație directă cu

absolutul“, ea „are o demnitate absolută“²² (observăm aici cum și de ce a influențat Maritain Declarația Universală a Drepturilor Omului, fiind un apărător al acesteia²³). În sfârșit, din cauza acestor scopuri supratemporale și a transformării pe care o solicită, umanismul lui Maritain este teocentric – este un umanism care se raportează la transcendent și vorbește despre relația omului cu Dumnezeu, membru al trupului mistic al lui Cristos – cel puțin în mod potențial. Toate aceste caracteristici sunt necesare pentru o „lume nouă“ (TH 275). Maritain scrie: pentru această

„lume nouă [...] nu este nevoie de nimic mai puțin decât de principiul personalist și umanist integral în semnificația sa cea mai extinsă, de nimic mai puțin decât de energiile învierii spirituale și sociale de care omul nu devine capabil printr-o favoare din partea statului, ci printr-o iubire care-i însușește libertatea ca persoană și care fixează centrul vieții sale infinit mai sus decât statul“ (275).

Din punctul de vedere al lui Maritain, aspirația la credință și capacitatea naturală de a raționa fac parte din ceea ce înseamnă să fii o persoană umană. Iar Maritain ar spune că, chiar și pentru necreștini, atât credința cât și rațiunea sunt prezente – și că există o recunoaștere a credinței, chiar dacă este recunoscută doar ca o credință în umanitate, care animă dorința sau iubirea față de ceilalți – pentru că Maritain a constatat că chiar și fasciștii și comuniștii din anii 1930 (și în continuare) pretind „pentru comunitatea temporală iubirea mesianică cu care trebuie iubită Împărăția lui Dumnezeu“ (TH 272). În cele din urmă, credința, nu numai rațiunea, poate oferi impulsul sau iubirea necesară unei comunități de persoane sau „iubirii frățești“ (TH 194; 197ff).

Cum influențează prezentarea de față a umanismului personalist al lui Maritain discuția actuală despre condițiile pentru pace astăzi? Pentru a ajuta în acest sens, aș dori să arăt o legătură importantă între personalismul lui

²² Vezi *The Rights of Man and Natural Law*, p. 4.

²³ A se vedea William Sweet, „Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights“, în *Christianity and Global Law*, Rafael Domingo & John Witte eds. (Londra: Routledge, 2020).

Maritain și studiul său din 1966 despre „Condițiile spirituale ale progresului și păcii”.²⁴

II. Pacea

Pe vremea lui Maritain, ca și acum, pacea era o provocare.

În discuția lui Maritain, în acest studiu din 1966, despre rolul spiritualului în ceea ce privește pacea, el pune laolaltă filosoficul și religiosul, spiritualul și cele lumești. El începe, totuși, cu o distincție. Pacea poate fi înțeleasă în moduri diferite, iar Maritain pune în contrast pacea înțeleasă ca o „situație lipsită de conflict” cu pacea înțeleasă ca înlăturarea „unei *predispoziții* pentru conflict” – sau, mai bine, îndepărtarea unei predispoziții pentru „dezordine”; aceasta din urmă se concentrează nu pe conflictul politic și război, ci pe ceva despre persoana umană. Acest din urmă sentiment de pace este, fără îndoială, cel mai fundamental dintre cele două, și pe care Maritain îl leagă de reconciliere, iubire reciprocă și fraternitate.

Când Maritain a scris acest eseu despre condițiile spirituale ale păcii, fără îndoială că s-a gândit la Războiul Rece și la escaladarea conflictului din Vietnam. Cu toate acestea, preocupările sale sunt mult mai largi și mai profunde și implică viața socială în general; el susține că „în măsura în care viața socială nu se bazează pe viața contemplativă, ea este dezordonată”.²⁵

Maritain recunoaște provocările obținerii păcii. În studiul său, răspunsul la conflictul și dezordinea din lume este că conflictul nu este o provocare tehnică ce trebuie rezolvată. Conflictul este o chestiune temporală și, deși necesită acțiune în lume, pacea – și în special predispoziția spre pace – necesită

²⁴ Maritain, „The Spiritual Conditions for Progress and Peace,” in *Untrammelled Approaches*, tr. Bernard E. Doering (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997). Referințele viitoare sunt la acest volum și abreviate ca „UA”.

²⁵ A se vedea Anna Floerke Scheid, „Human Bodies, Human Rights”, în *Public Theology and the Global Common Good: The Contribution of David Hollenbach, S.J.*, eds. Kevin Ahern, Meghan J. Clark, Kristin E. Heyer, Laurie Johnson (Maryknoll, NY: Orbis, 2016), pp. 39-50.

ceva mai mult. Deoarece temporalul este dependent de spiritual, există un rol pentru spiritual.

Rolul spiritualului este de a oferi „inspirație“ și transformare, iar această inspirație informează educația, reînnoirea culturală și „mobilizarea inteligenței“ (WF 200). Pentru Maritain, acest lucru nu este nimic nou și, din nou, nici măcar nu este distinctiv creștin; în *Primauté du spirituel* (1927), de pildă, Maritain se referă la exemplul lui Gandhi în India: „un presentiment profund al primatului spiritului îl împinge pe un Gandhi să se lupte cu britanicii prin post, pocăință și suferințe liber alese“ (PS 84).²⁶ Pentru a obține pacea, trebuie mai întâi să ne concentrăm asupra propriului spirit; impulsul spiritual este cheia și fundamentul.

Ce este acest impuls spiritual? Pentru a înțelege acest lucru, Maritain se întoarce la învățăturile Conciliului Vatican II și, în special, la *Gaudium et spes* – Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană, al cărei capitol final este despre „Promovarea păcii și construirea comunității popoarelor“. Ceea ce *Gaudium et spes* caută să „ofere“ este o „trezire“ și o reorientare a problemelor spiritului – adică a credinței.

Rațiunea are un rol în acest lucru. Maritain scrie că „nicio credință nu este suficientă“ (UA 200) pentru această reorientare, iar orice impuls spiritual trebuie să fie completat de o filozofie și o teologie. Realizarea păcii necesită „o vastă muncă a rațiunii“ (UA 200); El scrie:

„Nicio inspirație nu inspiră cu adevărat omul dacă nu coboară până la nivelul în care intelectul și simțurile dispută cu *ceea ce este* și cu multitudinea de întrebări puse de existență“ (UA 200).

Cu toate acestea, rațiunea este insuficientă. După cum am văzut mai de vreme, Maritain scrie că rațiunea este rănită – suferă o privațiune din cauza păcatului – și, în măsura în care este rănită, nu este întotdeauna, sau nu este în mod fiabil, „orientată spre adevăr“ (UA 209). Mai mult, deși pacea este un obiectiv rezonabil, nu rațiunea (singură) îi va determina pe oameni să aibă o dispoziție spre pace. Acest lucru necesită ceva mai mult.

²⁶ Este remarcabil faptul că Maritain observă influența lui Gandhi încă din 1927.

Astfel, scrie Maritain, potrivit *Gaudium et spes*, Duhul este cel care dă impulsul și învățătura de a aplica acest impuls spiritual, într-un mod care „reformulează întregul nostru mod de gândire“ (UA 201) sau aduce „o revoluție în modul nostru obișnuit de gândire“ (UA 202). Maritain scrie despre această „revoluție“ ca implicând nu doar o reînnoire a cunoștințelor teologice și filozofice, ci și o reorientare a priorităților și o schimbare a inimii. Trebuie să existe, de exemplu, o recunoaștere a demnității umane. Mai mult, trebuie să existe o preocupare pentru bine și pentru binele comun – o concentrare și un angajament față de justiție. Cel mai important, însă, este că necesită iubire – deoarece, scrie Maritain, pacea este *lucrarea iubirii* (203).

Pacea va cere și credință și speranță – o speranță care este înrădăcinată în credință. Și această „speranță“ de pace, deși nu este nerezonabilă, nu este ea însăși un produs al rațiunii. Maritain observă că acest impuls spiritual duce la trezirea unei vieți de rugăciune contemplativă în persoană și la o unire cu Dumnezeu, din care decurge iubire (204) și care susține munca persoanei. Această iubire (*agape*) este inspirată de Dumnezeu și este un produs al unei credințe care reflectă „o relație inefabilă a persoanei cu o altă persoană“.

Așadar, centrul argumentului lui Maritain în favoarea păcii este *iubirea*, iar această iubire vine din credință – adică din relația cuiva cu Dumnezeu. Trezirea unei preocupări reale pentru un bine comun, scrie Maritain, este rodul iubirii. Este, de asemenea, un bun rațional. Dar acea iubire este un produs, de exemplu, al unei treziri a vieții de rugăciune contemplative. Astfel, condițiile păcii sunt atât raționale, cât și spirituale.

Atunci cum pot fi înlăturate conflictele sau dezordinea și cum se poate obține pacea? Cum poate cineva să înlătore predispoziția de a intra în conflict? Maritain spune că, din punct de vedere tactic, este nevoie de o nouă educație civică și politică în materie de demnitate și de bine comun. Acestea sunt probabil o chestiune de rațiune. Totuși, chiar dacă această educație are loc, nu este suficientă. Rațiunea este – așa cum spune Maritain – rănită, dezordonată. Trebuie să existe deci un impuls spiritual care să-i încurajeze pe oameni să-și reformuleze gândirea. Astfel, avem nevoie de un nou mod de a

privi lucrurile și de a gândi despre lucruri, iar rațiunea noastră trebuie să fie luminată de credință.

Pe scurt, o combinație – o relație – de credință și rațiune este necesară pentru pace; niciuna, singură, nu poate răspunde în mod adecvat la provocarea conflictului și dezordinii. Iubirea este de asemenea necesară, iar acest lucru depinde de o persoană care se întoarce la credință.

Dar această „orientare spre credință“ nu este o soluție „din afară“. Este punctul culminant a ceea ce înseamnă să fii persoană – persoana ca ființă materială și spirituală, o ființă implicată în lume, dar legată de ceva dincolo de lume. Această „orientare“ este cea care abordează predispoziția la dezordine în persoană și, prin extensie, care abordează conflictul dintre popoare și state.

Concluzie

În zilele noastre, ca și în zilele lui Maritain, oamenii sunt chemați să caute și să construiască pacea. Filozofia lui Maritain ne oferă câteva reamintiri cu privire la ceea ce implică această sarcină, iar aceste amintiri sunt înrădăcinate în umanismul său personalist – și în înțelegerea sa despre persoana umană.

În scrierile sale, Maritain oferă o alternativă la umanismele seculare și la înțelegerile individualiste și colectiviste ale persoanei umane. El insistă că avem nevoie de un nou umanism, un umanism personalist. El îi pune pe cititorii săi să se uite la ce înseamnă să fii o persoană și să vadă cum dorința de credință și sens și capacitatea de rațiune fac parte din întregul sau unitatea care este persoana umană. Această credință, la rândul său, devine baza unei griji autentice față de ceilalți și a iubirii.

Numai dacă înțelegem persoana ca pe o ființă a credinței și nu numai a rațiunii, așa cum apare în umanismul personalist al lui Maritain, putem înțelege ce este nevoie pentru a căuta să aducem ordine în ceea ce este dezordonat în sine și în ceilalți – iar aceasta duce la grija față de ceilalți, la iubirea față de ceilalți și, prin urmare, la lucrarea în favoarea păcii.

(Traducere din limba engleză de Wilhelm Tauwinkl)

The *mediatio unionis*:

Elements of Mariology and Ecclesiology for our Time

Gérald Duroisin¹

ABSTRACT • *Mediatio Unionis* is the title of a book which the Blessed Edward Poppe (1890–1924), a young Flemish priest, was planning to write but of which we have only a draft.² Poppe wished for the Church to proclaim Mary’s mediation as a new dogma; it seemed particularly relevant to him following so many inhumane acts of the “Great War.” This, he hoped, would bring about profound spiritual renewal in a world on the way to secularization and dehumanization. Mary’s maternal action is an ever-present concern, but especially in the current context within the Church, and also in the world, where peace among nations and true unity are urgently sought. The article exposes Poppe’s intuition concerning the Virgin Mary’s *mediatio*, and extends this theological topic by relying on my own recent research in the field of Mariology.

KEYWORDS • Mary, Mediatrix, Edward Poppe, Mariology, salvation, mediation, ecclesial unity, spiritual renewal, grace, Incarnation

The beginning of the 20th century is a period of great flourishing for the Catholic Church in Belgium. The Primate, Cardinal Mercier, is a dedicated pastor famous for his resistance to the World War I German occupation; he is also a great philosopher and a strong promoter of the devotion to the Virgin Mary.

Belgium is a small country with a history somewhat similar to that of Romania: This composite nation became officially independent only in the 19th century. Before that, it had been subjected in modern times to Burgundy, Spain, Austria, and lastly to revolutionary France and the Calvinist

¹ Priestly Fraternity of Saint Peter, Namur, Belgium • lumen.veritatis@yahoo.com

² Edward Poppe, *Mediatio Unionis*, Manuscript, c. 1910–24, Diocesan Archives of Ghent, Belgium; Gerald Duroisin, “La *Mediatio Mariae* d’Edward Poppe (1890–1924): expérience poétique et développement dogmatique” (Romae: Pontificia Universitas Antonianum, 2021).

Netherlands. King Albert I was a hero during World War I. The country also courageously fought to preserve its neutrality during the Nazi invasion. Baudouin, the beloved king of Belgium, who was very Catholic, died of a heart attack in 1993; he is believed to have offered his life for the unity of his country, but he also left a marvelous example of integrity and civilization for the whole world.

At the end of the winter of 1912, Poppe arrives in Leuven (Louvain). During his philosophical studies, Poppe embraces the Aristotelian distinction between two forms of activity of the human mind, *theoria* and *praxis*. He recognizes the distinction between natural and revealed truths and how they originate in the one true God who, by his providence, makes everything turn out for the best. After several months of intensive studies in Thomism at the Catholic University, he writes a philosophical work in epistemology; he aims at reconciling intellectual knowledge with the sensible experience, in opposition to the trend of Cartesian dualism.³ True realism entails a deep respect for creation and all the realities it contains.

Very early, Poppe discovers the writings of Louis-Marie Grignion de Montfort whose great Marian devotion will never cease to inspire him throughout his life. In addition, Poppe's *mediatio* arises from his own religious life and his devotion to his country. As a Belgian native, he deplores how the civil authorities stifle the new cultural movement taking shape in his country.

Poppe knows the experience of being loved by God; he notices that this love includes characteristically maternal traits, and he soon feels that it contrasts with a certain *theologia crucis* in which religion is reduced to a severe morality; in his pastoral activity, especially with children, Poppe expresses God's mercy through Mary in a wonderful way. The recent memory of the proclamation in the Church of the dogma of the Immaculate Conception

³ "Les rapports entre le Pragmatisme de William James et le Néo-Criticisme de Charles Renouvier" (Louvain : École Saint Thomas, 1913 [Katholieke Universiteit Leuven, Bibliotheek Inst. Wijsbegeerte]).

(1854) and his reading of Saint Therese of Lisieux (1873–1897), with her “little way” of confidence and love, help the maturation of his thinking.⁴

Poppe’s *mediatio* is in fact an extension of the mystery of the Incarnation. He instinctively seeks to safeguard the common realities which he feels are beginning to be undermined. Temse, the little town where he is born and spends his youth, has a beautiful and very ancient church dedicated to Our Lady. Family values are unquestioned, and the relationship between a mother and her child is so beautifully witnessed that Poppe has only to use his experience when he has to speak about the mystery of salvation. And, when confronted with the pessimism of contemporary thinking, Poppe easily upholds the triumph of goodness and beauty!

At one point during his formation,⁵ Poppe’s spiritual director, Father Claeys, advises him to consider Mary as merely an aid in his spiritual life. Because of this, Poppe undergoes a great crisis we find expressed in his poetry: “Now it’s quiet, now it’s bare / Now it’s dead, like in a grave.”⁶ Later, after he has managed to free himself from this limitation imposed on him, Poppe resumes his reading of Louis-Marie de Montfort, recovers the fullness of his Marian devotion, and a great feeling of liberation ensues. During the

⁴ Her *Histoire d’une âme*, appeared in 1898. Therese was declared “venerable” in 1921, beatified 1923, and canonized in 1925, one year after Poppe’s death.

⁵ The texts quoted or translated from Poppe are those reproduced by F. Van de Velde, his best biographer. Four volumes cover the entire life of Poppe: Fernand Van de Velde, “De wereld van Edward Poppe (1890–1916)” (Antwerpen: Mercator-Plantijn, 1983); “Priester Poppe op Sint-Coleta, 1916–18” (Antwerpen: Mercator-Plantijn, 1985); “Priester Poppe te Moerzeke, 1918–1922” (Antwerpen: Roeselaere, 1987); “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924” (Antwerpen: Kultur en Wetenschap, 1988). In these, we find letters and personal notes (“Geestelijke Dagboeken”). Other books of Van de Velde include: “De binnenweg van Edward Poppe en Thérèse Martin” (Moerzeke: Colofon, 1997); “De Zalige Edward Poppe Kind van Maria” (Antwerpen-Köln: Werkgroep Kultuur en Wetenschap, 2001); “Edward Poppe en de Vlaamse beweging” (Veurne: De Klaproos, 1994); “Poppe Edward Joannes Maria Een terugblik op: III zijn causa” (Antwerpen: Medea dpt. Cultuur & Wetenschap, 2010); “Edward Poppe een terugblik op: II zijn uitstraling” (Antwerpen: Medea dpt. Cultuur & Wetenschap, 2008); “Verlangen en Vervulling Het levensverhaal van Edward J.M. Poppe 1890–1924” (Antwerpen: WKW, 1991).

⁶ “Nu is het stil, nu is het kaal, / Nu is het dood, lijk in een graf.” (Van de Velde, “Priester Poppe op Sint-Coleta,” 41.)

Marian Congress of Brussels in September 1921, with a striking expression, he affirms: “We live with Mary as the child at the breast.”⁷

As a priest, Poppe continues to study the Church Fathers. The fundamental Mariological dogma is that of *Mater Dei*; Christ’s salvation always remains central; Mary’s maternity is real, and all her action is “in Christo.” Conversely, the deepening of the theology of the Holy Spirit and all the gifts coming from this divine Person highlight Mary’s dignity, her free will, and autonomy, according to the principle that “grace does not destroy nature but perfects it.”⁸

Mary is really Mother, and her beneficial action is inscribed in her deep physical relationship to the Redeemer. She is not merely “passive,” as she was seen in many of the writings of Antiquity and into the Middle Ages; Poppe likes to focus his attention on her person: Her transparency and her humility favor her action as Mediatrix. He feels that the theological conception of Mary as a mere instrument cannot be held. Moreover, unlike in the dualistic Cartesian conception, personhood has a deep substantial individual content, and its religious dimension is always taken into account.

In a letter to his brother, where Edward explained his thesis entitled *Mediatio Unionis*, he stressed that Mary’s mediation is “relativa ad Christum,”⁹ whereas the classical scholastic thought would not go beyond “subordinata.” This means for Poppe that Our Lady plays a part of her own when distributing graces. He sees this from the perspective of the faithful, who are Mary’s children, and whom she unites to the Savior. She is the “greatest light, the Light of the world.”¹⁰ His devotion is not merely sentimental. As a woman, in the Mystical Body of Christ, Mary is the “heart.” Her close relation to the Holy

⁷ In several churches in Belgium, we can read the inscription “Monstra te esse Mediatrixem (Show thyself to be Mediatrix),” early 20th and perhaps 19th century, which is certainly inspired by the more common expression “Monstra te esse Matrem (Show thyself to be a mother),” found at least as early as the 9th century in the hymn “Ave Maris Stella.”

⁸ “Gratia non tollat naturam, sed perficiat.” See St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 1, 8, ad 2.

⁹ Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924,” 746. This letter is the main direct source of knowledge of the draft outline of Poppe’s book.

¹⁰ See Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924,” 308.

Spirit enables her to act secretly in the interior of the faithful. If the 20th century is a time for reflecting on the nature of the Church, on the relationships within this Mystical Body of Christ, Blessed Edward can really be seen as a pioneer when he introduces his *mediatio* in theology!

As far as the *unio* is concerned, it has ever been an ideal of the utmost importance, to families, societies, and among Christians: Jesus prayed “that they all may be one, as thou, Father, in me, and I in thee; that they also may be one in us.”¹¹ Poppe lives after the First Vatican Council, when the pope is positioned at the center of attention. This is still made clear some decades later (1944), when Pius XII affirms that “the work of faith and charity would remain incomplete and powerless to establish unity firmly in Christ Jesus, unless it rested upon that unshaken rock upon which the Church is divinely founded, that is, upon the supreme authority of Peter and his Successors.”¹² The Pope further stressed the importance of the consecration to Our Lady and of her intercession, which we might see as an integral part of this “internal” and “universal” unification. Whilst the concept of “patronage” is used to describe Mary’s mediational relationship for humankind before God,¹³ Poppe’s *mediatio* seems more personal, relational or social. On the other hand, it differs from J. A. Möhler in the 19th century who, for the sake of the “unio,” drowns out the proper characters of individual persons.¹⁴

Mary’s *mediatio* is no real novelty in the development of dogma; the person of Mary has an essential role in the mystery of salvation. Analogically, the arguments against Mary as Mediatrix with Christ are the same as those against the Person of the Holy Ghost with the Trinity. For a description of this, St. Basil the Great of Caesarea is famous for his “Treatise” on the third divine Person composed toward the end of his life (d. 379), in which he

¹¹ See Jn 17:21.

¹² See “*Orientalis Ecclesiae*,” n° 28 (9.4.1944).

¹³ See *ibid*, n° 40.

¹⁴ See Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus* (Geiselman: Cologne, 1957).

defended the dignity and divinity of the Holy Spirit.¹⁵ Because the Macedonians, or “Pneumatomachians,” considered the Holy Spirit to be a mere “servant,” they could not accept a doxology in which the Spirit is equally honored with (καὶ) the Father and the Son.¹⁶ Holding the Holy Spirit to be the greatest creature among the Angels, these heterodox theologians reasoned that even if the Angels are spiritual creatures, they remain much less than the “Lord of life.” Opposing these, Basil would affirm the equality of the three Eternal and Uncreated Divine Persons and the Oneness of God.

At the time, a suitable expression for the relation between the Divine Persons had still to be found: When Basil was once presiding over a ceremony in the Church of Caesarea, as he reports in his “Treatise,” some accused the bishop of using “strange, contradictory expressions,” when they heard him pronounce the doxology “Glory to the Father, *with* (καὶ) the Son, *with* (καὶ) the Holy Spirit,” rather than saying “*by* the Son, *in* the Holy Spirit.”¹⁷ According to these Caesarians, describing each Divine Person as “with” rather than “by” or “in” the other Person, Basil was granting too much space to the third Person. However, through his doxology Basile was only developing the riches of the ineffable divine mystery. The Trinitarian affirmation that the Spirit is inseparable from the Father and the Son can be analogically transposed to Mariology to show how the Mother is not “alien” to her Son. Like the Holy Spirit who is “with” (καὶ) the Father and the Son, Mary is “with” (καὶ) her Son, even if there is here no oneness of being between the two.

¹⁵ The quotations we shall give are translated from the Greek text of B. Pruche: Basile de Césarée, “Sur le Saint-Esprit” (Paris: Cerf, 2002). See also: Hildebrand Stephen M., “The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth” (Washington: The Catholic University of America Press, 2007); Radde-Gallwitz Andrew, “Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity” (Oxford: Oxford University Press, 2009); Silvas Anna M., “The Asketikon of St Basil the Great” (Oxford: Oxford University Press, 2005).

¹⁶ Macedonius was a 4th century bishop of Constantinople contemporary to Basil who held this position. Πνευματομάχοι, from late Greek, meaning Spirit-fighters. Also called Semi-Arians or Tropici.

¹⁷ See Basile de Césarée, “Sur le Saint-Esprit,” 256–58.

Basil also fought against Eunomius' conception that God the Father, the Unbegotten, can in no way engender; from such a system, no real mediation is possible. Basil's *κοινωνία* (communion) enabled him to preserve the truth of the mystery of the three Persons, and it is significant that Basil used the same word to characterize the relationship between Jesus and Mary: between them there is a "community (*κοινωνία*) of nature."¹⁸ "Nature (*φύσις*)" must of course be understood here as the human nature, but this is rich of future theological developments. Moreover, in Basil we still find another important concept, that of the "economy" which unfolds the divine mystery of salvation, in a more intimate way than in Irenaeus, because it introduces the soul "into the familiarity (*οικείωσις*) of the Spirit."¹⁹ Consequently, by giving birth to the Savior, the Virgin Mary also enters into this "familiarity" with the whole economy of salvation, assuming an important role.

In Eastern Christianity, the "icon" is very important; it is no mere representation of heavenly realities. Basile's famous principle is that "the honor due to the image goes to the prototype,"²⁰ and this "prototype" is no "object" but is personal. He also liked to comment and dwell on the biblical conception of man "created in the image of God." For him, the "image" is constantly being perfected, but it should not be confused with the "technological" or "artistic" activity that brings about a glimpsed model at the end of a process of creation. Our Savior is no mere "ex-pression" (*λόγος προφορικός*). Basil's thought has been a rich source of inspiration for Poppe's thesis; it approached Augustine's "mentalism" with its emphasis on the interiority of the spiritual life, as we are now going to see.

During his formation, Poppe also studied Augustine of Hippo (354–430) who has contributed several theological dimensions which can be applied to our consideration of mediation. Like for Basil above and the whole of Catholic tradition, the Holy Spirit is sent by Christ, who promised that he would

¹⁸ See Basile de Césarée, "Sur le Saint-Esprit," 284.

¹⁹ See Basile de Césarée, "Sur le Saint-Esprit," 326.

²⁰ See Basile de Césarée, "Sur le Saint-Esprit," 406. Poppe knew and quoted this phrase of St. Basile, and he liked to remember it as a principle of authentic devotion.

not leave us as “orphans”,²¹ but Augustine especially dealt with the action of the Spirit dwelling within the Christian soul, and he wrote on that his “Confessions”, a very famous work of the end of the 4th century. Afterwards, he deepened our understanding of the mystery of the Holy Trinity and described the Holy Spirit as a *donum* (gift). This is a step further towards making more explicit the riches of God’s mercy in the mystery of the Incarnation where Our Lady, who was filled with grace, has a great role to play.

Mary’s Immaculate Conception would not be proclaimed until much later than Augustine, but the great Latin doctor already spoke about the *civitas Dei* as a “Mother.” When this idea is be transposed to Mary, the *mediatio* of the Virgin acquires immense proportions. Moreover, Augustine’s controversies with the Donatists compelled him to go beyond the “external” element of religious experience and to seek “purity” in the light of faith and in a supernatural sphere where the grace of God operates. As an outstanding mystic, Augustine understood the “universality” of the *Catholica* much better than his opponents. His mighty love runs through all his work, and it is more encompassing than Ambrose’s “formalism” which excludes any help for the Savior.²²

The Members of the Mystical Body of Christ are not only as citizens relative to the larger πόλις, but are also persons relative to one another. This occurs within the marital bond in the family; here, the African pastor can then stress the dignity of the persons and the *fides*, the fidelity towards one another. Concerning the matrimonial contract, despite any cultural prejudices, Augustine in no way devalued the free will of the wife, which is also an important element for the Mariological development. Finally, by excluding any *divortium*, this sacrament is a wonderful source of unity.²³ However, all this will

²¹ See Jn 14:18.

²² “Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem (Jesus did not need any help for the Redemption of all).” See Ambroise de Milan, “Traité sur l’Evangile de S. Luc,” (Paris: Cerf, 1976) 200.

²³ Variations of this analogy of spousal mediation are found throughout Sacred Scripture: From the Canticle of Canticles where the Church is the lover of her Beloved Christ, to the New Testament parallel which demonstrates the matrimonial union to be a symbol of the greater union of the Church to her Spouse, the individual Christian to Christ, or, by

be deepened much later after the time of Augustine whose Mariology will be enriched.

The Middle Ages was a deeply religious era. The title of *Mater misericordiae* attributed to Mary at that time is a source of progress toward enhancing the work of Our Lady in the mystery of Redemption: She is Mother of Christ, and Mother of the Christian for whom she can mediate mercy from her Divine Son. For the faithful, there is a closer relationship to Mary. In the Cartesian system, man is considered alone; with the stress on his “conscience”, he is at the center of the universe and “reconstructs” it. On the contrary, for Saint Catherine of Siena, whom Poppe liked very much, the divine Word incarnate is all the Wisdom she is striving for, and conscience, following a strong medieval image, is like the dog which barks to awaken the man who sinks into sin.²⁴ In her “Dialogo”, the Italian mystic also highlights the fundamental link that connects humans to each other: Our neighbor is even the necessary means of our spiritual progress, a key idea also present in Poppe. *Unio* is then by no means to be equated with a sort of standardization – a temptation to which a human being is exposed. According to me, it even goes further than the principle of “unity in diversity.”

The *mediatio* certainly cannot fit the requirements of an unnatural world. We remember Lear, that old king of Britain, who in the middle of the storm, returns to the true world after glimpsing the vanity of artificial relationships: Through Lear, Shakespeare then speaks of the “thing itself,” sensing as a poet what Poppe would later develop as a theologian.²⁵ Only after Lear has found

extension, Mary to Christ, since Mary is the Christian most perfectly united to Christ. See, for example, Eph 5:22–33.

²⁴ Marcel De Corte, the great Belgian thinker speaks of the “hypostasierung of consciousness” leading to subjectivism: “Starting with Kant, all morality, instead of depending on the virtue of prudence, will depend on conscience. It is from the bosom of conscience, separated from all that it is not, that moral values will spring. The objectivity of prudence will gradually be replaced by the subjectivity of individual conscience; hence the origin of the moral chaos in which contemporary humanity is struggling (....)” See “De la prudence: la plus humaine des vertus,” (Jarzé (Maine-et-Loire, France): Dominique Martin Morin, 1974) 4.

²⁵ Cf. William Shakespeare, ed. G. Blakemore Evans, *The Riverside Shakespeare*, vol. 2 (Boston: Houghton Mifflin, 1974), King Lear, Act 3, Scene 4, line 104.

self-knowledge and reunited with the others, the same communion (κοινωνία) of which St. Basil speaks, makes the king sane and healthy again. In Belgium, a heavenly reminder of the need to be grounded in reality and to develop genuine relationships is when, after Poppe's death, in 1933, Our Lady appears at Banneux under the title of the "Virgin of the poor," a title which suggests to modern man the need for living again the first of the Beatitudes revealed by Our Lord!

During his formation, Poppe encounters the opinion of a Ghent theologian, Kamiel Van Crombrugghe (1876–1940), who holds that because of the need to avoid drawing attention away from Christ, in the process of mediation, "there is no room for Mary."²⁶ In his view, all honor must go to Christ, leaving then none for Mary. Instinctively Poppe feels that this is not in conformity with true "natural" theology: If Mary is Jesus's Mother, she cannot be excluded from his "familiarity," as Basil says. The *unio* also comes from "the inside." Following St. Augustine and the whole of Christian tradition, Poppe stresses how the interior life is a prerequisite for true charity; his "binnenweg,"²⁷ indicates an "inner way" in the interior life, and there is an extension of love to all mankind.²⁸

Because of his sinful condition, man must pass through a process of purification in order to detach himself from external goods; his true happiness is not found in these realities considered as self-sufficient. Poppe's *mediatio* is not directed to lifeless idols; on the contrary, it takes place on the level of relationships between existing people. Before his Creator, upon whom he entirely depends, man must exit from himself; moreover, after the "original fault," all attention has now to be directed to the Savior who redeems humanity from sin. In Christ, man regains a relational plenitude in himself. In

²⁶ See Van de Velde, "Priester Poppe te Moerzeke, 1918–1922, 472." Kamiel Van Crombrugghe is a theologian who taught Poppe in Ghent; according to him, Mary's mediation cannot be "physical."

²⁷ This word in the Dutch language means "the inner way." Poppe's idea is close to the "little way" of Saint Therese of the Child Jesus.

²⁸ In Banneux, salvation is also promised to "all nations." Banneux is in Belgium (in the Liège province); it is the "Belgian Lourdes".

contrast, with their godly appearances, the celestial beings, which have great importance in antiquity, do not have a human face, or they present only a mask of humanity; here no mediational relationship can be fully constitutive.

The Middle Ages ends when lawyers returned to Roman law. By the 14th century, we find Catherine of Siena, during her stay in Avignon, who experiments with different modes of government in the royal chancellery, and which, through their pragmatic perspective, anticipate some of the modern practices of government: Language is not referred to the human being, or simply to reality; it sinks into a hollow rhetoric that imposes an undifferentiated mediational order, people are no longer taken into consideration, and material interests prevail. Authority, which becomes merely the instrument of a political order, recalls the Irenaean “knots” or the impersonal technocracy of the contemporary world!

True wisdom is already praised in the Old Testament. The early Church Father, Clement of Alexandria (c. 150 – c. 215), while upholding the supernatural value of the Christian faith, already recognizes the divine gift of Greek philosophy which is an “icon” of Truth. Similarly, for Poppe following this tradition, the New Eve, ever-living and Life-giving “Mediatrix,” is the new paradigm who prolongs Providence’s gift in the future centuries. The understanding of this title of Mary is enlightened by her act of free will, which is at the same time a deference to God’s will. Without her humble disposition, any action of her, in the economy of salvation, would be a mere construct. However, the concept of “mediation” for Mary does not directly refer to the theological atonement which the word “redemption” entails. What is highlighted seems to be rather the gift, which goes along with what Mary really is: “full of grace.”²⁹

In the view of St. Irenaeus (2nd c.), or St. Ambrose (4th c.), Mary’s obedience is not “perfect”, in this sense that it remains on a “moral” level; and her status is similar to that of the child heir. If Mary were subject to this limitation, she would belong to the identical predicament of every other human

²⁹ Lk 1:28.

who, according to St. Paul, “differs in no way from a slave,”³⁰ and who awaited a fulfillment yet to come. Tradition, however, deepened Mary’s dignity yet further, explaining that she is immaculately conceived, therefore born sinless, and that she remains perpetually sinless. She is the most perfect among the created persons, and is entirely carried by the grace of God, once she gives her assent to the announcement of her vocation. The doctrine of the Roman Church defines Mary’s conception as immaculate. From the Annunciation and Incarnation of Jesus inside her womb, a real motherhood begins for her, and the divine action of the Holy Spirit who is Creator cannot be emphasized enough: A mysterious personal and special grace is given to Mary; it comes for God, whose Love extends infinitely. His *Amor* is indeed *diffusivum sui*.

The *mediatio* on the part of Mary is no abstract construct. Our Lady manifests herself as Mother and communicates the living Existence. As far as the supreme Being is concerned, divine Nature is, in the strict sense, incommunicable. Incommunicability for a Person who is God, however, does not constitute an ontological withdrawal of the divine Being. On the contrary, the distinction constitutes a mutual gift, and therefore a continuously “supplementary” immanent Light and Love. This seems “obvious” for the Third Person “spirated” by the Father and the Son, and constituting their reciprocal Love, while fully being between the *Ingenitus* and the *Genitus*. Especially through the Spirit working in her, Mary by her *mediatio* hence offers easier access to God’s favor and mercy.

Sacred Scripture notes that “there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus.”³¹ This key quotation stresses the humanity of Christ as the means of mediation. On the other hand, we cannot ignore that there are many created mediators, functioning as secondary causes willed by God in the economy of salvation, including Angels and Saints of the militant and triumphant Church. In a special way the Church that Christ founded, through its ordained sacred ministers, and through the sacraments and tradition of

³⁰ Gal 4:1.

³¹ 1 Tim 2:5.

Revelation, mediates between God and men. As Eve becomes the channel through which grace is lost, in a most special manner, the Virgin Mary, by all appearances, has been willed by God, to be now the person through whom all the graces of God come to mankind. She, who gives the Mediator to the world, is chosen from among the daughters of Israel. She presides over the union of the Son of the Highest with the humanity who is to be saved. Her intervention is between the Almighty and indigent people. If we think again about Mary as the New Eve, when S. Paul speaks about the “one mediator” and the “man Christ Jesus,”³² in order to maintain the harmony between man and woman, we are inclined to say: “There is one God, there is one mediator, Jesus, and one mediatrix, Mary.”

Compared with the classical authority of the Mother, in St. Catherine of Siena, we notice Mary’s close “physical” communion with Jesus. Like many of her contemporary theologians, St. Catherine ignored the Immaculate Conception. In the “Dialogo”, the powerful image of the bridge symbolizes the Mediator. Under that bridge there are people struggling with the “knots” that humanity has contracted. On the bridge, pilgrims walk freely, each having one’s own vocation. Mary is one of them, but she benefits from a “amore singolare” from the Father.³³ By the light and fire of her charity, and the oil of her humility, Mary “drew and inclined his [the Father’s] divinity”³⁴ to come into her. We are witnessing here a reversal due to the initiative of the Virgin, and unlike in Augustine, the person of Mary is highlighted. The close relationship between the Savior and her Mother appears when Catherine praises Mary, saying, that “your [Mary’s] flesh suffering in the Word, the world was saved.”³⁵ In his Mariology, Poppe would never forget this “physical” union.

The Dutch priest not only embodied an existence of deep Marian piety, but he also laid the groundwork for in-depth reflection. Confronted as one is

³² 1 Tim 2:5.

³³ Caterina da Siena, “*Le Orazioni*,” 120.

³⁴ Ibid. The idea is so strong that *the word “divinity” does not appear, but “humility,”* in the Latin text: “Inclinasti humilitatem ipsius ad veniendum in te (....)” (Caterina da Siena, “*Le Orazioni*,” 121.)

³⁵ See Caterina da Siena, “*Le Orazioni*,” 118.

with so many artificial distractions, including even such devices as so-called Artificial “Intelligence,” Poppe’s prophetic *mediatio* offers the religious soul of the modern era a liberation from the new knots of modern “science” which tempt humans to seek redemption through some form of gnosis, rather than from the personal and all-loving God. Within this unnatural atmosphere, even human relationships tend to reproduce less humane, and increasingly robotic, conversations. Man forgets that he is created in the image of God and prefers to follow malignant-minded false doctors. From this dialogue, no real salutary mediation can ensue. The closed world of gnosis plunges human beings into a “discreet” representation of the universe, i.e., the latter becomes a “construct.” Instead of recognizing the different created beings as they are, and God as the Creator and Redeemer, man makes himself the center of all things. In the process of transformation in which he is engaged, one’s life goal becomes only a question of developing the appropriate algorithms; a new man, a new society must come into existence – all this being a parody of the Redemption brought by the Savior.

The “spontaneous” procession of the divine Persons plunges us into a great mystery which helps us to understand a little the Saints’ impetuous love during their lives. In God, there is an “action” of one subject upon another, or rather in another; this plurality of Persons cannot be accepted in the Neoplatonic unity. But God is three real Persons, or He is not! These are no “accidents” in Him; as it has just been recalled, they are really distinct, without prejudice to monotheism. The being of Jesus has the “substance” or the subsistence of the mystery of God. The Father and the Son are not one Person, although they are one Being. Because human nature is not perfectly simple like God’s nature, human relations and actions, on the contrary, are accidental to our being, and interpersonal relationships with others are also integral to the fulfillment of human personhood in the economy of salvation.

As close as Mary is to her divine Son, she is of course ontologically unequal to him: She is a created person. There is a strong spiritualist temptation to Monophysitism which strives for a unity or construct that satisfies the human mind. Mary, as a created being, does not identify herself with her

essence; she nevertheless constitutes a subject. Her human nature remains what it is. She enjoys full autonomy and freedom. She is not passive but eminently active – how else could she also be part of the communion of Saints? Her *mediatio* goes beyond a “moral” obedience because through grace she has a particular living *unio* with a divine Person, who is her Son.

The fourth Gospel is invaluable in order to better know Mary during Jesus’s last moments on the Cross: “Now, there stood at the foot of the Cross of Jesus, his mother... When Jesus had therefore seen his mother and the disciple standing whom he loved, he saith to his mother: Woman behold thy son. After that, he saith to the disciple: Behold thy mother...”³⁶ Western Christianity has traditionally located this moment as Christ’s last and marvelous gift: His Mother offered to humanity. Jesus at that moment sees his “Mother.” She deserves this title, despite what Gnostics think. Jesus’ gaze is important. The “Good News” thus shows the Man-God who honors the one who, as his Mother, is closest to him on earth. The spiritual legacy that Christ confers on Mary is of great importance. Her maternal “function” is not affected by an abandonment or by a cessation due to death; on the contrary, the evangelist brings out the messianic accomplishment. The Virgin, the first named as present at the Cross, shows a dignity and a strength expressed by the verb “to stand.” She is also the first to be seen by Jesus, and then given to “the disciple whom Jesus loved.”³⁷

The feelings of Jesus and Mary are surely very intense at that moment. Mary becomes, as Mother, according to the developments of piety, a figure of protection or of maternal presence with a young man and with all humanity. This important moment at the Cross, which is no happenstance, is a great consolation for faithful souls, with theological depth and a sacramental meaning. The mediation that Mary exercises emanates freely from her entire person. She was asked for her consent some thirty years earlier; with greater reason, her *mediatio* is now fully deliberate and it spreads within the primitive Christian community.

³⁶ See Jn 19:25–27.

³⁷ Jn 13:23.

The image of the disciple who remains, while the Mediator is about to disappear, is eloquent. Only a few people are present. With due respect to St. Augustine, the attention is also on the Mother, whereas John is qualified as “disciple” and is situated “close to her.” A few hours before, the numerous and noisy crowd had demanded the death of Jesus. Cruel, dehumanized world and exchanges without any mediation of life! At the sacrifice of the Cross, John is alone among the chosen disciples; he represents all men, as the Virgin at the Annunciation pronounces her *fiat* in the name of all humankind. He is a member of the nascent Church destined for all peoples. Mary’s being goes beyond the symbol; so does the life she continues to engender. To her, as the Mother, falls a new mission of a great spiritual order. The Church is endowed with the power of the Holy Spirit, and Mary herself is enriched by the gifts of Pentecost. Through her *mediatio* the prophecy comes true: “He has filled the hungry with good things.”³⁸

The traditional litanies of the Catholic Church, especially the “Litanies of the Blessed Virgin Mary,” where the titles of the Virgin appear endlessly, similarly belongs to the register of the icon-image. We know how much the artist strives to generate a work that expresses what he is ineffably experiencing; existential knowledge is not achieved without an “ex-pression”, but the artistic creation – even going so far as being universal – always falls short of the ideal. By multiplying their creations in the hope of producing a masterpiece, poets, writers, and composers are easily accused of idolatry, as are the pious souls!

The Passion is the moment of Christ’s mediation. This time in history is recorded by the last evangelist. The Passion does not have the “false” character of the theater, and the people present at the foot of the Cross are those of an authentically relational, and not a fictional universe. While the “world” neither sees nor knows the Paraclete, the persons mentioned with Jesus during his Passion have an authentic relation with one another. As for the Mediatrix, we contemplate her – “alive” –, while her Son dies. She sustains the disciple,

³⁸ Lk 1:53.

and then later the members of the Church, whom the Holy Spirit enlivens at Pentecost. She has a mission which is not essentially different from that of the apostles, but which is proper to her. Her presence at the Cenacle, as we have seen, is noteworthy.

When theology unfolds in the form of a poeticization of the universe, the conceptual content is “indifferent,” the bridge or the vine in itself having no importance. What counts is what these existential objects evoke, contrary to the empirical or philosophical knowledge of beings where, for example, although a tree might be compared metaphorically to a man, a tree is not a real man, and where the individual that is really Peter is not to be confused with another disciple who is not Peter. When there occurs within the lifetime of this individual an important (though accidental, relational) change, a distinction is even made between Simon and Peter. In the latter, the new function comes under a divine authority, man being unable to arrogate to himself a power that exceeds him. In this case, by Christ’s commission, “thou art Peter, and upon this rock I will build my church...,” Simon is transformed from an ordinary man to the possessor of the office of the papacy which empowers him to lead Christ’s Church forward in his name.³⁹

However, Jesus does not change his Mother’s name. The multiplication of titles (e.g., Spouse, Empress) which we observe in the Litanies and throughout history, only highlights the inability to “actualize” the glimpsed model which is the only “universal” or “real” thing. This Idea, however, does not achieve the “communication of idioms” and does not yet constitute a saving mediation. The authentically universal character of mediation cannot be contained in this human experience and in external works produced, however abundant they may be.

Poppe’s *mediatio unionis* belongs, therefore, above all, to the world of faith. The young Belgian theologian, however, takes the opposite position of an anti-intellectualist: Abstractions are harmful only when they lock the human mind in itself; if not, they are an ordinary means of human knowledge that reaches the universal, starting with acquired experience of the senses.

³⁹ Cf. Mt 16: 16–18.

Mary's person and actions are known to us from the Scriptures, from our life as Christians, and from what the Church teaches us. She then appears not only a model. She performs an act of freedom that extends to all of humanity. The divine Child – the Logos made flesh – that she engenders, is the source of universal salvation. St. Basil, in the 4th century, already affirms that there is “no mediation of an interval” as regards “the physical union (on the part of) the Father and the Son,”⁴⁰ there is a familiarity between Jesus and Mary. Catherine sometimes speaks of the Holy Spirit as “mediator,” i.e., the divine Person unites the divine nature with the human nature. When Mary, as Mother, presides over this union, we note the “physical” attachment she has to her Son and to the members of his Mystical Body. Finally, when the Sienese calls the Spirit a “servant,” the bond between Mariology and the third divine Person is made obvious. Mary's mission therefore acquires an unimaginable dimension.

The theologoumenon of the *mediatio unionis* emerges between different tendencies, for instance, one that considers the role of motherhood and another that exalts femininity. The Holy Spirit through its gifts, however, is not dependent on the limits of the creature, and, while respecting the nature of the latter, it “perfects” it in an admirable way. Temporal modalities are also part of the economy of the Incarnation. At Pentecost, Our Lady is enriched with a supernatural and universal mission. She responds to this grace as a free person.

While Catherine succeeded in bringing the papacy back to Rome and reconciling the city-states, as far as the *unio*, is concerned, a more crucial and crucifying objective confronted her, namely, resolving the Great Western Schism.⁴¹ By her sacrifice, we understand better Mary's suffering. Poppe also experienced the division of his people in his very flesh, when trying to reconcile the different parties in the linguistic, cultural and political conflicts of his country. Unlike the later nineteenth century age described by H.D. Thoreau

⁴⁰ See Basile de Césarée, “Sur le Saint-Esprit,” 288.

⁴¹ History records this struggle as officially beginning with the election of Antipope Clement VII in the fall of 1378, and St. Catherine dies in 1380 offering her life for the unity of the Church.

(1817–1862) when “you can opt out of the system,”⁴² in the Italy of St. Catherine, society is organic.

Moreover, in Catherine one finds social justice and moral objective truth,⁴³ without which no true unity can be achieved. Man is a rational creature; the pilgrims on the bridge we spoke about are united “from within.” In the era of rationalism, as a person, man – the “thing itself” for Shakespeare – finds himself absorbed in the new world of science; when realities such as “link,” “chain” or numbers are present, they are but a secularized version of the poetic metaphors of St. John Damascene and St. Bernard.

Progressing in time, we meet Pierre de Bérulle (1575–1629), founder of the Congregation of the Oratory (ordained a priest in the last year of the sixteenth century), whose writings are well-known to Poppe. In his writings, the French cardinal very often speaks about unity. His thought reflects the philosophical tendencies of his time, with the birth of modern idealism. In Bérulle we even find a certain depersonalization of Mary as a Sovereign with the subjects devoted to her; there is not much room for a personal action of her own. Bérulle’s idea is that of the Father, in heaven, and of the Mother, on earth: they are holy and linked together. Mary’s dignity is reinforced, she has tremendous “maternal rights” which establish Jesus’s “dependence.” In many texts, Bérulle puts such an emphasis on the authority of the Mother that Jesus’s submission to her often also sounds artificial. Poppe retained from Bérulle a great concern for unity and the person of Mary, while his own approach was more empirical and well-founded.

Poppe’s greatest influence was undoubtedly the Breton missionary St. Louis-Marie Grignion de Montfort (1673–1716). His main work on the devotion to the Blessed Virgin was published more than one century after his

⁴² Caterina da Siena, “*Le Orazioni*,” 190. Jeannette Winterson, “The Gap of Time” (London: Vintage, 2015), 175

⁴³ In Catherine’s writings, there are “dati dogmatici quasi scolastici (almost scholastic dogmatic data).” See Giocondo Pagliara, “Caterina da Siena,” (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2015), 19.

death.⁴⁴ If Poppe had lived longer, he would have translated Montfort into his mother tongue. With his favorite author, Poppe shared the idea that Mary must be known and revealed by the Holy Spirit, and that the consequence of this would be a greater love for Christ.⁴⁵ In St. Louis-Marie's French lyrical devotion, "life" rhymes with "Mary": "Qui trouve Marie, trouve la Vie (He who finds Mary will find life.)"⁴⁶ Poppe cannot exploit in his text the genius of Montfort's language, but he affirms that his *mediatio* is "embracing life" ("levensomvattend").⁴⁷ For the French missionary, Mary's mediation is necessary, otherwise "Jesus Christ is not known as he should be."⁴⁸ He also adds that he does not believe "that a person can acquire an intimate union with Our Lord and a perfect fidelity to the Holy Spirit, without a very close ('très grande') union with the Most Blessed Virgin."⁴⁹ The term "union" appears here twice, which links Jesus and Mary in a particular way; it is not only "iconic," but the Virgin sets in motion what comes under the register of the person and of freedom. We also note the pneumatological "framework" in Montfort's Mariology, compared to that of Bérulle's; the attention is now more directed towards the third Person, and Mary, who is "full of grace," benefits from this.

Thanks to Montfort, Poppe made a definitive transition from the *theologia crucis* to the *theologia gratiae*. Mary fashions "living images of God," and she does this "at little expense and in a short time."⁵⁰ Marian devotion is

an easy path, it is a path that Jesus Christ paved in coming to us, and where there is no obstacle to reach him; one can, indeed, arrive at the divine union by other paths, but it will be by many more crosses, strange deaths and with much difficulty (...) by the way of Mary, one passes more gently and more quietly (...)⁵¹

⁴⁴ See Louis-Marie Grignion de Montfort, "Traité de la Vraie Dévotion à Marie," 48–671, *Œuvres complètes* (Paris: Seuil, 1966).

⁴⁵ See Grignion de Montfort, "Traité," 515.

⁴⁶ See Grignion de Montfort, "Traité," 516.

⁴⁷ See Van de Velde, "Priester Poppe te Leopoldsburg 1918–1922," 589.

⁴⁸ See Grignion de Montfort, "Traité," 494.

⁴⁹ See Grignion de Montfort, "Traité," 511.

⁵⁰ See Grignion de Montfort, "Traité," 662.

⁵¹ See Grignion de Montfort, "Traité," 582–583.

St. Louis-Marie did not address the question of the of the *Virgo sacerdos*.⁵² If Mary is “Mediatrice of all graces,” must she not have that of the priesthood? Although Poppe was first influenced by this common misconception from the French School, at the end of his life he changed his mind, and we do not think that, for him, the action of the Mediatrice was limited within the sacramental framework, when he wrote that “the name of Mediatrice is only the name of Mother applied to the work of Sacrifice.”⁵³ We must keep in mind the context and the spirituality in which the young theologian evolved; we then discover unsuspected depths about Mary: She is part of the mystery of the redemptive Incarnation, in which the virtue of humility is combined with the highest wisdom. This “wisdom” is no human knowledge, but the revealed mystery of the Word incarnate; Mary’s “secret” is wholly the Son, and her *mediatio* is then boundless.⁵⁴ Poppe advocated to his faithful the Marian devotion “because Mary presents Jesus Christ as he is [true to nature] (‘natuurgetrouw’), and to follow her means to follow Jesus in a more appropriate way” (...) ⁵⁵ This implies that there is a physical (of “nature”) bond between Jesus and Mary at this level of the work of salvation.⁵⁶ Even if there is a close link between

⁵² In Belgium, Oswald van den Bergh publishes “Mary and the Priesthood” in 1872; this work is inspired by Charles de Condren (1588–1641), a famous French Oratorian and Olivier’s spiritual director.

⁵³ “Le nom de Médiatrice n’est que le nom de Mère appliqué à l’œuvre du Sacrifice.” See Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924,” 350. This sentence is written in French; for the English translation, in order to render Poppe’s idea as accurately as possible, we kept the capital letter for the word “Sacrifice.”

⁵⁴ Along the same lines, Saint Catherine calls Mary a “mare pacifico (peaceful sea).” See Caterina da Siena, “*Le Orazioni*,” 118.

⁵⁵ See Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924,” 588. “Natuurgetrouw” means “true to nature.” The verb “trouwen” in Dutch also means “to marry,” also related to the English “betroth.”

⁵⁶ For a more detailed analysis of the differences between Bérulle and Montfort, see our research: “La *Mediatio Mariae* d’Edward Poppe,” 18–38; we note here again in Bérulle the lack of consideration for the person of Mary herself, as a consequence of his conceptual approach: “La ‘nature seconde’ [de Bérulle], qui est l’aboutissement d’un processus, n’a pas une autonomie propre, tandis que la ‘pure nature,’ pour Montfort et Poppe à sa suite, a en elle-même une ‘causalité’ explicite qui doit être reconnue afin que l’œuvre du salut s’accomplisse (...)” (Ibid., 36.) We concluded the paragraph as follows: “Montfort s’éloigne ainsi, quant à la nature humaine, d’un certain ‘pessimisme’ qui est un courant de pensée du XVII^e siècle (...)” (Ibid.)

Mary's action and the sacramental fulfillment, Poppe follows Montfort who refuses to forget the "friendliness" of the Mother at Cana.⁵⁷

Poppe's Marian devotion turns out to be a way of liberation for the world which otherwise risks being trapped by ideologies. These tend to plagiarize the universality of Christ's Good News, but they no longer leave space for the human person and its development. For its true life, our soul needs a free and personal conversation with Jesus and his Mother. Otherwise, man must live in a "society" which drives out the *homo sapiens* and invades the most intimate spheres of the person; the world of "emotions" is repressed, and there remains only a projection of a universe mastered by a false science. Human beings become interchangeable with forever revocable contracts which govern their relationships. No real *mediatio* and spiritual progress can result from living in such a manner.

Poppe foresaw the advent of an era in which authority becomes "fluid" and many "markers" are erased. However, the Virgin with all her maternal attention, will never be absent, and she opens new paths. Despite an unprecedented movement of secularization, Mary is still given to us as a way of fidelity and security. Hope shines again; it is mingled with divine mercy or "clemenza," as the Spirit is called by Catherine. Another important point about the *mediatio* is found in a letter to Julia Ronse in 1920: "A slave of Mary is very sure of her Mother, and without turning back on oneself." This apparently simple phrase is actually the fruit of an important stage, when Poppe charted his new path, that of an abandonment ("geloof")⁵⁸ to Mary, "the faithful Virgin," without "reflecting on the consequences."⁵⁹ Poppe's biographer, reassessing the influence of this abandonment dictated by St. Thérèse of Lisieux, treats of this stage as a "Copernican revolution."⁶⁰

⁵⁷ See Grignion de Montfort, "Traité," 556.

⁵⁸ In Dutch, "geloof" means "faith." In the relationship with the B. Virgin Mary, there is undoubtedly for Poppe a connexion with the theological virtue. Likewise, in Banneux, where Our Lady appeared in the 20th century, in one of her messages she says: "Believe in me, and I will believe in you."

⁵⁹ See Van de Velde, "Priester Poppe te Leopoldsburg 1918–1922," 190.

⁶⁰ See Van de Velde, "De binnenweg van Edward Poppe en Thérèse Martin," 36.

One consequence of this “revolution,” in Poppe’s Mariology, consists in avoiding the movement towards the “representational” pole; following Augustine’s mentalism, Poppe’s quest is for the “naturalness” of the person. The “binnenweg (inner way)” does not erase the person’s “originality,” i.e., it leaves intact what comes to or is given to the person at its “origin.” In Trinitarian theology, the Persons are distinguished from their “origin.” As for a created person, it is all the more luminous when the Lord’s singular love for each person shines. Transparency is what characterizes the Immaculata herself, although she is also perfectly free. Poppe goes so far as to call Mary a “being of grace.”⁶¹

According to Poppe, we are living not only in a “Marian era” but in the “era of the Mediatrix.”⁶² Yet, at a time when greater attention is given to the human person, it is not surprising that the Holy Spirit is paving the way for a “new” or “other” mediation, that of a resplendent human creature of inner beauty, the Immaculate Virgin who triumphs over darkness. Gloominess can be all-too present in man and in society. Speaking of the Jansenists, Poppe wrote that they are ascetics, give an impeccable intellectual formation, and yet they have no authentic Christian life: they are poison for souls and institutions.⁶³ The modern world awaits a spiritual renewal and Poppe directs believers towards this being of light, who is the Immaculate Virgin. She is so close to humans and to the “poor.”

Thanks to the development of Basil’s pneumatology, after the deepening of the relationship between Jesus and His Mother, the recognition of Mary’s holiness and of her motherhood, the question is now about the Mediatrix. In

⁶¹ In Dutch: “genadewezen”. See Van de Velde, “Priester Poppe in Leopoldsburg 1918–1922,” 766. According to Poppe’s thought and by analogy with the invocation “Mater misericordiae”, the word could easily be translated by “being of mercy.”

⁶² Poppe indeed affirms: “We are experiencing the ‘seizoen (season)’ of Maria-Mediatrix (Middelares).” He then adds that this “season,” which the Holy Church has entered, is “sunny.” (The Dutch adjective “zonnig” means literally: “rich of sun.”) See Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1922–1924,” 302.

⁶³ See Van de Velde, “Priester Poppe te Leopoldsburg 1918–1922,” 778.

the 20th century, Poppe defended it as a new dogma to be defined.⁶⁴ This truth of the Catholic Church would mean an inner reconciliation of man through a salutary process. Tragedies are caused by human madness; man's religious indigence is more and more experienced in the depths of himself. All this pushes him to address himself to the most accessible mediational figure who is Mary: She prophesied God's Mercy "from generation to generation."⁶⁵

Pronouncing his last words, the Lord on the Cross gave his Mother to John as his last testament. As another disciple of Jesus, Poppe collected this precious donation – a treasure all the more precious because it is a person, the Virgin Mary. Through Mary's faith, in this essential moment of the story of mankind, she is the only visible person who is the guarantee for the existence of the Mystical Body of the Savior. Irenaeus had evoked the antithetical human attitudes in the course of time and he already emphasized Mary's "obedience" compared to Eve's "disobedience" which led the way for the loss of original grace. In his Mariology, Poppe did not deem it necessary to return to this antithesis and remember Eve.

In St. Catherine, we have a Saint who, although she was still very young, became a spiritual mother for many of her contemporaries; she labored for Church unity in close relationship with the visible head of the Church, and ultimately died in Rome, the center of Christianity, amidst a terrible division. In her "Dialogo," union is shown to be infinitely desirable, and St. Catherine's symbols are very strong, especially the Blood of the Savior; her *affetti* are

⁶⁴ For some details concerning the conciliar debates on the subject of "mediatrix," see Cesare Antonelli: "Il dibattito su Maria nel concilio Vaticano II Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio" (Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2009). There is one occurrence of "mediatrix" in the constitution *Lumen Gentium*: "Materna sua caritate de fratribus Filii sui adhuc peregrinantibus necnon in periculis et angustiis versantibus curat, donec ad feliciem patriam perducantur. Propterea B. Virgo in Ecclesia, titulis Advocatae, Auxiliatricis, Adjutricis, Mediatrix invocatur." (*Lumen Gentium* (AAS 57 (1965), n° 62.)) We note the context of piety, where the "title" of "mediatrix" is mentioned. About an intervention linked to the substitution of "mediatrix" by "maternum munus," Antonelli notes: "Riprende ([Gérard] Philips) il testo ufficiale modificandolo in ciò che riguarda la mediazione de Maria. Egli lascia cadere: 'Maria enim in Christo est mediatrix' e al posto di 'mediatio' usa l'espressione 'maternum munus' (...)" See Antonelli, "Il dibattito," 338.

⁶⁵ See Lk 1:50.

physical, and the holy mystic of the Trecento has a close relationship with the pope. Mary, the Mother, is in reality very present in the “Dialogo,” and we perceive that her sacrifice at the Cross was for love of the members of the Mystical Body and that she still vitally cares for them.

Poppe’s *unio* has an ineffable theological depth and at the same time it retains the most natural foundation at the level of humanity. Mary’s “nature” has a strong consistency; towards her converge all the beams of spiritual light which express the harmony of Creation and the even more marvelous work of Salvation. All things are by her intervention “recapitulated,” “repaired,” and “restored.” In the Old Alliance, confronted with multifaceted polytheisms, monotheism must prevail; in the economy of the Mediator, the Man-God henceforth surpasses all the prophets, all the priesthoods and all the wisdoms. Mary with the divine Child offer, in a place on the globe, a rallying point towards which innocent humanity is directed by a “multitude of the heavenly host;”⁶⁶ the precious Gospel accounts highlight her. However, only the “little ones” recognize her and have real access to her.

The icon of Mary Mediatrix indicates a mysterious and intimate transmission of grace coming from the “heart” of the Virgin herself. This conforms to the Belgian representation of Our Lady of Beauraing who, standing alone, by opening her arms, spreads a light of grace emanating from her Heart of Gold. The outpouring of grace is the personal work of the Spirit, and it is therefore important to “return” to the third Person as the source of this donation, which is however also the work of the Blessed Virgin. This is corroborated by the fact that mediation takes place at the level of humanity. In the syntagma “Mother of Unity,” unity goes beyond human harmony, it is deeply personal. We are thankful to Father Poppe that he enhanced Mary’s essential action within the Church. His founded piety escapes sentimentalism and he is no official who applies to the letter the severe moral rules of an established institution!

⁶⁶ See Lk 1:13.

In conclusion, Poppe's mediation fundamentally directs the faithful towards the supernatural found in no religion so abundantly as in that which, within the supreme mystery of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, integrally professes the Incarnation. A renewal of ecclesial *communio* will be brought about, once man converts to that Virgin who was so humble when she assented to the sublime universal vocation proposed to her. We think that Poppe's *mediatio unionis* is a prophetic theological statement of the Queen of Peace for all humanity.

Împăcarea cu Dumnezeu, înfăptuită de Isus Cristos – sursa păcii dintre oameni

Tarciziu-Hristofor Șerban¹

ABSTRACT • The conflict at the borders of our country between Ukraine and the Russian Federation, in which the majority churches in these countries are collaterally involved, draw attention to how they justify their defensive (in the case of Ukraine) and offensive (in the case of the Russian Federation) attitudes. The supporting speeches of the parties include, in addition to historical or ideological motivations, theological and moral ones grounded in the traditional teaching of these Churches, until recently, only one. It is precisely the way in which these Churches engage motivationally in supporting political discourse that leads to a serious distortion of Christian teaching. In this way, the motivational discourse of the Churches circumstantially alters evangelical values by aligning them with political discourse.

Through my exposition I try to bring to the forefront the foundation of Christian teaching regarding the source of peace between men and peoples: the self-sacrifice of Jesus Christ that reconciles man to God and men to one another.

KEYWORDS • War, Peace, Church, Reconciliation, Theology

¹ Lector universitar la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București, [tarciziu-hristofor.serban \[at\] ftcub.unibuc.ro](mailto:tarciziu-hristofor.serban[at]ftcub.unibuc.ro); ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4838-4368>.

Din februarie 2022, la granițele României se desfășoară un război care produce mii de victime de vieți omenești atât din rândul celor două armate angajate în conflict cât, și mai dureros, din rândul populației civile.

Concomitent cu acțiunile beligerante, se desfășoară în mass-media un război informațional prin care se încearcă justificarea agresiunilor, justificare ce evocă motive de natură istorică, juridică, politică și chiar religioasă.

În acest context atât de complex sunt angrenate și Bisericele, îndeosebi cele majoritare din cele două țări beligerante, dar și din cele ale întregii Europe. Pe lângă activitățile lor liturgice, ele sunt chemate să joace un rol esențial în acest război. Având în vedere învățătura evanghelică pe care o predică și misiunea pe care au de împlinit în sânul comunității și al societății, rolul lor ar fi eminamente unul pacificator. Tocmai de aceea momentul prezent este special: Bisericele sunt chemate în fața instanței istoriei să dea un examen esențial, acela de a se situa de partea păcii și a o promova în așa fel încât să se ajungă cât mai curând la tăcerea armelor, la încetarea ostilităților, oprirea pierderilor de vieți omenești, oprirea distrugerilor infrastructurii atât de vitale populației țării agresate, la dialog respectuos, la tratate de pace durabilă. Prin urmare, Bisericele nu au voie să piardă acest examen. Altfel, își vor trăda misiunea încredințată lui de Isus Cristos, își vor pierde credibilitatea în ochii opiniei publice și, mai devreme sau mai târziu, în ochii propriilor credincioși.

Evident că lucrurile nu sunt simple. Evident că responsabililor Bisericilor le revine o sarcină grea: cea a împăcării. Și de aceea, pentru a fi fideli față de misiunea lor în sânul propriilor Biserici și în sânul comunității umane, ar fi nevoie să citească și să interpreteze „semnele timpurilor în lumina

² Pentru această expunere m-am referit la următoarele documente: *Biblia*, Trad. Alois Bulai & Eduard Patrașcu, Iași, 2020 (cu abrevierile din textul citat); documente magisteriale: Conciliul Vatican II, *Gaudium et Spes* (în text *GS*), Editura ARCB, 2000², pp. 357-434); Ioan-Paul II, Exortăția Apostolică, *Reconciliatio et poenitentia* (în texte *RP*), cf <https://www.magisteriu.ro/reconciliatio-et-paenitentia-1984/>; Scrisoarea Enciclică a Papei Francisc, *Laudato Si'* (în text *LS*); <https://www.magisteriu.ro/laudato-si-2015/>.

Evangelheliei“ (*GS 4*) ca să-și reîmprospăteze atitudinea pacificatoare care astăzi le revine în modul cel mai stringent. Or, potrivit Sfântului Papă Ioan Paul II,

„privirea păstorului descoperă cu durere, printre diversele caracteristici ale lumii și omenirii din zilele noastre, existența a numeroase, grave și triste dezbinări. Aceste dezbinări se manifestă nu numai în relațiile dintre persoane și dintre grupuri, ci și la nivelul unor colectivități mai mari: unele națiuni împotriva altora, blocuri de state ce se înfruntă dornice de a domina cu orice preș. La rădăcina rupturilor nu sunt greu de depistat conflicte care, dacă nu sunt soluționate prin dialog, se ascut prin dispută și învrăjbire.

Cercetând elementele generatoare de dezbinare, observatorii atenți au descoperit că ele sunt dintre cele mai variate: de la inegalitatea crescândă între grupuri, clase sociale și regiuni, la antagonisme ideologice nestinse; de la interesele economice opuse, la combativitatea politică expresă; de la divergențele tribale, la discriminări pe motive social-religioase.

Și totuși, aceeași privire adâncă, dacă este suficient de pătrunzătoare, percepe în însăși respectiva dezbinare, la oamenii de bunăvoință și la adevărații creștini, o dorință vădită de a uni ce este despărțit, de a șterge cicatricea rănilor, de a instaura, la toate nivelurile, o unire esențială. O astfel de dorință suscită în mulși un adevărat și aprins «dor» de împăcare“ (*RP 2–3*).

În intervenția mea îmi propun o scurtă recapitulare a temei biblice a împăcării. Mai precis îmi propun să arăt că împăcare dintre oameni este deosebit de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, bine știind că la originea conflictelor și războaielor se află, în primul rând, încălcarea poruncilor lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, împăcare dintre oameni trebui să pornească de la împăcarea cu Dumnezeu. Și dacă întreaga Biblie promovează această idee, iar Isus Cristos este realizatorul ei, Sfântul Paul este cel care o formulează în termenii cei mai limpezi.

I. Relația Om – Dumnezeu: relație antagonică

Textele biblice vorbesc foarte devreme de o relație antagonică între Om și Dumnezeu. Această relație antagonică își are originea, potrivit Gen 3, în neascultarea omului față de Porunca primită de la Dumnezeu, Creatorul său. Or, păcatul primilor oameni are drept efect pervertirea inimii. În acest sens, sfântul Iacob se va întreba în mod retoric:

„De unde vin războaiele, de unde vin conflictele dintre voi? Oare nu tocmai din poftele voastre care se luptă în mădulele voastre? Răvniți și nu aveți; ucideți și invidiați, dar nu reușiți să obțineți; vă luptați și purtați războaie; nu aveți pentru că nu cereți, cereți și nu primiți pentru că cereți rău, pentru a risipi în plăcerile voastre“ (Iac 4,1-3).

În același sens trebuie să înțelegem situația întregului Israel de vreme ce păcatele sale constituie o ruptură a Legământului de pe Muntele Sinai, ruptură care atrage după sine „văpaia mâniei“ lui Dumnezeu. Și totuși, Dumnezeu care este „iubitor de oameni și milostiv“ (Ex 34, 6) se întoarce de la „văpaia mâniei“ sale și anunță către poporul său că își dorește pacea (Ps 85, 9). Și pentru că părerea de rău și dorința de împăcare întârzie să vine din partea Poporului său, Dumnezeu însuși ia inițiativa unui Legământ nou și veșnic (Ier 31, 31; Ez 36, 24-30). Mai precis, Dumnezeu are inițiativa unei împăcări cu mireasa Lui infidelă (Os 2,1 6-22) și cu fiii săi răzvrățiți (Ez 18, 31s).

De altfel toate riturile de ispășire din cultul mozaic, orânduite în vederea purificării de cele mai felurite greșeli, urmăreau în cele din urmă, împăcarea omului cu Dumnezeu. Și totuși, împăcarea desăvârșită și definitivă avea să fie înfăptuită de Isus Cristos, „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni“ (1 Tim 2, 5).

II. Împăcarea noastră cu Dumnezeu înfăptuită de Isus Cristos

1. *Inițiativa lui Dumnezeu* – Prin sine însuși, omul nu este capabil să se împace cu Creatorul pe care l-a ofensat prin păcatul său. Aici, acțiunea lui Dumnezeu este primordială și decisivă; „toate sunt de la Dumnezeu, care ne-a împăcat cu sine prin Cristos“ (2 Cor 5, 18). El ne iubea chiar atunci când noi ne aflam în dușmănie cu El (Rom 5, 10) și Fiul său tocmai atunci a murit pentru noi (5, 8). Așadar, Misterul reconcilierii noastre se întâlnește cu misterul Crucii (Ef 2, 16) și al „marii iubiri“ cu care am fost noi iubiți (Ef 2, 4).

2. *Efectele împăcării* – De acum încolo Dumnezeu nu mai ține seamă de greșelile oamenilor (2 Cor 5, 19). Însă, departe de a fi doar o ficțiune juridică, acțiunea lui Dumnezeu este mai degrabă, după spusele lui Paul, „o nouă creație“ (2 Cor 5, 17). Împăcarea implică o reînnoire completă a celor care

beneficiază de ea și coincide cu îndreptățirea (Rom 5, 9s) și cu sfințirea (Col 1, 21s). Dacă până acum am fost dușmani ai lui Dumnezeu prin purtările noastre rele (Rom 1, 30; 8, 7), de acum putem să „ne lăudăm în Dumnezeu“ (Rom 5, 11), care vrea „să ne înfățișeze înaintea lui sfinți, fără prihană și nevinoși“ (Col 1, 22); „cu toții avem apropierea către Tatăl, într-un singur Duh“ (Ef 2, 18).

3. *Slujirea împăcării* – Întreaga lucrare a mântuirii este deja împlinită din partea lui Dumnezeu, însă, din alt punct de vedere, ea continuă și în prezent, până la Parusie, iar Paul putea defini activitatea apostolilor ca „slujire a împăcării (2 Cor 5, 18). „În numele lui Cristos“, apostolii sunt purtătorii ai „Cuvântului împăcării“ (5, 19s). Un vechi manuscris conține chiar expresia „Evanghelia împăcării“, și tocmai aceasta este dimensiunea mesajului apostolic (Ef 6, 15: „Evanghelia păcii“). În slujirea lor, vestitorii Evangheliei se vor strădui deci, după exemplul lui Paul, să fie și ei artizani ai păcii pe care o vestesc (2 Cor 6, 4-13).

4. *Primirea darului lui Dumnezeu* – Din faptul că Dumnezeu are inițiativa și este autorul principal al împăcării nu rezultă deloc că omului i-ar reveni o atitudine pur pasivă: dimpotrivă, activitatea lui este să primească darul lui Dumnezeu. Acțiunea divină nu este eficientă decât în cei care consimt la ea prin credință. De aici apelul presant al lui Paul: „Vă rugăm fierbinte în numele lui Cristos: lăsați-vă împăcați cu Dumnezeu“ (2 Cor 5, 20).

III. Împăcarea universală

1. *Creația reconciliată* – Vorbind despre împăcarea lumii (2 Cor 5, 19; Rom 11, 15), Paul se referea mai ales la oamenii păcătoși, fără a ignora de altfel faptul că și lumea materială este solidară cu omul și trebuie să aibă parte, la rândul ei de eliberarea lui (Rom 8, 19-22). În scrisorile din captivitate, mai precis în Coloseni și Efeseni, orizontul Apostolului se lărgeste, cuprinzând întregul univers, „cele de pe pământ,„ și „cele din ceruri“ (Col 1, 20): împăcați cu Dumnezeu prin sângele Crucii, oamenii sunt împăcați totodată și cu

spiritele cerești; s-a terminat cu atitudinea de ostilitate pe care o puteau avea, față de noi, puterile îngerești, sub regimul perimat al Legii (Col 2, 15).

2. *Reconcilierea iudeilor și a păgânilor* – Ef 2, 11-22 este o încununare a învățăturii lui Paul. Aici se pun în lumină deplină acțiunea lui Cristos, „Pacea noastră“ (2, 14) și mai ales minunatele binefaceri pe care aceasta le obține pentru păgânii de mai ieri: aceștia sunt acum integrați în Poporul ales, alături de iudei, epoca separării și a urii a luat sfârșit, toți oamenii sunt, în Cristos, un singur Trup (2, 16), un singur Templu al Duhului Sfânt (2, 21). Apostolul neamurilor nu ia în seamă suferințele glorioase pe care i le aduce vestirea acestui mister (Ef 3, 1-13).

Paul a fost teologul inspirat și slujitorul neobosit al împăcării, însă înfăptuitorul acesteia a fost Isus, prin jertfa proprie „în trupul său de carne“ (Col 1, 22); și tot El i-a subliniat, cel dintâi, exigențele profunde: păcătosul iertat de Dumnezeu și împăcat cu El nu poate să-i aducă un cult bineplăcut dacă nu merge mai întâi să se împace cu fratele său (Mt 5,2 3s) și mai nou, potrivit Enciclicei *Laudato Si'*, și cu natura.

Concluzie

Cu alte cuvinte, Evanghelia ia foarte în serios calitatea actului religios pe care orice credincios ar fi să-l împlinească. Or, dacă este sancționat atât de sever cel care ar voi să vină în fața altarului pentru a aduce o ofrandă în situația în care fratele lui are ceva împotriva lui, cu atât mai mult Biserica ar trebui să întrebe în modul cel mai serios cu privire la calitatea slujirilor lor religioase atunci când ies din linia evanghelică. Mai mult, Bisericii îi revine prin vocație, după cum am văzut, misiunea împăcării. Or, așa cum spune Sfântul Papă Ioan Paul II:

„Carisma și originalitatea Bisericii, în ceea ce privește împăcarea, la orice nivel s-ar efectua aceasta, rezidă în faptul că ea urcă întotdeauna până la acea împăcare *la sursă*. Fiindcă Biserica, în virtutea misiunii sale principale, simte că este datorică ei să ajungă până la rădăcinile sfâșierii inițiale care este păcatul – pentru ca acolo să aducă însănătoșirea și să restabilească o împăcare, și ea primordială, care să constituie principiul eficient al oricărei împăcări adevărate...

Împăcarea este necesară pentru că înainte s-a produs ruptura adusă de păcat, din care au decurs toate celelalte forme de ruptură în interiorul omului și în jurul lui. Împăcarea deci, ca să fie deplină, necesită în mod absolut eliberarea de păcat, respins în rădăcinile sale cele mai adânci. De aceea, o strânsă legătură interioară unește convertirea cu împăcarea astfel încât e cu neputință să se despartă una de alta sau să se vorbească de una trecând-o sub tăcere pe cealaltă...

Aducând vestea cea bună a împăcării, sau propunând realizarea ei prin sacrameinte, Biserica îndeplinește o adevărată misiune profetică, denunțând relele de care suferă omul, în însuși izvorul lor otrăvit, arătând rădăcinile dezbinărilor și insuflând speranța că tensiunile și conflictele vor putea fi depășite și astfel se va ajunge la bună înțelegere și pace pentru toate categoriile și grupările societății omenești. Ea transformă într-o civilizație a iubirii o condiție istorică marcată de ură și violență. Oferă tuturor principiul evanghelic și sacramental al acelei reconcilieri *la sursă*, de unde izvorăște orice alt gest sau act de împăcare și la nivel social.“ (RP 4)

Virtuți întrupate – rădăcini ale păcii; ideologie și dezirădăcinare – rădăcini ale războiului

Fabien Melin¹

ABSTRACT • The article explores the roots of peace and war, emphasizing the importance of virtues grounded in concrete realities, such as homeland, traditions, and natural communities. It critiques ideological abstractions and globalism for destabilizing societies, leading to conflicts and totalitarianism. The author advocates for a return to rooted virtues and organic communities as the basis for political and moral renewal, warning against the dangers of technocracy and economic exploitation.

KEYWORDS • virtues, homeland, ideology, natural communities, peace, globalism, rootedness, tradition

Oare avem de a face cu o noutate în istorie? Războiul capătă o dimensiune „totală”. În 1870,

„lumea se scandaliza de un mic bombardament asupra Parisului, de împușcarea câtorva rebeli — scrie Georges Bernanos —, [astăzi] se găsesc justificări pentru distrugerea unor orașe întregi în care se află civili [...]. Cum omul devine pe zi ce trece mai puternic și mai de temut, ar fi necesar să devină în fiecare zi mai bun. Or, mașinăria nu moralizează”².

Dar nu numai tehnologia (ca și capacitate de a distruge) este implicată. Războiul este total când efortul ce-l însuflețește este ideologic. Ne gândim pe bună dreptate că naționalismul a fost ideologizat și a pricinuit numeroase

¹ Doctorand la Facultatea de Teologie și Studii Religioase, Universitatea Catolică din Louvain (Belgia) • fabien.melin@uclouvain.be

² G. Bernanos, *La France contre les Robots* (ebooks-bnr.com) p. 139, [1^e édition Robert Laffont, 1947, Paris, 222 p.].

conflicte. Globalizarea tinde sa relativizeze națiunile. Oare spre întărirea păcii?

Marcel De Corte (1905-1994), pe ale cărui texte ne vom sprijini reflecția, este un filosof belgian: un aristotelician creștin despre care Étienne Gilson afirma că exprimă un „peripatetism foarte înrudit cu cel al sfântului Toma de Aquino”³. A fost discipol al lui Jacques Maritain, de care s-a detașat, ca mulți alții, când acesta a evoluat, la sfârșitul anilor 1930, către liberalismul politic. Pe baza scrierilor sale (datând din perioade de mari tensiuni internaționale – sfârșitul anilor 1930, apoi războiul rece –) vom încerca să înțelegem firescul atașamentului față de patrie – o legătură co-extensivă persoanei și izvor al virtuții politice. Ar fi necesar să vedem și cum această realitate a fost, prin fenomenul ideologizării, transformată în naționalism sau chiar internaționalism, agresive și generatoare de războaie: dacă națiunile pot fi supuse unor ideologii distrugătoare, cum ar putea scăpa organizațiile internaționale? Această analiză evidențiază două feluri de virtuți și două capacități față de universal : sau legate de un bun concret, sau legate de o valoare abstractă.

I. Nu există pace fără virtute, dar virtutea are rădăcini

Această importanță a virtuților este în același timp fundamentală și ultimă, căci în virtute – rezumată în dreptatea *legală* sau *politică* – constă în mod esențial binele comun: ea realizează fericirea⁴ care este finalitatea cetății⁵ și

³ É. Gilson, prefață la M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934.

⁴ *Etica nicomahică* V, 3, 1129 b 16-20; 30-33; 1130 a 8-10. Virtutea desăvârșită în cel mai înalt grad, acțiunile drepte prin excelență, „sunt cele care tind să producă ori să păstreze fericirea cu elementele care o alcătuiesc, pentru comunitatea politică [...] Această formă de dreptate, așadar, nu este o parte din virtute, ci virtutea în întregime, iar dimpotrivă, nedreptatea nu este nici ea o parte din viciu, ci viciul în întregime”. Este o virtute completă «pentru că omul ce posedă această virtute est capabil să o folosească și pentru ceilalți, nu doar pentru sine». Tradiția tomistă va numi această virtute „dreptate legală“, nu din legalism, ci pentru că „legea are ca regulă să rânduiască spre binele comun“. *Summa* II. II. q. 58 a. 5 resp.

⁵ „Cetatea nu este doar o alianță militară sau comercială, nici chiar o garanție împotriva nedreptății, ea este comunitatea vieții fericite, desăvârșite și autarhice pentru familii și

constă, după filosofia clasică, în contemplația și viața virtuoaasă: „Dacă individul este fericit trăind conform virtuții, la fel și cetatea”⁶. Ne putem gândi că dacă această virtute instaurează pacea (inerentă fericirii) în sânul cetății, o va favoriza și între cetăți.

Înainte de a privi ideologizarea realității sociale a patriei, să vedem ce este realitatea însăși și cum se inserează, în mod fundamental, în viața omului virtuos. Este vorba despre o realitate concretă, întâi cea a unei filiații și a unei familii care are o istorie inserată într-o comunitate mai mare; apoi de un ansamblu de relații sociale, de o cultură și de moravuri comune. Toate acestea nu doar îl înconjoară pe om și constituie pentru el un mediu indispensabil pentru creșterea fizică și spirituală (morală și intelectuală), dar îl și modelează lăuntric, este pur și simplu o parte din el însuși: „Patria este deopotrivă în întregime în noi și în afara noastră: este ființa noastră și o transcende”⁷.

Este terenul în care încolțesc și se dezvoltă virtuțile. Căci orice virtute se înrădăcește în iubirea față de un bine concret și se dobândește în dependență de un mediu.

Orice virtute se înrădăcește în iubirea față de bine concret, real. Este îndeosebi adevărat cu privire la virtutea evlaviei, întrucât patria este o parte din ființa noastră, pur și simplu. Între aceste virtuți se află cea a evlaviei, cum amintește sfântul Toma, prin care ne recunoaștem îndatorirea față de cei care ne-au dat viață și ne-au ajutat să devenim ceea ce suntem, și prin care îi cinstim pe bună dreptate⁸. Alasdair MacIntyre vorbește despre aceasta ca despre “Virtue of having an adequate sense of the traditions to which one

urmași. Virtutea și viciile, iată de ce se îngrijesc cei însărcinați cu buna legiuire”, *Politica* III, 9, 1280 b 5-30.

⁶ *Politica* VII, 2, 1324 a 10-15.

⁷ „... ca un trup viu al cărui ansamblu de funcții constituie fiecare organ care îl alcătuiește, și se diferențiază de acesta [...] De prisos am enumera caracteristicile neschimbătoare: pământul străbunilor, cadrul vieții în comun, ansamblul obiceiurilor fizice și morale transmise din generație în generație, moravuri, acțiuni și pasiuni tradiționale ale intelectului și ale sufletului, civilizația etalată în spațiu și în timp, etc.” „Le sens et l’essence de la Patrie”, Documents, San Sebastian, 1951. [Arhive Univers. Liège, Fonds De Corte, carton 2, F]

⁸ Cf. *Summa* I. II. q.101 a.1.

belongs [...]”⁹. Ea se prelungește, în raport cu viitorul, prin virtutea prudenței ca prevedere ce ne face să rânduim acțiunile prezente unui capăt îndepărtat. Este vorba din nou despre prudența politică, care se raportează la bunul comun, adică pe care îl vom lăsa generațiilor următoare.

Pe urmele lui M. De Corte, insistăm asupra faptului că virtutea se dezvoltă în legătură cu o realitate concretă, și nu cu o valoare abstractă. „O virtute care nu se mișcă în concret – moravuri, obiceiuri, tradiții, istorie, interese actuale și viitoare, o virtute care nu este *întrupată* – este o virtute fariseică”¹⁰.

Morala are un caracter universal fiind înrădăcinată în natura umană. Dar această morală are nevoie de moravuri. Morala este întrupată, fiindcă nu este doar un ideal care se aplică, ci un mod de acțiune (*praxis* la Aristotel, *agere* la Sfântul Toma) pe care fiecare om îl învață în comunitatea în care trăiește. De aceea, Aristotel vorbește de necesitatea obișnuințelor bune pentru a dobândi virtuțile (*Etica Nicomahică* X, 10, 1080 a): virtuțile se dobândesc prin imitarea obișnuințelor bune, drepte, corecte, adică un etos, de unde și cuvântul „etic“.

Astfel, pentru M. De Corte, recucerirea moralei și a politicii, în dimensiunea sa aristoteliciană de știință arhitectonică și de căutare a binelui comun, ne se poate înfăptui decât „de jos”, adică prin practicarea virtuților, însuflețită de iubirea față de binele concret.

El subliniază că morala este o dinamică lăuntrică în om, un mod de acțiune legat de o intenție ce se referă la binele concret. Fariseismului unui „vis al unei federații frățești a popoarelor unite prin legăturile unei morale universale valabile pentru toți și distrugătoare a fericirii desăvârșite”, el îi opune viața lăuntrică, preluând o intuiție a lui Nietzsche:

⁹ „Virtutea [...] sensului tradițiilor cărora le aparținem [...]” Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Third Edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, p. 223.

¹⁰ „Ca orice virtute, virtutea patriotică este un complex alcătuit din instinct și rațiune, așezat în mod ierarhic și înrădăcinat în pământul sufletului, ca să spunem așa. Ca și în realitatea trupească ce o înconjoară, este cu neputință să disociem virtutea patriotică de acest ansamblu material fără să o distrugem”. „La neutralité et la morale”, *Revue Catholique des Idées et des Faits*, 22 septembre 1939.

„Virtuțile [...] sunt la fel de periculoase ca și viciile dacă le lăsăm să domnească peste noi *din afară* ca o autoritate și o lege, în loc să le producem din *interior* [...] ca fiind apărarea și necesitatea noastră personală în cel mai înalt grad [...] ca fiind condiția existenței și a creșterii noastre personale”¹¹.

O țară formată din comunități organice,
prietenia politică în viziunea lui Aristotel

O consecință a acestei înrădăcinări a virtuții în iubirea față de binele concret este aceea că ea își află mediul propice la maxim în comunități naturale vii. Omul își poate exercita acolo responsabilitățile familiale, cetățenești, poate trăi acolo ceea ce Aristotel numește prietenie politică¹². Tocmai ceea ce face ca omul să fie în mod firesc atașat de țărișoara lui.

Comunitățile intermediare sunt așadar esențiale pentru om și pentru cetate, căci de este adevărat că „viața în comun caracterizează cel mai bine prietenia”, este necesar și să recunoaștem că nu este „posibil să ducem o viață în comun cu un mare număr de persoane”¹³.

Cine sunt, așadar, cei cu care cetățeanul trăiește această prietenie politică? În primul rând, cei apropiați, membri ai comunităților celor mai restrânse: familia, satul ori cartierul, locul de muncă... Omul este astfel inserat într-o rețea de „dăruire – primire” ar spune MacIntyre¹⁴. Primește, îndeosebi de la generațiile care îl precedă, o parte din ceea ce este, în mod concret, existențial. Dă generațiilor care vin această moștenire, dar

¹¹ Ibid.

¹² *Politica* IX, 1, 1164 a 10-15 și *Etica nicomahică* IX, 6, 1169 a 25: această prietenie politică înfăptuiește înțelegerea: aceleși moravuri și căutarea comună a binelui – scop. Este așadar ea însăși virtute, înrădăcinată în împărtășirea unui bine împărțit în mod obiectiv (un patrimoniu teritorial, lingvistic, cultural) și aceleași concepții despre bine; din alt punct de vedere, o putem numi rodul virtuții și al unității culturale. Tot ea stă la baza noțiunii de identitate a persoanei.

¹³ *Etica nicomahică* IX, 10, 1171 a sq. De aceea Aristotel se opune comunismului platonician, în care familia și comunitățile intermediare sunt dizolvate. În cetatea platoniciană, „concordia ajunge în mod necesar diluată printr-un asemenea trai comunitar și un tată nu-l numește aproape deloc ‘al meu’ pe fiul său și nici fiul pe tată”; *Politica* II 4, 1262 b 15-25.

¹⁴ A. MacIntyre, *Dependant Rational Animals, Why Human beings need the Virtues*, Gerald Duckworth & Co. LTD, London, 2009, p. 160, 99-104, 119-124.

îmbogățită. Virtutea evlaviei față de cei care ne-au precedat, virtutea prudenței față de cei care urmează după noi.

Pentru ca aceste comunități naturale să fie vii, e necesar să își exercite capacitatea de a se guverna (după competențele lor: principiul subsidiarității) și să nu fie doar administrate de sus. Familii, comunități locale, profesionale, mici regiuni de origine...). Comunitățile naturale (familii, entități locale, asociații profesionale...) care sunt fundamentale, care sunt organe vii ale cetății, dacă își pierde autonomia și puterea, lasă statul fără contra-putere, iar individul izolat în fața unui stat din ce în ce mai puternic. Atomizarea individualistă a societății conduce, mai devreme sau mai târziu, la totalitarism.

Două temeuri metafizice ale unei virtuți înrădăcinate

În primul rând, referitor la obiect, observăm că binele este întotdeauna o realitate particulară, în urma faptului că esența realităților (om, floare, cal, ...) se află doar în ființe *existente*.

Realul concret, existentul, este un bine, și nu universalul, abstractul... Bunul, utilul și plăcutul sunt în sfera particularului, inclusiv a celui cultural. De aceea, experiența are mereu o valoare de neînlocuit¹⁵ pentru om în domeniul practic, ca și în cel teoretic. Acest particular nu este o limită. Realitatea este astfel: determinată, și aceasta participă la bunătatea sa¹⁶.

M. De Corte, pasionat de existențialismul lui Gabriel Marcel, percepe riscul unei gândiri pur esențialiste, îndeosebi la unii tomiști. Este important să cunoaștem esența unui lucru, este un act propriu omului. Însă esența nu ne spune defel realitatea: aceasta există în mod concret: fiecare om are o istorie, o condiționare, o personalitate..., este o ființă particulară ce nu este

¹⁵ *Etica nicomahică* VI, 6 – VII, 5 și X, 10. Aristotel distinge, însă nu separă niciodată universalul de particular: în cunoaștere, în prudență, în educație.

¹⁶ *Etica nicomahică* IX, 9, 1170 a 17 sq. „Faptul de a trăi constă în mod esențial în actul de a simți sau de a gândi. Dar viața face parte dintre lucrurile bune și plăcute în sine, întrucât este ceva determinat, iar determinarea ține de natura binelui; or, ceea ce este bun prin natură este bun și pentru omul virtuos. Din același motiv, viața trece în ochii tuturor drept ceva plăcut” (*ibid.*).

interschimbabilă. Or patria nu este o realitate abstractă, o idee, ci o realitate existențială:

„Patria este una cu fiecare dintre noi, este în mod concret inserată în natura noastră imediat ce esența noastră de om trece la existență. Este de ajuns doar să acceptăm destinul nașterii. Nimeni nu poate deveni altceva decât ce este, adică o ființă înzestrată cu o fire omenească, născută în cutare din lume, în cutare moment în timp, primită de o națiune constituită în spațiu și în durată. Acest loc privilegiat, acest moment unic [...] îmi sunt consubstanțiale”¹⁷.

În al doilea rând, referitor la subiect, caracterul determinat, concret, al omului nu se regăsește oare (în întregime) în natura sa animală? M. De Corte îl numește, în acest sens, ființă *întrupată*¹⁸. Alasdair MacIntyre preia afirmația sfântului Toma de Aquino: *Since the soul is part of the body of human being, the soul is not the whole human being and my soul is not I*. El reamintește astfel această realitate: „Trupurile noastre sunt animale, cu continuitatea și identitatea trupurilor animale. Noi suntem trupul nostru [...] și sufletul nostru”¹⁹.

Ideologizarea bunurilor (patrie, națiune, fraternitate, ...) constă în uitarea acestei părți animale, declară M. De Corte, și în faptul de a nu mai pune virtuțile în legătură cu un obiect concret, ci cu o idee.

„Valoarea concretă a patriei s-a năruit, precum toate celelalte valori concrete: familia, meseria, Divinitatea întrupată a creștinismului, aproapele. Omul modern este fără patrie, fără familie, fără Dumnezeu, fără oameni în jurul lui. Nu are relație cu ‘Celălalt’. Mai este legat doar de reprezentarea pe care și-o face despre sine și despre univers”²⁰.

Filosoful din Liège înțelege prin *viață* ceea ce este *animal și spirit întrupat*, lucrând cu simțurile (inteligența cunoaște doar prin ele). Iar prin *spirit* înțelege rațiunea care poate *funcționa* fără a recurge la real, singurul care face posibilă senzația.

¹⁷ „Originalité nationale et universalité dans la pensée occidentale”, Centro di vita italiana.

¹⁸ *Incarnation de l'homme, psychologie des mœurs contemporaines*, Éditions Universitaires, Bruxelles, Librairie de Médicis, Paris, 1944, p. 122.

¹⁹ *Dependant Rational Animals*, op. cit., p. 6.

²⁰ „Le sens et l'essence de la Patrie”, doc. cit.

„Omul este singura ființă din natură care poate emigra în afara realității sale proprii, se poate stabili în imaginar și, ca urmare, poate abandona toate legăturile care îl unesc cu ansamblul realului, de la raportul fizic simbolizat de sângele familiei până la raportul ontologic care îl leagă de Dumnezeu [...] ceea ce, în lipsa unui termen mai bun, numim viață și care înglobează toate puterile sensibilității și ale aspirației către real”²¹.

La Maritain, de exemplu, există această alunecare spre o abstracție a bunurilor care îl unesc pe om cu patria sa trupească, precum se vede în *Umanism integral* (1936). Datorită demnității persoanei umane,

„acesteia i se datorează iubire frățească și fraternitatea devine principiul dinamic esențial al noii noastre comunități”²² [...] Doar în misterul răscumpărător creștinul percepe ce este demnitatea persoanei umane”²³.

Cetatea, în viziunea lui Aristotel, este în mod esențial unită prin prietenia politică, care însă poate fi trăită doar în cadrul comunităților naturale: acestea sunt constituite din legături structurale (familiale, generaționale, profesionale, culturale – împărtășirea acelorași moravuri și a acelorași valori, etc. –).²⁴ Legături care fac ca fiecare să se știe parte dintr-un întreg, căci aceste relații sunt structurante pentru persoană.

A pune, cum sugerează J. Maritain, la baza societății, nu o iubire firească în cadrul unei comunități naturale, ci porunca lui Cristos, Legea cea nouă, înseamnă a disloca, a atomiza cetatea. Autorul cărții *Umanism integral* recunoaște pericolul: trebuie „să evităm orice exces supranaturalist”. Să nu pierdem din vedere natura animală a omului:

²¹ Ibid.

²² *Umanism integral*, op. cit., p. 207. A se vedea și capitolul „O conștiință de sine evan-ghelică”, p. 84. A pune persoana umană în centrul cetății poate duce la individualism, căci se face abstracție de acest caracter întrupat, cultural, existențial (ceea ce este în mod firesc social) propriu fiecărei persoane. Nimeni nu este o persoană în sine, ci este francez, român... și legăturile care îl unesc cu compatrioții sunt reale, subliniază filosofia aristoteliciană. Legăturile structurale care unesc cetățenii între ei fac comunitatea reală.

²³ Ibid., p. 211.

²⁴ Aristotel, *Politica* II 4, 1262 b 15-25 ; *Etica* IX, 10, 1171 a sq. Cf. Martin Melin, *La raison de la tradition, de l'éthique à la politique par l'entrelacement de la culture et des vertus*, L'Harmattan, 2020, Paris, p. 167 sq.

„o asemenea concepție ar fi utopică dacă prietenia frățească de care vorbim [specific creștină și aruncând în aer cadrul comunităților naturale, pentru că e universală] era văzută acolo ca singura legătură a cetății vremelnice și singura bază a acesteia.”

Și continuă:

„știm că o anumită greutate materială, într-un fel biologică, de comunitate de interese și de pasiuni, și să spunem așa de animalitate socială, este indispensabilă vieții comune”²⁵.

Este chiar remarca pe care o făcea prietenul lui, dominicanul Garrigou-Lagrange lui J. Maritain, în 1929, cu privire la filosofia lui politica: „Nu păreți a ține seama îndeajuns de înclinațiile naturale comune omului și animalului date de Sfântul Toma, I^a II^{ae}q. 94 a. 2, ca fiind corelative mai multor precepte ale decalogului”²⁶.

II. De la patrie la ideologia națională și internațională

Am arătat, aşadar, în prima parte că iubirea față de patrie este ceva din iubirea față de sine, că este firească. *Patria este o parte din ființa noastră, pur și simplu*. Cum a devenit patria un obiect ideologizat? Care sunt consecințele?

Ce poate interpune o distanță între acest real trăit (în acest caz, patria), parte din noi înșine și aprehensiunea noastră în fața realității? Am văzut că aceasta ține în primul rând de faptul de a separa în om *spiritul* și *viața*, capacitatea rațională și realul animal.

Există însă și o cauză politică: dislocarea comunităților naturale – și doar în acestea prietenia politică poate fi trăită – transformă societatea într-o masă ușor manevrabilă prin opinie (o gândire care trăiește din lozinci, ideologie).

²⁵ *Umanism integral*, op. cit., p. 208.

²⁶ „... precepte la propriu morale, instinct de conservare al individului și al speciei, înclinația ce face ca mâna să se expună pentru cap, găina să se sacrifice pentru puii ei, omul să moară pentru apărarea patriei (Ia 60 a. 5). Se află deja în obiectul instinctului animal, care vine de la Dumnezeu, un bine onest, latent, preferat într-un mod inconștient utilului și plăcutului individual. De asemenea, consider că nu spuneți îndeajuns că acela care iubește în mod eficient binele onest, așa cum îl cunoaște, mai mult decât plăcutul, prin aceasta îl iubește chiar implicit pe Dumnezeu creatorul naturii”, de la P. Garrigou-Lagrange la J. Maritain, 29 noiembrie 1929, B.N.U. Strasbourg, fond J. Maritain.

Opinia, (*doxa*), poate înlocui, în inteligență, raportul cu realul, experiența trăită, ceea ce M. De Corte numește truism:

„un adevăr de constatare, un loc comun simplu și atât de simplu încât nu mai este deloc comun tuturor oamenilor [și care] formează însăși trama existenței”²⁷. „*Propriul opiniei ... este să dezrădăcineze cetățeanul din contextul său social și îndeosebi din patria sa*”²⁸.

Să explicăm: cetățeanul este dezrădăcinat fiindcă nu își mai exercită responsabilitatea politică în calitate de membru competent al unei comunități – locale, profesionale, ... – ci ca „număr” nediferențiat și cu privire la chestiuni care depășesc competența multora. Legătura creată prin opinie, lozincă (i.e. informația trântită tuturor ca un adevăr irefutabil) înlocuiește legăturile „trupești” (în sensul lui Péguy) care unesc între ei cetățenii din țărișoare mici, comunități naturale.

Am văzut că faptul de a baza reprezentarea politică pe indivizi abstrăși din comunitățile lor de viață (familiale, locale, profesionale) provoacă atomizarea individualistă a societății și sterilizează legăturile cetățeanului cu mediul său, desparte exercitarea prudenței (îndeosebi politică), exercitarea voinței, pe scurt a virtuților, de realitățile concrete care îl înconjoară și care sunt o parte din el însuși. Pus în mișcare de atunci încolo de valori abstracte (muncă, fraternitate, egalitate, toleranță, etc.), virtuțile nu mai sunt o necesitate lăuntrică, ci sunt ipocrite ²⁹.

²⁷ „Cred că o obișnuință filosofică sănătoasă este a începe prin experiența truismelor care constituie adevăruri uimitor de luminoase și pe lângă care mulți filosofi trec privind de sus. Numesc truism un adevăr constatativ, un loc comun simplu și extraordinar de simplu încât nu mai este deloc comun tuturor oamenilor și plutește, ca să spunem așa, pe deasupra lor, ca și cum ar fi fost inaccesibil și invizibil, în vreme ce constituie însăși trama existenței. Între aceste truisme este unul esențial: orice cunoaștere omenească începe printr-o experiență, sau, dacă vrei un termen modern, o intuiție. Bătrânul Aristotel, părintele gândirii, și-a clădit întreaga filosofie pe acest adevăr elementar. Să îl urmărim în aceasta, căci, așa cum a spus Newman, fie că vrem fie că nu, suntem discipolii săi”, „Poezie și metafizică”.

²⁸ „Sensul și esența Patriei”, doc. cit.

²⁹ “Pseudodemocrație... absorbirea voințelor individuale, slăbite de expulzarea din contextele lor sociale... care face statul atotputernic și dictatorial... exemple din Convenție,

Alte două fenomene contribuie la dislocarea comunităților naturale și duc la virtuți abstracte ce fac din om prada ideologiilor. Tehnologizarea vieții omului adaugă o mediere între om și mediul său concret și familial, între om și natura sa. Însă tehnica este folosită de asemenea – iar impactul său asupra vieții oamenilor este astfel sporit – de economia de profit. Economia raționalizată, care are ca scop profitul, nu mai este inserată în societate, ci o devorează. A devenit sfârșitul societății³⁰. Face imposibilă „reconstituirea unor comunități constituite la scară umană [și] exclude renașterea moravurilor în materie economică”³¹.

Ideologia se înfățișează în istorie ca o idee – ideea – care doar ea se cuvine să exercite o dictatură și care se vrea impusă tuturor. Din perspectiva ultimelor veacuri, în lumea occidentală, se poate *constata ușor că „mediile sociale naturale nu intră în conflict între ele decât temporar, accidental și pe o zonă uneori foarte restrânsă: familia Capulet și familia Montaigu, gâlceville feudale de familie, luptele între bresle în Evul Mediu, ciocnirile între sate, orașe sau provincii”*³².

Clivajul ideologic este ireductibil, până la nimicirea celuilalt. Vrem „să dăruim Ideea neamului omenesc”, spunea Michelet referitor la Revoluția din 1789. Iar *Ideea* a fost extinsă la restul Europei prin războaiele revoluționare și apoi prin cele napoleoniene. Pentru prima dată, prin recrutarea obligatorie, războiul schimbă scara și angajează sute de mii de oameni. Iar curând (1914-1918) apare voința de nimicire a dușmanului³³.

din politica lui Napoleon I și II, din cele trei Reich-uri germane...“: „Rădăcina Păcii”, *Cahiers de la Nouvelle Alliance*, n°3, 1946.

³⁰ J. Locke, *Al doilea Tratat al guvernării*, IX, 124. „Scopul principal al oamenilor unindu-se în comunitate și supunându-se de bună voie unei guvernări, este protejarea proprietăților lor”. Ceea ce distruge civilizația, arată Karl Polanyi, *The Great Transformation, The political and economical origins of our time*. Beacon Press, Boston, 2001 [1e édition, Farrar & Rinehart, 1944], p. 46, 49-50.

³¹ “La Racine de la Paix”, *Cahiers de la Nouvelle Alliance*, n°3, 1946.

³² “La Racine de la Paix”, *Cahiers de la Nouvelle Alliance*, n°3, 1946.

³³ Este vorba din nou de obținerea unei răsturnări a puterii politice sau chiar de o schimbare de regim (de exemplu discursul lui Wilson pe 8 ianuarie 1918 în Congresul american. *Atlas historique*, Librairie Stock, 1968, p. 413. Adaptation française du texte dirigée par Pierre Mougenot. Édition originale: Deutscher Tashenbuch Verlag, Atlas zur Weltgeschichte,

Efectele perverse ale dezrădăcinării virtuților nu se opresc aici, afirmă M. De Corte: „Pseudo-naționalismul, tăgăduitor al patriei, trebuie să degenereze într-un internaționalism de tip socialist care consideră lumea ca un șantier de exploatare”³⁴.

Ideologie și relații internaționale

Ideea este dominatoare când nu mai este în mod vital legată (prin experiență, truism) de un real concret. „*Propriul unei idei pe care realul nu o mai limitează este că îmbrățișează omenirea întreagă... Vocația internaționalismului marxist și a supranaționalismului american și al ONU este să ajungă la «desăvârșitul și definitivul mușuroi» de care vorbește Paul Valéry*”³⁵.

În 1936, M. De Corte admitea legitimitatea unei organizații internaționale precum scria în revista *Esprit*. Aceasta pentru principiu, așadar, și să remarcăm că M. De Corte subliniază limita juridică a unei organizații internaționale. O limită pe care Michel Villey ne ajută să o conturăm: *lege universală* nu înseamnă *drept internațional*, ci *morală internațională*. Dreptul, de fapt, face ca morala, care are un temei metafizic (ceea ce numim *lege naturală*), să se întrupeze în moravurile popoarelor, și astfel să fie eficace. Dreptul este, așadar, totdeauna legat de un context cultural. Or nu există cultură *internațională*, nici *mondială*³⁶.

În conjunctura anilor 1930, M. De Corte denunța, în materie internațională, trei pante ideologice: ideologia de dreapta (agresivă, „patriotism al poftei”³⁷) și ideologia de stânga (marxistă). El denunță, de asemenea, în materie internațională, ideologia de stânga: „Pentru gândirea de stânga [...] individualul este cu totul resorbit în stat [...] naționalul este

Hermann KINDER et Walter HILGEMANN, Munich, 1964. Războiul nu opune mereu țări învecinate sau din aceeași arie regională, ci țări foarte în depărtate unele de altele.

³⁴ „Le sens et l'essence de la Patrie”, doc.cit.

³⁵ „Originalité nationale et universalité dans la pensée occidentale”, Centro di vita italiana. [Arhive Univers. Liège, Fonds De Corte, carton 2, E3].

³⁶ M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF Quadrige, Paris, 2014.

³⁷ „Le réalisme politique et la dictature de la logique”, *Esprit*, décembre 1936, p. 398.

devorat de internațional și de planetar”³⁸. În acea perioadă, M. De Corte avea accente foarte maritainiene: nici dreapta, nici stânga, progres al omenirii incluzând instituțiile internaționale, individ versus persoană³⁹... Însă el discernează o a treia ideologie, numită „umanitarism”⁴⁰:

„Pentru ca iubirea să stabilească egalitatea între oameni, trebuie golită de orice concretețe; iubirea este făcută socială direcționând-o către indivizi anonimi, și este rousseauismul, [...]”⁴¹.

Cu această „iubire golită de orice concretețe” ajungem la condițiile intelectuale (ideologice) și mentale care fac posibilă exercitare a unei puteri universale: „o a treia ideologie apare, cea a statelor unite ale universului”⁴².

M. De Corte distinge morala internațională promovată de „idealismul genovez” (instituțiile Societății Națiunilor) de textele pontificale și de *Codul de Morală internațională*, care „nu au nimic în comun cu cele dintâi”⁴³. Această lege morală, promovată de SN, este abstractă, spune De Corte, deoarece bunurile evidențiate – umanitarism, fraternitate universală – nu sunt bunurile concrete experimentate de om în sânul familiei, satului, tradiției, patriei sale [...] Morala, susține M. De Corte, ca orice virtute, nu poate exista decât dacă se referă la bunuri concrete. De altfel, virtuțile, care sunt morala

³⁸ „și nu, cum se cuvine, pe un «patriotism al plinătății care îi apropie» [...] În centrul gândirii de dreapta, raționalism individualist [...] națiunea este concepută de aceasta pe modelul individului închis și nu pe cel al persoanei deschise [...] gândirea de dreapta este adesea doar o gândire burgheză sclerozată”. “Le réalisme politique et la dictature de la logique”, *Esprit*, décembre 1936.

³⁹ „Le réalisme politique et la dictature de la logique”, *Esprit*, décembre 1936, p. 398-399.

⁴⁰ „De la faptul că toți oamenii sunt iubiți de Cristos la un egalitarism socio-umanitar, nu este decât un pas. [...] Mulți creștini [...] confundă creștinismul cu umanitarismul. Cu toate acestea, între cele două se află toată prăpastia ce desparte iubirea obiectivă față de aproapele de iubirea subiectivă față de Omenire”. *Périls du christianisme actuel*, op. cit. p. 13.

⁴¹ „Sur le totalitarisme de l'égalité (Supplément au discours de Rousseau)”. *Études Carmelitaines*. Vol. II 1939).

⁴² „Le réalisme politique et la dictature de la logique”, *Esprit*, décembre 1936, p. 400.

⁴³ Code de morale internationale, collectif Union internationale d'études sociales de Malines), éditions Spes, 1er janvier 1937. Principalul autor este R. P. Müller. Chap. 4 : cum ar fi trebuit ca naționalismul și internaționalismul să se împacă în societatea internațională. Code de Morale Internationale édité par l'Union internationale d'études sociales de Malines – Persée (persee.fr).

pusă în practică, se învață doar prin acte repetate, așadar prin obișnuințe bune, prin moravuri care sunt cele ale unei comunități cultural unificate.

„*Internaționalismul creștin*, departe de a nimici patriile într-o democrație planetară, năzuiește doar să le revigoreze. Așa cum amintește Sanctitatea Sa papa într-o alocuțiune recentă, singura cale de scăpare ce se deschide lumii este refacerea legăturilor organice între oameni în sânul comunităților elementare în care se înscrie viața noastră pământească”⁴⁴.

Înțelegerea între popoare? Două feluri de capacitate față de universal

Ca să recapitulăm poziția lui M. De Corte, putem prelua termenii săi din „*Anatomia O.N.U.*”:

„Nu e deloc paradoxal să afirmăm că singularitatea, luată într-un anume sens, este condiția necesară a universalității. „Înaintează din toate părțile în finit, scrie Goethe cu perspicacitate, și vei întâlni infinitul”. [...] Inteligența, facultate a universalului, nu se poate deschide obiectului său *real* (subliniez *real*) decât dacă se *înviscerează* în prealabil în senzație, facultate care se referă la singular. Această sensibilitate față de singular nu se poate mulțumi cu un simplu contact, trebuie să îl înconjoare, să-l pătrundă din toate părțile, să-i perceapă toate aspectele, și să reitereze această explorare. [Omul de la oraș] nu e la curent cu nimic. Între real și el se interpune ecranul unei lumi artificiale de mașini ... „

„Două tipuri antagoniste de universalitate” pot fi astfel delimitate:

„Cel dintâi, bazat pe sondarea asiduă a particularului, întâlnește un universal *plin* [...] Oamenii care aparțin unor culturi naționale diferite, ale căror temelii sunt fixate în certitudinile pământești, comunică între ele dincolo de diversitățile lor originale întrucât aderă în mod vital la real și participă în mod spiritual la aceleași adevăruri care le sunt eflorescența. O prezență comună le orientează actele [...].

Al doilea, universal gol [...] (evaziune din singularitățile care determină pământul, moravurile locale, tradițiile locale [...] însă definit de modă și de curente estetice dominante [...]) Oamenii care s-au despuat de originalitatea lor națională nu mai reușesc să se înțeleagă decât în perimetrul unei concepții identice pe care și-o fac despre lume. O reprezentare îi reunește, pe care o impun realității”⁴⁵.

⁴⁴ „Le sens et l'essence de la Patrie”, doc.cit.

⁴⁵ „Anatomie de l'O.N.U.”, L'Ordre Français, Paris, mars 1971, p. 31-36.

Viitorul, între război și pace, se joacă între aceste două abordări ale lumii. Cel care își va fi pierdut rădăcina vieții sociale, își va fi ideologizat și tehnologizat raportul cu lumea va vrea să domine pământul.

„Statele vor intra în conflict deoarece rădăcina vieții lor interne este putredă. Nemaivând comunități naturale care să le revigoreze, se vor avânta unele în cucerirea altora într-un nou război atroce de neimaginat. *Deduc o lege: Statul în care comunitățile naturale vor fi cel mai mult alterate și care își va extinde la maximum civilizația tehnică va ținti automat la supremație mondială* și la aservirea globului. [...] Este o problemă de sănătate sau de îmbolnăvire a moravurilor”⁴⁶.

Singura soluție, spune M. De Corte, este vindecarea națiunilor. Pacea nu va fi posibilă între ele decât cu condiția de a permite comunităților naturale, din care sunt formate în mod firesc, să trăiască din nou. Omul va putea acolo să redescopere virtutea. Aceasta este condiția fericirii omului și a cetății. O virtute grefată pe iubirea față de bunuri reale este o dinamică interioară. Dacă însă își pierde acest raport cu bunul concret, devine «fariseică» și, ca orice idee tăiată de real, dominatoare.

Astăzi, mondializarea tinde să relativizeze apartenența la o patrie – câți nu își spun *cetățeni ai lumii*? – fără a-și da seama că acesta este un oximoron echivalent cu aceea de a vorbi de *cultură universală*. Cetățenia, ca și cultura, aparțin particularului unui popor, unui pământ și unei epoci. Ampla mișcare ce tinde să unifice economiile lumii într-o piață unică ar vrea, așadar, să se admită că acest cadru al națiunii este învechit și că nu vor mai fi pricini de conflicte. Prin dispariția patriilor, omul nu își va pierde doar sensul concreteței care ferește de cumplita lipsă de măsură – pentru greci, orgoliul, *hybris* –, ci va pierde virtutea ce îl face pașnic, și chiar sensul a ceea ce este⁴⁷.

(Traducere din limba franceză: Annemarie Botez)

⁴⁶ „La Racine de la Paix”, Cahiers de la Nouvelle Alliance, n°3, 1946.

⁴⁷ Pierre Manent, gânditor liberal totuși, exprima, nu fără anxietate, în 2006: „Fenomenul de care vorbesc este ștergerea, poate că distrugerea formei politice care, de atâtea veacuri, a adăpostit progresele omului european, adică națiunea. O formă politică – națiunea, cetatea – ne este o haină subțire pe care o putem lua și lăsa după cum vrem, rămânând ceea ce suntem. Este Totul în care toate elementele vieții noastre se adună și capătă sens. Dacă națiunea noastră ar dispărea subit și ceea ce ea ține împreună s-ar împrăștia, fiecare dintre noi ar deveni pe loc un monstru pentru el însuși”, *La raison des Nations*, Gallimard, Paris, 2006, p. 10.

Women, Religion, and Peacebuilding

Adina Bălan¹

ABSTRACT • This article highlights the vital yet often overlooked role of women in peacebuilding, especially in religious contexts. Women play a key part in faith-based conflict resolution, as emphasized by Catholic social teaching and Pope Francis, who advocates for interreligious dialogue and recognizes women as crucial peace actors. Initiatives like Talitha Kum, which combats human trafficking, showcase the transformative impact of empowering women in their communities. By addressing systemic inequalities and fostering long-term resilience, faith-based peacebuilding promotes justice and social change. Supporting women's leadership in religious peace efforts is essential for sustainable peace and gender equality.

KEYWORDS • women, peacebuilding, Catholic social thought, Talitha Kum, interreligious dialogue, faith-based conflict resolution, gender equality, social justice, Pope Francis, human trafficking, sustainable peace, religious women, reconciliation, Laudato Si'

Introduction

Women's contributions to peacebuilding are often underestimated, particularly in religious contexts, where women's roles have traditionally been limited to the domestic or support sphere. But there is evidence that women bring important insights and skills to peace efforts, particularly in resolving religious conflict². Catholic social teaching and recent papal encyclicals such as

¹ PhD student, University of Bucharest, Doctoral School of Theology and Religious Studies • adina.balan@s.unibuc.ro

² See Moosa, Zohra, Maryam Rahmani, and Lee Webster. „From the Private to the Public Sphere: New Research on Women's Participation in Peace-Building.” *Gender and Development* 21, no. 3 (2013): 453–72. <http://www.jstor.org/stable/24697270> accesat la 10 martie 2023, Birgitte Sorensen, „Women and Post-Conflict Reconstruction: Issues and Sources”, in *WSP Occasional Paper*, no. 3, June 1998, United Nations Research Institute for Social Development Programme for Strategic and International Security Studies.

Fratelli Tutti and Laudato Si' offer a framework that calls for an integrated approach to peacemaking. Pope Francis has specifically called for interfaith dialogue, recognizing women as important agents for reconciliation and justice³. Initiatives such as Talitha Kum, an international network of religious women working to combat human trafficking, show that women can have a transformative impact on peace processes when empowered within their communities⁴.

This essay examines the interplay between women, faith, and peace efforts, highlighting how women's specific contributions in religious spheres help cultivate lasting peace and strengthen communities over time, while also promoting equity and justice.

The intersection of women, religion, and peacebuilding

Catholic religious communities and Church organizations, are increasingly recognizing the critical role of women in promoting peace and addressing social injustices⁵. The moral imperatives set out in Catholic social thought, such as the dignity of the person, the common good, and calls for solidarity, underscore the need to include women in peace processes. These principles challenge traditional gender norms that have historically marginalized women and advocate for women as equal partners in the pursuit of peace. Women play a central role not only in restoring the social fabric of communities affected by violence, but also in advocating for systemic change.

³ Statement of H.E. Archbishop Bernardito Auza Apostolic Nuncio and Permanent Observer of the Holy See to the United Nations Security Council Open Debate on Women, Peace, and Security, New York, 25 October 2015, <https://holysemission.org/contents/statements/580fc2c15a40b.php> accesat la 2.2.2023.

⁴ Talitha Kum annual report for 2021 at <https://www.talithakum.info/en/report2021/> accesat la 2.2.2023.

⁵ See David R. Smock, *Religious Contributions to Peacemaking. When Religion Brings Peace, Not War*, United States Institute of Peace, Washington, DC, 2006, and Donna Ramsey Marshal, *Women in War and Peace Grass roots Peacebuilding*, United States Institute of Peace, Washington, DC, 2000.

Catholic social teaching calls for an inclusive approach to peacebuilding that is consistent with broader global frameworks, such as UN Security Council Resolution 1325, which advocates for women's involvement at every stage of peacebuilding efforts⁶. However, the Catholic perspective adds a spiritual dimension, as it views peacemaking as a sacred duty and the participation of women as an integral part of fulfilling that mission. By emphasizing reconciliation, compassion, and justice, Catholic social teaching provides a moral foundation that aligns with secular peace initiatives, while also highlighting the unique contributions of religious women as leaders in both grassroots and international contexts.

The Role of Catholic Social Teaching in Promoting Women's Leadership

Catholic social teaching champions the dignity of every human being, a principle that is particularly relevant to the empowerment of women in peace efforts. Encyclicals such as *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si'*, and *Fratelli Tutti* by Pope Francis advocate for a shift towards inclusivity, with Pope Francis urging the Church to value women's perspectives in addressing social injustices. He asserts that women's unique insights, shaped by their experiences and roles in society, are indispensable for building a world founded on mutual respect and compassion by fulfilling her special role in bringing harmony to creation⁷.

In *Laudato Si'*, Pope Francis discusses ecological degradation and focuses on women's roles as caretakers of creation, linking environmental stewardship to social justice and human rights⁸. This view positions women at the

⁶ Resolution 1325 (2000) Adopted by the Security Council at its 4213th meeting, on 31 October 2000, <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n00/720/18/pdf/n0072018.pdf> accessed at 10.03.2023.

⁷ Francis, Homily, Casa Santa Marta, Vatican City, February 9, 2017, https://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20170209_woman-is-the-world-s-harmony.html accessed at 10.03.2023.

⁸ https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html accessed at 10.03.2023.

center of peacebuilding, especially in areas affected by armed conflict where competition for scarce resources is equal to and sometimes even more destructive than other forms of violence. Linking peace with ecological sustainability, the encyclical stresses the centrality of women in resolving problems like climate justice.

At the same time, the encyclical highlights the essential role of solidarity with the poor in fostering the common good (LS 158) and it calls for political and economic dialogue to prioritize the needs of the most vulnerable (LS 49) underlying the deep interconnection between all of creation, care for the marginalized, community harmony, and inner peace (LS 10). While poverty impacts both men and women, gender inequality presents unique challenges for women, often restricting their access to resources, healthcare, and education, and increasing their vulnerability to exploitation.

The text confirms Church teaching on private property (LS 93) and affirms that it is for the meeting of all. Since many women still do not have property rights, the demand is also for equal dignity. Women are also harder hit by water scarcity and pollution since they tend to be the most affected individuals in terms of collecting drinking water, which is mainly contaminated and difficult to access. Mindful of the various dimensions and experiences of the impact poverty and environmental degradation have on women, men, girls and boys; Pope Francis speaks to the need for a cultural revolution (LS 114) to overcome such discriminatory practices.

Similarly, in *Fratelli Tutti*, Pope Francis promotes a vision of universal fraternity that encompasses gender equality as a foundation for sustainable peace. He says that societal progress relies on dismantling barriers to women's participation, recognizing their inherent dignity and their vital role in transforming communities, articulating a moral vision that aligns with contemporary peacebuilding frameworks, underscoring that lasting peace cannot be achieved without women's active involvement in social and political arenas.

Case Studies of Women in Religious Peacebuilding

Women's engagement in peacebuilding within religious contexts has yielded transformative results in communities worldwide. The Talitha Kum network of catholic religious sisters exemplifies how women-led, faith-based organizations address complex social issues by combining spiritual guidance with actionable strategies. Founded by religious sisters, Talitha Kum operates in nearly 97 countries to combat human trafficking, particularly targeting vulnerable populations like women and children. Through prevention, advocacy, and rehabilitation services for victims of human trafficking, Talitha Kum embodies the principles of Catholic social teaching by offering a compassionate response to exploitation. The network focuses on the consequences of armed conflicts for human rights, stressing the importance of enhanced cooperation between humanitarian groups and civil society to provide more effective assistance to trafficking victims. Women and children are especially at risk, frequently falling victim to forced recruitment, sexual exploitation, forced labor, and being used as child soldiers. Trafficking also affects refugees escaping war, who endure extortion, unlawful imprisonment, and exploitation. These contemporary forms of slavery are deeply linked to gender inequality and poverty, which create conditions conducive to criminal activities⁹.

A particular form of networking can be seen in the Middle East, where religious tensions and sectarian violence have disrupted social cohesion, Talitha Kum's interfaith collaboration with Christian, Muslim, and Druze women highlights the power of shared values in addressing community needs. Established in 2019, *Yanabia' El'amal or Wells of Hope* is the Talitha Kum network operating in Lebanon, Jordan, Syria and Egypt. It brings together Christian and Muslim women to combat human trafficking and exploitation, focusing on the most vulnerable groups—women and children. The initiative

⁹ In 2022 Talitha Kum networks in Europe (Ukraine), Africa (Burkina Faso, Mali, DRC) and Asia (Myanmar and Sri Lanka) report how conflict zones exacerbate people's vulnerability to human trafficking, as they create fragile conditions and situations that cause people to be at risk-groups of human exploitation. https://www.talithakum.info/files/documentdownload/2023/report2022_en_new.pdf accessed at 01.05.2023.

seeks to build capacity, strengthen networks, and promote women's faith and leadership at local, regional, and international levels. By working with women across religious lines, Talitha Kum fosters mutual understanding and cooperation, underlying that faith can serve as a bridge rather than a barrier. These efforts not only provide immediate relief to trafficking survivors but also promote a culture of inclusivity that helps heal divided communities¹⁰.

Objectives of the network are:

- Collaboration and Knowledge Sharing: To unite women in sharing strategies for preventing trafficking and supporting survivors.
- Network Development: To identify partners, resource persons, and safe spaces for implementing the project and planning a unified agenda against trafficking.
- Dialogue and Action: To foster trust and create a platform for dialogue, reflection, and collaborative action among Christian and Muslim women, emphasizing human dignity and the prevention of exploitation.

In 2020 the network launched the *Wells of Hope* movie¹¹ which tells the harrowing journey of Shaima, a young Syrian girl forced to flee her homeland as war ravaged her community. Seeking refuge, she was instead trapped in the dark world of human trafficking for organs. Her story is one of immense suffering, but it also reveals the strength and resilience of those determined to reclaim their lives. Shaima's plight is emblematic of countless other victims who are exploited in the shadows of conflict, particularly women and children whose vulnerability makes them prime targets for traffickers.

¹⁰ Such an example is Sister Alicia Vacas Moro, combonian missionary a registered nurse and 2021 International Women of Courage Award recipient, who has dedicated her life to aiding vulnerable communities. She ran a medical clinic in Egypt, serving 150 low-income patients daily, and later worked in Bethany, supporting Bedouin women and children with training programs and kindergartens. Amid the Israeli-Palestinian conflict, she has assisted refugees in the Middle East. <https://www.state.gov/2021-international-women-of-courage-award-recipients-announced/> accessed at 10.01.2023.

¹¹ <https://liabeltrami.it/2020/09/20/arab-women-against-trafficking-the-symbology-in-wells-of-hope/?lang=en> accessed at 10.01.2023.

Often rooted in their own culture, these women cross-cultural and religious boundaries to fight against trafficking and oppression. They support survivors, providing education, leadership training and economic opportunities, empowering women to rebuild their lives and reclaim their rights.

In addition, this documentary shows the important role of women in peacebuilding. They act as mediators and advocates, building trust and dialogue in war-torn communities. By addressing systemic problems such as poverty and gender discrimination, they seek to create an environment in which discrimination is ineffective. Their work represents a powerful fusion of tradition and progress, showing how cultural values can be used to promote justice and peace. Other prominent examples include the Women in Peacebuilding Network (WIPNET) in West Africa¹², where women have pioneered peace initiatives by addressing root causes of violence, such as poverty and political disenfranchisement. Similarly, the Northern Ireland Women's Coalition emerged as a cross-community political group advocating for peace during the Troubles, bringing together women from Catholic and Protestant backgrounds to champion social justice and reconciliation. These women-led initiatives underscore the capacity of faith-inspired movements to transcend political and sectarian divides, revealing how women's participation in peace processes can address deeply entrenched issues.

Women in faith communities bring a unique perspective to building peace through their work as mediators of communication, compassion, and social responsibility. Religious organizations often allow women to take on leadership roles in community relations and crisis intervention, enabling them to address issues affecting marginalized groups. For example, Talitha Kum's approach is a method of awareness in which members assess the unique needs of each community and develop empathy and solidarity that strengthen community ties. This inclusive leadership model is consistent with the principles of Catholic social teaching, which emphasizes the contribution of each person to the common good. Therefore, women's participation in religious peace-

¹² <https://wanep.org/wanep/about-us/> accessed at 10.01.2023.

building is not just about meeting social needs; but also about reshaping communities to be more active, inclusive and responsible. As religious leaders, women build trust within communities, facilitate open dialogue and facilitate reconciliation between groups divided by past conflicts, or politics. Their compassionate leadership challenges traditional narratives and celebrates a holistic approach to peace, emphasizing emotional healing and structural change.

Catholic Social Teaching and the Roots of Peace

The principles of Catholic social teaching, especially those related to human dignity and unity, are the basis of the Church's involvement in peace efforts. These teachings suggest that peace must be committed to justice, addressing systemic inequalities and providing support for marginalized groups. Through encyclicals such as *Pacem in Terris*¹³ and *Gaudium et Spes*¹⁴, the Church has consistently advocated for a vision of peace that goes beyond

¹³ *Pacem in Terris* underscores that true peace can only arise from an order rooted in truth, justice, charity, and freedom. However, today's geopolitical landscape is defined by two competing visions of global order. On one side is the concept of a global rules-based order, criticized by its detractors as a veiled form of dominance or "racism." These opposing blocs engage in mutual political, economic, and military antagonism, which undermines the foundation for what the Church terms Just Peace. The encyclical, authored with a pastoral and historically reflective lens, proposes a rational and humane framework for the common good. Rather than viewing global crises—such as in Ukraine, Myanmar, or among displaced refugees—as isolated incidents, *Pacem in Terris* calls for deeper discernment of their collective significance. Critics may label this vision as idealistic, but it raises a crucial question: who is more naïve? Those who work proactively to address the root causes of conflict and promote peace, or those who rely on the destructive cycle of war as a flawed path to peace?

¹⁴ The Second Vatican Council in *Gaudium et Spes* (GS) turns to "the person of man who is to be saved" (GS 3), referring to man as the center and summit of creation, everything that exists on earth (cf. GS 12). What is he to say to this man who is part of a "human society that needs to be rebuilt" (GS 3) and is anxiously seeking answers to his most fundamental questions? What is the meaning of pain, of evil, of death, which, despite all progress, never ceases to exist? What good are these victories so dearly paid for? What can man bring to society? What can he expect from him? What will come after this earthly life? (cf. GS 9).

merely the absence of conflict, emphasizing the importance of justice and social harmony as essential elements.

Talitha Kum's work exemplifies how Catholic social teaching translates into concrete actions that support vulnerable populations. By addressing human trafficking and advocating for victims' rights, Talitha Kum fosters a sense of solidarity and community responsibility. This network's approach reflects Pope Francis's call for a culture of encounter, where individuals and communities are encouraged to engage with and support one another across cultural and religious divides. Talitha Kum's interfaith collaborations highlight how Catholic social teaching promotes peacebuilding by recognizing the inherent dignity of every person and valuing diverse voices in the quest for social justice.

Here is the story of Leyla, one of the women helped by the Talitha Kum network.

I am Leyla. I am a busy mother of three children aged ten to fourteen. My husband is a bus driver and I am a healthcare assistant. Our lives are busy and, thank God, very happy. We have a nice three-bedroomed house and a reliable car. We are bringing up our children to know and love God and to be good neighbours and friends to everyone, no matter what their background. My husband and I met here in Ireland but we were both born in Nigeria. We met at our local church here in Ireland. We are active members of the community. We have no secrets from each other. You could say that my life is idyllic, and in many ways it is.

Your interest today is in one aspect of my life and, because you are a tried and trusted friend, I will revisit that part of my life with you:

I was duped into coming to Ireland by someone promising me a good education. I was halfway through my Degree course when a man approached me saying Universities in Ireland were much better and more reliable, no strikes and no corruption or bribery. Sadly, the reality is that I was trafficked for sexual exploitation. I was held captive for six months during which time I was raped over and over again, beaten and abused in many other ways. I was freed when the man who was guarding me got drunk and left the keys on the table. I ran and eventually got to Irish Police, the Gardaí.

There followed many months of recovery, counselling, health care, rest and medical assistance. After a long process, I was given permission to stay in Ireland. I am here ever since.

I am Leyla, a busy, efficient mother of three children, wife of a good man, who lives in a nice house, drives a nice car and works as a Health Care Assistant, attending classes which will help me to improve my qualifications. I am competent and confident.

I am also the woman whose body remembers. When a doctor examines me, when I lie back in the dentist's chair, even when I take a shower, I am back there in the brothel and I shake with fear and shame. My body is no longer my own. Loving touches from my husband and children are healing me and reassuring me.

I am talking to you today because you say you want to hear a survivor's story. I have survived but am in many ways scarred. I have lost a lot to my experience of being trafficked. I have gained one precious gift. I can easily identify a trafficked woman who comes across my path. Just a short time in her company will tell me she has been trafficked and exploited and I can help her on her journey.

I am Leyla, a woman who has been brought through the darkness of captivity and abuse to be the helper and friend of my sisters who fall into the clutches of traffickers.

Although women's roles in peacebuilding are increasingly being recognized, challenges remain. Social and cultural barriers limit women's role in churches, while patriarchal norms limit their access to leadership positions. Despite these challenges, women have made significant progress in influencing peacebuilding processes, particularly through grassroots initiatives and community organizing. Faith-based organizations like Talitha Kum show that when women are empowered to lead, they can offer transformative solutions to social issues that affect their communities, such as human trafficking, poverty, and violence. The success of peacebuilding efforts led by women requires support from religious organizations and government agencies. By investing in women's education and leadership training, faith-based institutions can amplify women's voices and increase their influence in peace initiatives. In addition, religious groups can play a role in building inclusiveness by promoting women to positions of influence, which will help break the stereotypes that have traditionally placed women in secondary roles in peacebuilding.

Conclusion

The relationship between women, faith and peacebuilding is essential to building lasting peace and addressing the causes of conflict. Catholic social teachings, with their emphasis on human rights, social justice and the common good, provide a moral foundation to support the active participation of women in peace efforts. Projects like Talitha Kum's show how religious women can drive social change by addressing urgent needs and addressing

systemic inefficiencies, and demonstrate the transformative power of peace-building, based on faith. As the global community grapples with complex issues such as human trafficking, gang violence, and climate change, it is important to recognize and support the contributions of women in religious subjects. Their leadership not only enriches peace-making efforts but also provides an example of charity based on moral and spiritual values. Ultimately, empowering women to build religious peace is not just a step towards gender equality; This is a necessary method for achieving a unified and sustainable peace as suggested by Catholic social teachings and reflected in the work of networks such as Talitha Kum.

The Responsibility of Love in Gratitude and Trust

Gabriela Blebea Nicolae¹

In memoriam Țimi (Elena Drăgan)

ABSTRACT • It is hard to accept, but there are people who are not able to love. They do not love others and they do not love themselves, whether they have lost their self, as in the case of advanced-stage Alzheimer's patients, or they have a confused or multiple self, as happens to abandoned children with a long history of institutionalization or those suffering from reactive attachment disorder. The inability to love throws into sharp relief two dimensions of any kind of love: gratitude and trust. Gratitude not only as an act of emotional restitution in respect of a received gift, but also as an act with a dual identity role: that of preserving the identity of those who no longer know who they used to be and who they are, including in their capacity as lovers and loved ones, while also preserving the identity of those who have been taking care of the love journal of which they were a part. And trust, in particular as a response to a child's trust in the adult on whom they depend.

KEYWORDS • love, responsibility, self, identity, gratitude, trust, Alzheimer's, reactive attachment disorder

¹ University of Bucharest, Faculty of Roman Catholic Theology •
gabriela.blebea-nicolae@unibuc.ro, gabriela.blebea.nicolae@gmail.com

How much to love oneself and how much to love the other is one possible question in an accounting ledger, which, although difficult to quantify, can be viewed in terms of how much one gives and how much one receives, an act of accounting that usually arises when taking stock, when an emotional bond risks falling apart. Naturally, how much love we give is not always equal to how much love we expect there to be in the other's love for us, but this inevitable imbalance is usually swallowed up by the unity that love generates, which, as Hegel says, produces an overcoming of the self. We might say, then, that it is not the self that matters in love, but its capacity for transcendence, that is, its capacity not stubbornly to remain a constant referential priority.

This is not the view of Aristotle, who, in Chapter VIII of Book IX of *The Nicomachean Ethics*, writes that one should prefer the self, that is, love oneself most².

Although I do not agree with Aristotle, I must admit that the referencing primarily of the self, even in love, has solid foundations, something I will try to explain in the present text, in which I in effect depart from the theme proposed by Aristotle concerning the preference of love. I leave to one side the question of whether one should love more oneself or the other, and being in agreement with Aristotle on this matter, I concentrate on the way love depends on one's relationship with oneself, for I accept that the origin of our relationship with others resides in our relationship with ourselves.³

The importance of self-relation will therefore be neither the prelude to the preference of love nor to the evaluation of the good that love implies, be this accidental good as opposed to persistent good, or the good that serves as the criterion for differentiating between freindly love and concupiscent love, from which arises the – for many people – vexing issue as to whether or not good is dependent on a person's transposable or non-transposable qualities.

² "Everyone is his own best friend, and must therefore love himself most." Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. D. P. Chase, 1168 b.

³ "The friendly feelings we have towards our fellow men... seem to derive from those we have towards ourselves." Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1166 a.

In a more radical way, I emphasize self-relation as the main condition of possibility for any act of love, in order to link to it the two features of love of interest to me: gratitude and trust. Starting with the extreme cases of the self – that annihilated by illness, and that under construction, as in the case of a small child – I focus on a different way of relating to love, this time not love towards the self, but towards those with a self that is either lost or is in the incipient phase of its discovery, for in these situations the role of love is to construct a narrative as a space of recuperative identification for the person without memory, and as a space for the articulation of a future narrative, as in the situation of the small child. While in the first case the key term in respect of love is gratitude, in the second it is trust.

Gratitude in the love of a person with no memory

An inability to love is usually excluded from the referential framework of love, but it exists nonetheless. One of its dramatic forms manifests itself in the loss of self-recognition, not only as an inability to articulate one's identity narrative, as justification of an existential coherence, but also in the lack of any shred of purpose vis-à-vis the moment to come. The loss of self connects the forgetting of the past, a condition of identity in the philosophy of Locke and Hume, with the inability to project, however minimally, a future, a condition of identity in the tradition of Aristotle and Thomas Aquinas.

In other words, the erasure of “event maps”, which are spoken of today in neuroscience as a pathway of identity formation, annihilates not only the past, but also the future. Neither the road travelled nor the road yet to be travelled has any form or meaning for the person who loses their self, a loss that is difficult for others to accept, especially if this person has experienced projective fulfilment and exercised virtues, as opposed to someone who, through congenital illness, lives in an extremely deficient state.

Someone suffering from advanced-stage Alzheimer's disease no longer remembers their experiences of love and no longer projects any. The forgetting of love and lack of desire to love occur in tandem with the loss of

self in the long state of indifference into which they sink akin to an endless night only interrupted by occasional outbursts of anger and fear. Until we admit that they are no longer able to love (us), we delude ourselves that for them, too, it is merely a matter of the impossibility of being able to approximate what, in general, is anyway difficult to gauge in the reciprocity of the voluntary and the involuntary.⁴ As in all cases of interpersonal love, we also want to believe that the response – or lack thereof – is a choice, an expression of freedom,⁵ even if we also often like to speak of love as a matter of fate, a predestined decision with a transcendental ineffability, which would make love a participatory exercise that takes place in a register of a different order to the immanent, hence once again the transcendental nature of love about which Hegel speaks. In reality, Alzheimer's sufferers do not choose whether or not to love, just as they do not choose not to know who they were and who they are. Not only is their bureaucratic identity alien to them, so, too, is their identity as lovers or loved.

For them, the diary of their life, including its passages of love, is lost, but those present in its entries also have their own diaries, from which they, the Alzheimer's sufferers, should not be absent, as the loved or loving, hence the gratitude for their participatory role in the identity of others.

When they no longer know how to answer – in the simplest form, not that which becomes twisted in the labyrinth of interpretation – the question of *who am I*, the others not only become the voice that says *who they are*, but, above all, witnesses to *who they have been* in different moments and roles during their life, a narrative process in which the coherence of identity is a

⁴ Paul Ricoeur, (Le volontaire et l'involontaire, Seuil, 1950), *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. trans. Erazim Kohák, Northwestern University Press, 1966.

⁵ In love, as in all sentient inclinations, there is obviously more choice than exists in bodily inclinations, but less than in rational inclinations, whose main work is inextricably linked to the will, as in all knowledge. In this way, the freedom that love presupposes, given that its terms are identifiable, is placed in the order by which any inclination manifests itself as a function of survival and the quality of life that each in turn provides. Thomas Aquinas, *ST I-II*, q. 26.

recognition of the other narratives, for, as Ricoeur says, “the history of each person” is found „in the histories of numerous others”.⁶

The exercise of not recognizing love is clearly substantially different for someone with memory than it is for someone without memory. For the former, it may be a preliminary step towards non-recognition, as an intersection of pride, denial and a reconsideration of the multiple interplay of intersubjectivities, which Paul Ricoeur discusses at length in his book “From Text to Action”.⁷ For the latter, the Alzheimer’s sufferer, it is a matter of a process of obliteration in which the world is lost piece by piece, also swallowing up the loved ones who, while of course not intentionally targeted, become caught up in the ongoing process of obliteration. If non-recognition and gratitude are as foreign to them as they are to themselves, for those who were once loved or loving, gratitude is the recognition of past love as a part of present love.

Of course, in the borderline case to which I refer, gratitude fills almost the entire space of love, but it is not irrelevant in every love relationship, even if today it has unfortunately become part of a hermeneutics so sophisticated that it risks rendering it obsolete and inadequate, implicitly also in the memory of love, for stylistically speaking we have become grateful to those who have done us wrong, who have caused us suffering, who have provoked in us, irrespective of the means, a reconsideration of our own self. The reference point of the lover, who for Aristotle is the benefactor, is thus restricted only to the pleasure of their generosity, an “affection and love for those they have benefited, even if they are not useful to them at the moment and are unlikely to be useful at a later time”.⁸ In this way, not only can every benefactor be ignored, but every lover can be suspected of selfishness, all the more so if they were also the loved one. The former lover becomes merely the person

⁶ Paul Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990) *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, University of Chicago Press, 1992, p. 161.

⁷ Paul Ricoeur, (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, 1986), *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991.

⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1167 b.

who, in loving, actually loves himself, hence the lack of any “obligation” characteristic of a contractual relationship “between a creditor and a debtor”.⁹ Thus, we can undo the condemnation of the failure to recognise affective credit as moral deviation, which philosophers have criticized in harsh terms. “Of all crimes that human creatures are capable of committing, the most horrid and unnatural is ingratitude”¹⁰ says Hume, perhaps quoted in a metaphorical sense, a reading which, in the case I am referring to, becomes much less figurative, for gratitude to the memoryless is a gesture of resistance to the shuttering of the future of the *same* person threatened with non-existence, all the more so if the physical body is on the verge of death or the body is no longer the active basis, the main – for some, the only – criterion of that identity.

An act of survival of an identity that has contributed to the existence of the grateful, the theme that interests me first and foremost, gratitude is more than – but also implicitly – an act of justice. Not only in terms of the economic vocabulary with which Aristotle describes the debtor’s debt to the creditor – that is, more like the repayment of a loan than an investment with social and political consequences, as it is viewed by Thomas Hobbes¹¹ and Adam Smith¹² – but also as an act of justice vis-à-vis love, for by not forgetting it, it transcends the present. I would therefore say that while it may primarily be a matter of the restitution of which Aristotle speaks, the capacity to feel repentance of which Thomas Hobbes speaks, or the appreciation of which Adam Smith speaks, it is also more than this, because no affective gift can be equalled. Its value has, in fact, no returnable price. This is why the inclusion of gratitude in the sphere of justice is appropriate, albeit it may impoverish its meaning because an act of injustice can be prevented, identified and rectified, whereas ingratitude, being a matter of the heart, can neither be regulated nor

⁹ *Ibid.*

¹⁰ David Hume, *A treatise of Human Nature* (1738-1740) 3.1.1.

¹¹ Thomas Hobbes, *The Leviathan* (1651).

¹² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759).

penalised. And this is why, in the words of Samuel Pufendorf, “ingratitude is more despicable, more odious and more detestable than justice”.¹³

For its evil is not only towards the other, the creditor, the person to be rewarded or appreciated, but also towards yourself. In other words, what Hume says is to be understood not only as a crime, but also as suicide, a double ending, not only an interpretable fact, if it exists in the realm of good and evil, through the intention of self-defence or the premeditation of an evil whose main source Kant says is ingratitude.

Moreover, if the gratitude is towards those who have lost their merits and have, for example, in the meantime become criminals, then it can even be placed in contradiction with justice,¹⁴ in whose sphere Thomas Aquinas places it,¹⁵ mainly in continuation of Seneca.

From a social and political perspective, gratitude is certainly problematic, though not so much in terms of its adequacy or inadequacy in respect of a person’s transformations, but more in terms of its degrees, always an important theme for Thomas and Aristotle, who calls an excess of gratitude servility and a lack of gratitude arrogance.

From a legal perspective, gratitude establishes an equivalence, a proportionality which does not in fact cover the deontic task of gratitude, since “... in gratitude we consider equality of wills. For while on the one hand the benefactor of his own free-will gave something he was not bound to give, so on the other hand the beneficiary repays something over and above what he received”.¹⁶

So, in the sphere of love, gratitude only risks being not enough. For it is never too much to express gratitude for the emotional investment through which you have been built, you have survived.¹⁷ Gratitude, not merely

¹³ Samuel Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem*, 1673.

¹⁴ Plato, *Crito*.

¹⁵ For Thomas Aquinas, the virtues relating to justice – a cardinal virtue alongside prudence, fortitude and temperance – are: respect, honour (*dulia*), gratitude, truth, kindness, liberality and equity.

¹⁶ Thomas Aquinas, *ST* II-II, q 106, a 6, r 3.

¹⁷ “Wherefore it is not unreasonable if the *obligation* of gratitude has no limit.” Thomas Aquinas, *ST*, II-II, q 106 a 6 r2.

registering, but also marks the difference between a simple acknowledgement and what Kant calls a sacred duty. For non-recognition, as an act of volition, towards a loving relationship implies a threat to the self, naturally with a metabolism and consequences not to be neglected in the realm of identity.

At the risk of sounding overly pretentious, it is also through gratitude that the act of love, as an act of emotional connection between two people, has an identifying role for the person with no memory, by surviving in the memory of the person who, by self-identifying, is also called upon to identify; this is, naturally, an extension of the theories for and against the role of memory in establishing identity, implicitly that of the loved and that of the lover.

Trust in the construction of love

If gratitude is more a retrospective implication of love, trust is a more prospective one. Naturally, whether we look backwards or forwards, the present remains an integral part of the manifestation of both gratitude and trust, and neither, regardless of their horizons, is mutually exclusive or strictly part of love. I can show gratitude by honouring the trust that has been bestowed on me, and I can trust as a prelude to possible future gratitude, without this necessarily implying a commitment to love, which, in fact, is frequently the case in the public sphere, where trust is the barometer of a possible future choice and the manifestation of gratitude the measure of past performance.

Whatever the field, trust plays a key role in making or breaking connections, even if the decisions justified by it are not always very clear-cut, just as, in love, ties can break or persist despite betrayals, fractures of trust.

Wherever and whenever, trust is a bridgehead, and certainly not the only one. Its absence is a chasm that some ignore, others, upon seeing it, take the decision to change course, with all the complications that then ensue. It is more or less the same in adulthood, which in principle provides a wider range of choice; however, at young ages trust is so vital that the small child does not question it and, at the beginning of its life, manifests it fully. Through their responses to their absolute trust, they discover the world and discover themselves, a process we rightly call love.

In trusting, the small child entrusts itself entirely to the other. In adulthood, however, trust must also be granted with a reasonable amount of suspicion, for its exercise requires a discernment of choice implicit in the emotional sphere. The bad choice of having relied on the wrong person can justify the disappointment of betrayal.

However, in general love cannot be separated from trust, but trust can be separated from love. Moreover, in the social and political sphere, it must, at least in principle, be distinguished from love, because love would induce an irrational weakness or reflect the toxic manner in which we attach ourselves, by using people, money or power, an attachment George Simmel¹⁸ introduces to sociology via the theme of trust, the purpose of which is precisely its capacity to ensure our autonomy and not to bind us wrongly to something or someone.

This is how things stand for an adult involved in wider and more diverse fields of decision making. Unlike the adult, the child chooses only on an emotional level and does so only after their trust has been betrayed. In this case, it is not trust that is the precursor to choice, but the failure to trust that leads them to choose, usually to their detriment, the diagnosis that they are unlovable. For them, not being able to count on another person¹⁹ is equivalent to a refusal to be loved, a refusal of identity more dramatic than it is for an adult, who has a history and a network of people able to contradict a verdict that can be translated from “don’t count on me” to “you mean nothing” or, further, “you are nothing”.²⁰ When the child says “I am nothing”, it paradoxically couples the nothing with the Self,²¹ which always means something, because when they begin to think of themselves, the small child has no way of realising the impossibility that, as soon as they become a subject, the nothingness, as a state of identity they feel, can no longer be nothing, and they experience the perception of an “empty square”, as Ricoeur puts it, of a personal identity waiting, through trust, to be filled with meaning

¹⁸ George Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 165

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 166.

in a narrative that is about to take shape and whose episodes will be built on the experiences they will have. It is precisely for this reason that it is the small child who initially loves, in many ways, unconditionally. The only condition of their love is the response to the need to rely on the person on whom they are dependent, the strongest of all possible manifestations of trust, for, as I have already said, it is integral to its first manifestation. It is only by not honouring it, as I have also already said, that they are forced to mistrust, which will infect their capacity to love and to love themselves, a fragility they seek to conceal through dissimulation, an identity strategy more dramatic than that used by adults, who, Kant says, in doing so hide their feelings and intentions, for, in the case of a child, this is done through concentric circles of deception and self-deception,²² especially if they live in the staged environment of a pretend love, which is unfortunately the case for many children, especially institutionalized children.

At the beginning of their existential narrative, the small child has no expectation of self in the absence of an adult who prepares its becoming and, therefore, their soul is denied to them, they hide it to allow their body to maintain its history by validating time, which remains the same in its abstract units, hence the possibility that they are the supporting character in any narrative, however fanciful. In this way, the body's identification with itself, including the multitude of changes it experiences as a result of the passage of time, ensures it an *idem*, a *sameness*, the only important thing in the bureaucratic identification of an individual, a constant that can be found in the moments and roles of the narrative that is by its nature incapable of entirely evading fiction, but, nevertheless, is obliged to resolve the confrontation between truth and „the imaginative variations to which the narrative submits the identity”.²³ For the truth not only constructs it, but, as

²² Morgan Scott Peck, *People of the Lie. The Hope For Healing Human Evil*, Simon & Schuster, 1983.

²³ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 148

Françoise Dolto²⁴ says, makes regression impossible if the path on which it began is the wrong one.

The tension between reality and imagination is unavoidable for every human being, only that when fiction completely takes the place of reality, itself immeasurable and unassimilatable in a naked state that is in its entirety inherently impossible, there is a risk of character pathology. For the lack of truth, especially in the expression of the insincere nature of a pretend love, can lead to the claiming of a multitude of identities in which the constancy of the self risks becoming lost in the construction of a multiple self. „In the framework of the dialectic between of *idem* and *ipse*, these unsettling cases of narrativity can be reinterpreted as exposing selfhood by taking away the support of sameness”.²⁵

The excessive fiction towards which the small child is pushed by the hypocrisy of those around them prevents them from combining their own narrative with the narrative of others, a convergence essential for “a good life”.²⁶ For if life “cannot be grasped as a singular totality”, it cannot „never hope it to be successful, complete”,²⁷ a consequence of the impediment of placing “the narrative unity of a life at the summit of the hierarchy of multiple practices”.²⁸

The narrative fractures, the too distant planes in which a child must act out their roles, force them into a fiction, which, when separated from reality by a gulf too deep and too wide, cancels out the premises of a “correct self-examination in real life”.²⁹ In the gap between what is, what was expected to be, and what is preferable, the “self-affliction through the self” is installed, an act through which to bind is transformed into the state of being bound,³⁰ a transformation of the free will – which is also responsible for the decisions of

²⁴ Françoise Dolto, *Tout est langage*, Gallimard, 1994

²⁵ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 149

²⁶ *Ibid.* p. 158.

²⁷ *Ibid.* p. 160.

²⁸ *Ibid.* p. 159.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Paul Ricoeur (*Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal*, Aubier, 1960). *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Harper and Row, 1967.

love into the “serf arbiter”³¹ – a solution which most of the time consists in not recognizing the disappointment of deception.³²

In this state, indifference to what is outside of the self usually turns into narcissistic love, an exclusive self-love, a theme with a rich literature today. In this, self-relation leads to an “alienated” attachment, a form of “slavery”, but it is still love, however absurd in its exclusivism, which is not the case for those who lose their “innocence” early and radically – in a refusal to superimpose “radical evil on original goodness”³³ – and end up loving no one, not even themselves.

The person alienated from their self is not given the chance to find their self amid the onslaught of others’ refusals to be or the obligation to pretend to be one way or another. Lied to and forced to lie, the self is no longer able to sketch its own outline, let alone paint a portrait of itself capable of undergoing changes in thought, feeling, action³⁴ perceptible, if possible, with honesty.

In his case, the self, indispensable to any person, becomes a reference point that appears to be missing if it becomes confused and fractured, something which occurs amid the constant barrage of refusals from which they understand that, refusal being the rule, they must also refuse people and refuse themselves. Hence the refusal to love and to love oneself, a pathology diagnosed, admittedly still debatably, as reactive attachment disorder and found in abandoned and institutionalized children.

Our limited imagination must make a great effort to comprehend a child’s inability to love and to love itself and is therefore either ignored or described in terms of a practiced vocabulary in which there is no place for the destruction of the capacity to love, and so we resort to current and fragmented interpretations. Accustomed to relying on “the spectrum of variations extending from the pole of selfhood as sameness belonging to the character hypostasis to the pole of the selfhood of self-constancy”,³⁵ we fail to register

³¹ Ibid.

³² John Bowlby, *Attachment and Loss*, 1969.

³³ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Harper and Row, 1967.

³⁴ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 168.

³⁵ *Ibid.* p. 165.

their going of the dial, whereby the lack of self-identification makes a minimally coherent identification impossible. We fail to recognise that a person cannot possibly say "I love you" and be conscious of what they are saying, not just be uttering an empty statement, if they do not know who they are. Or they cannot possibly feel that they are loved if they do not recognize themselves.

The disease of not being able to love is specific to children with a long history of distrust, and I believe that, almost without exception, this affects institutionalized children because their prospects of a trusting relationship are limited. They know only a few people, and those they do are incapable of supporting the construction of their selves for long enough, because the self requires sedimentation in order to become self-referential. As Ricoeur says, the question "*who am I?*" can only be asked meaningfully after having fulfilled the precondition of affirming that *I am*, a transition without which no personality can self-examine in terms of what it can and cannot do, a self-examination that is expressed at an age when the "sedimentation" of an identity that has assimilated its own dispositions has already taken place.

Obligated to keep knocking down what it starts to build, the child raised in mistrust ends up in the situation of an archaeological site of the self in which no wall can be discovered because it never got around the building one. This is why the theme of resilience, also in fashion today, is meaningless to them. How can they reconcile themselves to the world and to their own self if they do not know themselves at all, or know themselves only through representations which others force upon them and which, by dint of their falsity, confuse them to such an extent that they deprive them of a stable point of reference from which to start building their self? This gives rise to another issue, also currently in vogue, which does not apply to them because loving oneself, as self-esteem is sometimes translated,³⁶ clearly presupposes a self. A self which, at the age at which one is supposed to know it, usually the age of discernment, one in fact does not know, either because it is a confused self, or a multiple self, which, in the end, is equivalent to not having a reference

³⁶ Christophe André, Françoise Lelord, *Estime de soi. S'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Odile Jacob, 1999.

point that can be accurately assessed, so as to be neither too low nor too high in relation to the oscillation most people experience and which only becomes a problem – not only in relation to oneself, but also in relation to others, including in love relationships – where its amplitudes vary too much, in the sense of overestimations and underestimations.

The missing self, through confusion or multiplication, I find to be the prerequisite for attachment disorder which, as I have already said, is typical of the category of children who have been most harshly affected by insecurity. Some manage to escape their emptiness and build a self, sometimes clarifying a confused one, other times choosing one from the multiplicity of their selves. They usually do so in response to a lasting offer of trust, i.e. love.

In conclusion

The way one loves another without denying oneself, or loves oneself without instrumentalizing others, is clearly responsible for one of the greatest existential tensions. This is all the greater when the person in the equation of love is someone who can no longer be counted on, or cannot yet be counted on. For them, love is strong and at the same time fragile, like all love relationships that combine, as Hegel says, several different feelings, whose individual identification risks impoverishing the ineffable that in fact characterises it as a whole, but in their case highlights, in borderline terms, the issue of the self as the benchmark of love. Not necessarily in terms of preferential self-love, as Aristotle might understand it, but in terms of the truth that a person who does not love themselves at all – because they have a self which is lost in the abyss of illness or a confused self – cannot love another.

As I said before, I have chosen – starting with these cases, which speak to the issue of the self in a loving relationship – to focus on two important components of love: gratitude and trust. Discussing them has not exhausted their significance, nor did it sufficiently cover their field of operation, today also translated to domains other than the affective. The main aim, which also has not been sufficiently discussed, has been to highlight their role in the

preservation or construction of an identity, a responsibility which, for those with an active and well-defined self, makes possible “the transition from care for the self to availability, from avarice to gift”,³⁷ a definition of love that belongs to Ricoeur and with which I fully agree. Without it, by a secret and obscure process, the persons I have referred to would be condemned to identity death. This is simply because the exercise of affective charity, in the case of those who cannot claim their identity on account of illness or the limits of age, becomes the possibility for them not to be swallowed up by the anonymity of indistinctness, but rather to be recognised as persons, even if the attributes by which we define persons are, in their case, potentialities that have either been expressed, in the case of the Alzheimer’s patient, or are about to be expressed, in the case of young children, through the narratives of their personal life histories.

On a broader level than the inability to love – but also including it – gratitude and trust remain two conditions of responsibility that the deontology of love supports through fidelity. Through it, the memory of love does not gamble its affective fortune at the poker table of circumstances, which is proof that the responsibility of any relationship of love is, more than anything else, the very promise of its non-cancellation. For love is certainly not an affective bond you enter into by saying to yourself, “I can hardly wait to consume it and forget it”, which, of course, does not mean that in the love journal there can be no factual entries, no confusion, no incomplete or exaggerated, deformed or reformed representations.

And yet the possible forgetting of past love, as experienced by the Alzheimer’s patient, should not mean its erasure for those who retain its memory, but rather a reconsideration of its value within the personal dynamics in which the recording of other imprints is akin to a palimpsest in which the superimposed text cancels out the outline of the earlier text, which can in fact be rediscovered at the risk of losing the superimposed text, a recovery

³⁷ Paul Ricoeur, (*Histoire et Vérité*, Seuil, 1955), *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Northwestern University Press, 1965.

procedure that is difficult to imagine compared with modern *deletions*, in which the archaeology of love calls for a more complicated and specialized excavation. Otherwise, the memory of love – and not only, but above all of love – even if it cannot preserve all the imprints of its unmistakable and undoubtedly unique experiences, has a built-in archive that the honest do not want to burn, although they might be tempted to classify it, for, in some or several places, it contains fragments that are painful to accept or completely unacceptable in terms of the image they wish to project to themselves or to others.

The incorporation of love, as an element of the identity relationship within the body-self-mind relationship, would most likely have to solve an imaginary experiment more challenging than Derek Parfit's puzzle, in which an identity can be re-evaluated through the new connection between the same body³⁸ and another partially or entirely changed brain.³⁹ How a recomposed person can self-identify is in itself an ingenious question for the "technological age", which is able to invent connections out of many different register, but which, however, I do not believe is also able to solve the issue of self-identification in the entanglements of expressions of love, the vibrations of which reach beyond quantifiable networks, for, as one business ethicist remarked, they are unable to measure the value of a smile, even if they are able to register its presence.

Just as a smile does not know its own value, memory can also not recount itself and love cannot self-identify. This is done by those who love and are loved, with all the gaps between the cobwebs of a past or the enthusiasm of the lavish projections of a future. Either way, no love can be fully describable, but the self certainly incorporates it.

³⁸ Wittgenstein also asks how much of us remains if we change parts of our bodies.

³⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.

Rană și dor în relația omului cu Dumnezeu

Nicoleta Mihoc¹

ABSTRACT • This study intends to explore the relationship between man and divinity from a metaphysical perspective, following the ascending road of the human soul towards God and, afterwards, from a theological descending perspective by analysing the role of divine grace in restoring the wounded relationship. The concepts of *wound* and *wistfulness*, extracted from the lexical field of emotions, are analysed more as generating existential seeking and a self-analysis of the spirit that perceives its own itinerary towards meaning, going beyond the absurd born out of the sentiment of human capabilities ever so limited when striving to reach the intangible and to comprehend the incomprehensible. We bring into discussion the feminine language of love in relation to the absolute alterity. We analyse concrete forms of social charity.

KEYWORDS • love, wound, wistfulness, relationship, alterity, feminine language, social charity

Introducere

Ce este iubirea? Dar mai ales... unde este legitim să căutăm un răspuns la această întrebare? care sunt formele sale? Există un singur tip de iubire sau mai multe? Câte forme de iubire poate cuprinde inima umană? Dar inima divină cuprinde aceeași iubire ca cea umană sau Dumnezeu simte diferit? Este iubirea divină emoțională? Există posibilitatea ca omul să rănească iubirea lui

¹ Absolventă a Universității din București, Facultatea de Teologie Romano-Catolică •
nicoletamihoc4@gmail.com

Dumnezeu? Dar Dumnezeu este capabil să rănească iubirea omului? Ce fel de iubire pretinde inima rănită a omului din partea lui Dumnezeu?

Vom încerca, în cele ce urmează, să găsim răspunsuri pentru unele dintre întrebările de mai sus, iar dacă acest lucru va fi cu neputință, vom încerca să înțelegem dacă mintea umană este suficient de înzestrată pentru a găsi cel puțin câteva indicii raționale cu privire la *esența iubirii*.

Răspunsul la întrebarea „Ce este iubirea?” ar putea părea simplu, însă riscăm să oferim, în grabă, un răspuns mai degrabă simplist. Toți vorbesc despre iubire, toți experimentează iubirea sau suferă din cauza lipsei de iubire, prin urmare ar trebui să fie un subiect ușor de abordat. În realitate, însă, aceasta este cea mai dificilă întrebare pe care ar putea s-o cugete ființa umană, întrucât nu este vorba despre o problemă existențială singulară, ci despre un cumul de probleme existențiale incluse în interogația originară. Este imposibil, de exemplu, să reflectezi la iubirea lui Dumnezeu, fără a-ți pune problema existenței răului în lume sau a așa-zisei „permisivități” a lui Dumnezeu în ceea ce privește suferința umană. Iar cu cât reflecția devine mai profundă și mai conștientă, cu atât aspectele contradictorii se adâncesc. De ce permite Dumnezeu ca un om bun să sufere, dacă atributele Sale includ bunătatea și atotputernicia? Nu ar putea să oprească suferința dacă ar dori? Iar dacă poate, de ce nu dorește? Sunt dorințele lui Dumnezeu expresii ale Binelui?

Metodologie

Vom reflecta în cele ce urmează asupra esenței iubirii, acordând o atenție deosebită acelor momente din procesul iubirii în care apar crize puternice, care pun la îndoială ceea ce înainte părea de necontestat. Se vor explora conceptele de „eros” și „agape”, dintr-o perspectivă metafizică, inițial, urmărind modul în care omul poate aspira către forma cea mai înaltă de iubire, după care se va inversa procesul pentru a observa cum Dumnezeu vine în întâmpinarea omului, prin Harul Său, perspectiva devenind una teologică. Argumentele se vor ghida pe structura unei deconstrucții a identității ființei

umane, ca persoană, ulterior ca individ sexuat, iar în cele din urmă se va dezvolta tema rolului de gen în cadrul relației omului cu Dumnezeu și mai exact ca individualitate concretă integrată într-o comunitate creștină.

Rană în relația omului cu Dumnezeu

Prima problemă pe care o vom dezbate este cea a „răni” în relația omului cu Dumnezeu. Dacă privim relația omului cu divinitatea din punct de vedere moral, putem afirma că Dumnezeu, datorită atributului dreptății care îi este propriu, răsplătește binele și pedepsește răul. Nu vom contesta pedepsirea răului, întrucât se poate spune că in justiția omului o atrage. Însă, ne vom îndrepta atenția către răul permis în viața omului drept. Vom lua un exemplu clasic și anume cel din Cartea lui Iob. Cum putem înțelege Cartea lui Iob? Se pare că, la baza întâmplărilor, a existat o înțelegere, o negociere între Dumnezeu și diavol, în urma căreia Dumnezeu permite celui Rău prin excelență să-i facă rău slujitorului său : „I-a zis Domnul lui Satana: «Ai băgat de seamă că nu există nimeni ca slujitorul meu Iob: neprihănit și drept, se teme de Dumnezeu și se ferește de rău» Satana i-a răspuns Domnului și i-a zis: «Oare degeaba se teme Iob de Dumnezeu? Oare nu l-ai protejat pe el, casa lui și tot ce este al lui de jur împrejur? Ai binecuvântat lucrarea mâinilor sale și turmele lui se răspândesc în țară. Însă întinde-ți mâna și atinge-te de tot ce are! Oare nu te va ,binecuvânta’ în față?» Domnul i-a zis lui Satana: «Iată, tot ceea ce are el este în mâna ta!» Și Satana a ieșit dinaintea Domnului”. (Iob 1, 8-12).

Oricine citește acest text biblic rămâne cu gustul dulce al similarității cu propria istorie (cine nu a experimentat absurdul în relația sa personală cu Dumnezeu este pasibil de bănuiala că nu ar fi trăit niciodată o relație personală cu El), dar și cu gustul amar al aparentului *sadism divin*, conform expresiei utilizate de către Lewis.

O experiență asemănătoare este descrisă de către C. S. Lewis și anume experiența morții soției sale, aceasta semănând izbitor de bine cu drama lui Iob. În definitiv, acești doi oameni, unul din *illo tempore*, celălalt aparținând

unei perioade recente, se întreabă același lucru: de ce Dumnezeu îți oferă ceea ce îți dorești în colțul cel mai intim al inimii tale, pentru ca apoi să te priveze de darul Său? „Soarta (sau ce-o fi) se desfată să dăruiască, pentru ca mai apoi, să-și retragă darul”.² Moartea soției a însemnat pentru Lewis și o moarte a credinței sale sau cel puțin... o comă. Ajunge într-un punct în care moartea, ca realitate, își schimbă pentru el semnificația, afirmând că atunci când încearcă să se roage pentru soția decedată, se simte „copleșit de nedumerire și iubire.”³ Afirmă:

„Am un sentiment îngrozitor de irealitate, de vorbire în gol despre o non-entitate. E evident de ce mi se întâmplă asta în cazul ei. Nu poți să știi niciodată cât anume crezi ceva până când adevărul sau falsitatea acelui ceva nu devine pentru tine o chestiune de viață și de moarte. (...) Dacă cei morți sunt în afara timpului, sau sunt în afara timpului nostru, există vreo diferență, atunci când vorbim despre ei, între a fost, este și va fi?”⁴.

Iar odată ce reflecția a intrat pe acest teren al metafizicii, indiscutabil se va pune și problema substanței: „Oameni cumsecade mi-au spus că «ea e cu Dumnezeu». Într-un sens, nu mă îndoiesc că așa e. Ea este, precum Dumnezeu, incomprehensibilă și inimaginabilă”.⁵ Prin urmare, atunci când un om iubește, iubirea îi solicită toate facultățile, punându-i în mișcare rațiunea, emoțiile și chiar reacțiile corpului, prin somatizare. Suscitată de emoții puternice, grave, rațiunea reflectă asupra realității trăite de ființa iubită dincolo de moarte, dar păstrând ca și câmp lexical, terminologia specifică unui muritor, cu experiențele sale imediate, percepute cu ajutorul simțurilor. Întrebarea care a rămas, însă, neformulată de autor, este următoarea: Soția sa, decedată, îl mai iubește, de dincolo de moarte? Și dacă răspunsul este afirmativ, ce formă are iubirea femeii decedate, ce valențe a căpătat iubirea în cadrul veșniciei?

Dorința de a găsi un răspuns la astfel de întrebări echivalează cu tentativa copilului din povestirea Sf. Augustin și anume aceea de a aduna toată apa

² C. S. Lewis, *De ce, Doamne? O radiografie a suferinței* (Humanitas, București 2020) 41.

³ Ibidem, p. 45.

⁴ Ibidem, p. 46.

⁵ Ibidem, p. 47.

oceanului într-o gaură făcută cu mânuțele sale în nisip. Această pretenție, este desigur, nejustificată, din prisma finitudinii rațiunii umane, însă nu trebuie totuși să abandonăm căutarea la mijlocul drumului, din acest motiv. Putem avansa în larg atât cât ne permit limitele noastre umane, pentru că avem nevoie de o anumită claritate pe parcursul drumului nostru de credință, iar credința și iubirea sunt valuri formate de impetuozitatea aceluiași vânt. Nu putem crede în Dumnezeu fără a-L iubi și nu putem să-L iubim fără a crede în El. Sigur, credința noastră în Dumnezeu este limpede atât timp cât El reprezintă ajutorul nostru în necazuri, forța supremă a Binelui din lume, Adevărul absolut căutat de rațiunea noastră, iar această limpezime ne stimulează să simțim că Îl iubim. Când, însă, ajungem să-L iubim cu patos, trăind iubirea ca pe un act al vieții noastre, prin disciplină constantă în discernerea binelui de rău, așteptând o reciprocitate din partea Lui, manifestată printr-o protecție particulară, iar El, în schimb, pare să permită suferința în viața noastră, inima noastră umană se simte rănită precum inima lui Iob, precum inima lui Lewis și începe să pună în dubiu iubirea Sa, ba chiar și existența Sa. Atunci ne întrebăm: Isus, Fiul lui Dumnezeu, s-a simțit rănit de către Tatăl Său pentru că ar fi permis actul răstignirii din partea oamenilor?

M. I. Rupnik explică fundamentul iubirii lui Cristos ca pe o iubire liberă, „agapică, dezinteresată și capabilă de a-l iubi și pe cel care o respinge (...) capabilă de a rămâne fidelă în relație chiar și cu proprii ucigași”⁶, deoarece „nu depinde de acceptarea celuiilalt”⁷. Prin urmare, iubirea presupune libertate sau mai exact o recunoaștere plină de respect a libertății celuiilalt. Cristos ne-a iubit astfel: lăsându-ne libertatea de a răspunde sau nu iubirii Sale. În acel moment specific al istoriei, noi, umanitatea, L-am respins, iar El a ales să ne iubească în continuare. Dar cu ce forță făcea acest lucru? Dumnezeu – Tatăl, atotputernic fiind, de ce nu a oprit omul din a-i face rău Fiului Său? Cum este posibil ca Isus să nu se fi simțit rănit de lipsa de acțiune a Tatălui Său? Poate că acesta este momentul să aducem în discuție natura duală a lui Cristos și

⁶ Marko Ivan Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza – Profezia della vita religiosa* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 39.

⁷ Ibidem, p. 39.

anume de Dumnezeu și om în același timp. Isus participa la atotputernicia Sf. Treimi. Nimic nu l-ar fi putut împiedica să Se salveze pe Sine dacă ar fi dorit. Așa cum nimic nu l-ar fi putut împiedica pe Tatăl să-și salveze Fiul dacă ar fi dorit. Deci, nici Fiul și nici Tatăl nu au dorit o salvare de natura celei gândite de către om. Dar ce a dorit Dumnezeu cu adevărat, care era dorința și planul salvific al Sfintei Treimi în acel moment istoric? Cristos, Dumnezeu fiind, nu a făcut nimic altceva decât să manifeste natura esenței Sale divine. Și care este această natură? Iubirea liberă. Cristos a fost, pe Cruce, imagine a Trinității, exprimând prin actul său de acceptare a răstignirii, natura sa de iubire liberă. Iar Planul salvific al Trinității era acela de a include în această natură liberă a Iubirii și omul, adică să facă omul similar Sieși. Ce înseamnă, de fapt, a fi similar lui Dumnezeu? Dacă El este iubire, omul este asemănător Lui atunci când își trăiește natura relațională.

„Nu am fi capabili de uniune reciprocă la nivelul cel mai profund până ce eul interior din fiecare dintre noi nu va fi suficient de treaz pentru a se putea confrunța cu spiritul intim al celuilalt”.⁸

Iar expresia cea mai desăvârșită a alterității este chiar Dumnezeu, acel *tu* fără de care omul nu se poate împlini. Atunci când ne întâlnim în profunzime cu noi înșine, în trăirea solitudinii noastre, îl întâlnim, de fapt, pe Dumnezeu. Iar când îl întâlnim pe El, se întâmplă Iubirea, descoperindu-ne natura de ființe relaționale. „Deoarece «eul» nostru intim este imaginea perfectă a lui Dumnezeu, atunci când acest «eu» se trezește, găsește în sine prezența Celui după imaginea căruia este creat”.⁹ Deci suntem chemați la întâlnire: cu noi înșine, cu Dumnezeu, cu celălalt. Această perspectivă se poate extinde și asupra istoriei lui Iob, precum și asupra istoriei lui Lewis. Aceștia, prin suferința lor, prin pierderea a ceea ce aveau mai de preț, au fost introduși în orbita iubirii libere, fiind stimulată în sufletul lor o creștere a capacității de a iubi în mod liber, fără nicio motivație. În momentul cel mai tragic al existenței

⁸ Thomas Merton, *La contemplazione cristiana* (Ed. Quijajon, Comunita din Bose, 2001, Magnano), p. 39.

⁹ Ibidem, p. 32.

lor, când credeau că Dumnezeu este absent, că și-a retras binecuvântarea, El, de fapt, opera în inima lor o actualizare, imperfectă încă, a *imago Dei*.

În consecință, Dumnezeu nu abandonează omul răului, ci continuă să fie prezent în viața lui, în istoria lui, în drumul lui către purificarea inimii. În definitiv, Dumnezeu a dorit întotdeauna ca omul să participe la Frumusețea Sa, care este un cumul al tuturor celorlalte attribute divine și care se reflectă în om la nivel axiologic, penetrând valorile din inima sa. Așa cum afirmă Marko I. Rupnik, *frumusețea este iubirea încarnată*:

„Lumea materială, cosmică, aparținând complet principiului agapic, prin urmare personalizat, se transformă în frumusețe. Frumusețea este, de fapt, iubirea realizată, încarnată. Iubirea nu este reflexul vreunei idei absolute. Este transfigurarea creației după principiul real, existent și activ al Iubirii. Frumusețea este confirmarea realității create după un principiu personal”.¹⁰

Pentru a parcurge acest drum către Frumusețe, către asemănarea cu chipul lui Dumnezeu, omul trece prin experiența iubirii. Această experiență presupune parcurgerea drumului pascal, care cumulează o moarte a unei mentalități și o naștere a unei noi perspective, posibile în prezența unei iubiri puternice.¹¹ Parcurgerea acestui drum pascal îi asigură omului cucerirea acelei libertăți interioare pe care o avea Isus pe cruce. Și anume, ce presupune această dinamică a morții și a învierii? Să mori pentru ce? Să renaști pentru ce? Tot Rupnik afirmă că pentru a-L gusta pe Dumnezeu, omul are nevoie de iertarea Sa, astfel încât să devină capabil de a gusta bucuria iubirii divine, exprimate prin iertare.¹² De aici se poate trasa cu claritate care este fundamentul relației dintre Dumnezeu și om și cum reușește Dumnezeu să pătrundă într-o relație rănită, chemând la Sine omul care s-a îndepărtat prin intermediul păcatului:

¹⁰ M. I. Rupnik, *De la experiență la înțelepciune – Profeție a vieții religioase* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 43.

¹¹ Ibidem, p. 59.

¹² Ibidem, p. 84.

„A avea o experiență sigură cu Dumnezeu care este tocmai aceea a iertării, înseamnă a atinge pentru totdeauna gustul iubirii care penetrează și gândul și sentimentul. Acesta este începutul înțelepciunii”.¹³

Iar această iertare de fond, care reprezintă o bază a refacerii relației dintre Dumnezeu și om, se transformă, în timp, într-o memorie a iertării care devine fundamentul poveștii de dragoste dintre Dumnezeu și om.¹⁴

„Iată începutul înțelepciunii: a fixa bine gustul iubirii, gustul lucrurilor lui Dumnezeu, a avea un gust spiritual atât de bine fixat în memorie încât devine o dovadă infailibilă de discernământ și ajută la crearea unei memorii care se deschide în mod real către *anamnesis*, deoarece contemplă lucrurile care în mod cert rămân, fiind introduse de către Cristos în iubirea divină. O *anamnesis* a iubirii constituie o orientare către ceea ce se contemplă”.¹⁵

Am analizat până acum care este sensul așa-ziselor „răni” provocate de Iubirea lui Dumnezeu. El ne iubește ca ființe libere și dorește ca libertatea noastră să crească în perfecțiune, prin distanțarea de starea de păcat. Tomáš Špidlík afirmă că alegerea binelui și a răului este întotdeauna liberă, însă pentru omul care a ajuns la starea de *apatheia*, adică de negare a pasiunii, alegerea binelui este naturală și are ca efect bucuria inimii.¹⁶

Dor în relația omului cu Dumnezeu

În cele ce urmează vom aborda iubirea din perspectiva dorului, ca realitate care precede iubirea, însoțind-o ulterior pe tot drumul său. Erosul în prima etapă a sa, ca emoție fragilă, în timp se erodează. Iubirea a doi îndrăgostiți, simțită ca euforie în faza sa inițială, își pierde, treptat, forța emoțională. Sau cum se exprimă Andrei Pleșu:

„Într-o a doua instanță, urmează dez-vrăjirea, momentul lucidității, masivitatea civică a bunului simț. Vertiginosul afect originar se adumbrește, «se așază», își pierde palpitul.

¹³ Ibidem, p. 84.

¹⁴ Ibidem, p.85

¹⁵ M. I. Rupnik, *De la experiență la înțelepciune – Profeție a vieții religioase* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 85.

¹⁶ Tomáš Špidlík, *L'arte di purificare il cuore* (Ed. Lipa, Roma, 2014), p. 28-29.

«Veșnicia» devine negociabilă. Pur și simplu nu se confirmă. Ajuns în papuci, domesticit în rutină, erosul cunoaște calmul amărui al relativității. Ideea unei întâlniri «destinale», pregătită *laboris in divinis*, încă de la facerea lumii, se transformă într-o metaforă adolescentină, de un romantism duios. (...) Cerul devine tavan. Ceea ce nu înseamnă că, dincolo de tavanul curent, cerul încetează să mai existe”.¹⁷

Prin urmare, setea care chema un îndrăgostit către celălalt, descoperă că iubirea nu este izvor sau cel puțin nu un izvor care să sature setea în mod ireversibil. Iubirea umană nu poate sătura, ci doar face trimitere la iubirea divină, așa cum un râu face trimitere la sursa din care izvorăște. Și atunci, înseamnă că erosul este un eșec, în cele din urmă? Erosul este, totuși, cel care ne dă cele mai multe indicii despre natura noastră divină. Dar ce se întâmplă cu erosul când îi moare forța emoțională? Este necesar ca ființa umană să se resemneze și să acceadă spre o formă de iubire mai puțin emoțională? Sau este destinată repetării obsesive a unor forme de eros? Erosul nu își pierde autenticitatea cu trecerea timpului, ci doar se metamorfozează într-o nouă sete: setea de iubire umană devine sete de iubire divină. Deși iubirea în sine este aducătoare de bucurie, nu îi lipsește latura dramatică, aceasta constând într-un dor metafizic. Folosind cuvintele Sfântului Augustin: „Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne. Și neliniștit este sufletul meu până nu-și va afla odihna întru Tine”.¹⁸

Prin urmare, drama umană constă într-o alegere în planul iubirii: fie va retrăi la nesfârșit o formă superficială a Erosului, intrând într-un ciclu din care nu mai poate ieși, fie se va produce o metamorfoză a iubirii, prin intermediul căreia omul se recunoaște pe sine limitat și intuiește existența unei surse de iubire nelimitate, care nu poate fi de natură umană. Astfel, în cazul celei de-a doua alegeri, omul își transcende condiția, intrând în orbita iubirii divine, care îl atrage cu forță nesfârșită, dar care nu îl satură pe deplin în acest stadiu al existenței pământești. Omul tânjește după Dumnezeu, simte un dor de Divin, care ar putea fi numit *dor metafizic*, întrucât nu are ca obiect o entitate din lumea empirică, ci se raportează la un obiect care transcende condiția umană. Acest dor metafizic nu este o alegere conștientă, existând în orice ființă

¹⁷ Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a vieții* (Humanitas, București, 2016), pp. 58–59.

¹⁸ Sf. Augustin, *Confesiuni*, 1,1

umană, fără nici un criteriu de selecție și fără excepție. Este o durere spirituală cvasipermanentă, de care nu ne putem debarasa. Suntem cu toții conștienți de existența sa? Adesea, acest dor este acoperit de nenumărate neajunsuri și suferințe umane și nu îl putem identifica deoarece suntem ocupați cu lupta pentru supraviețuire. Și desigur, este necesar să avem o conștiință formată în valorile creștine pentru a-i putea oferi această cheie de lectură. Ateul va simți și el acest dor, dar neavând speranța potolirii sale prin iubirea divină, îl numește *neant*, rămânând fără răspuns și cu senzația aruncării în gol. Dar există posibilitatea de a domoli acest dor, de a-i estompa intensitatea durerii? Ființa umană va fi nefericită dacă își va lăsa erosul să se piardă într-o perpetuă cerere a iubirii – emoție. Este specific iubirii să și dăruiască. De aceea, viața capătă sens și bucurie doar atunci când omul, acceptând acest dor de Dumnezeu ca pe o punte de legătură spre El, ca pe un sigiliu al Eternității pe inima umană, se va consuma pe sine dăruindu-se. Și cum se petrece această dăruire ? Natura însăși a iubirii este dorința binelui celuilalt, așa cum explică Toma de Aquino : „Astfel, a iubi pe cineva înseamnă, în mod propriu, a-i vrea binele”.¹⁹

S-ar putea crede că acest suspin al iubirii îi corespunde doar omului, în căutarea sa de sens, de Dumnezeu. Dumnezeu, însă, caută omul cu aceeași sete și dedicare, cu aceeași pasiune sau poate cu mult mai mari, depășind nivelul uman de înțelegere. Suspînul lui Dumnezeu pentru om s-a făcut manifest în chipul cel mai explicit pe cruce, când El, care putea să preia controlul, S-a lăsat stăpânit de puterea infamă a omului. Ce zeu a mai fost vreodată gândit de imaginația omului, ca având aceste caracteristici – de atotputernicie în forma slăbiciunii? Tocmai aici se revelează autenticitatea lui Dumnezeu și dovada existenței Sale – în faptul că mintea umană nu L-ar fi putut gândi. El, atotputernic, se lasă stăpânit de suspînul iubirii față de propria-i creatură.

¹⁹ Toma din Aquino, *Summa Theologica* (Ed. Polirom, Iași, 2009, lămuriri preliminiare și coord. Trad.: Alexander Baumgarten; pref. de Adriano Oliva), p. 232.

Specificitatea de gen a limbajului de iubire dintre om și divinitate

Am explorat până acum care este limbajul care unește omul în relația sa cu Dumnezeu și anume rana de iubire, care deschide omului ușa către o formă de iubire superioară – iubirea liberă și dorul metafizic care unește irevocabil dorința umană de obiectul iubirii sale – Dumnezeu. Vom explora în cele ce urmează specificitatea de gen a acestui limbaj. Giorgia Salatiello afirmă că fundamentala caracteristică distinctivă a persoanei, în raport cu celelalte ființe, este „aceea de fi orientată către infinit, într-o continuă și niciodată perfectă transcendere a limitei”.²⁰ În dimensiunea acestui *patrimoniu comun al umanității*, așa cum se exprimă autoarea mai sus menționată, se poate realiza ulterior o distincție a identității feminine și a identității masculine. Atunci când omul se roagă lui Dumnezeu, se roagă în integralitatea ființei sale, ca bărbat sau ca femeie. Dacă există un limbaj care ne unește cu Dumnezeu, acesta nu este doar specific uman, ci integrat în identitatea sexuată a omului, prin urmare – limbaj masculin sau limbaj feminin. Adresarea către Dumnezeu prin intermediul limbajului, are desigur, la bază, o identitate umană, care reunește persoanele sub aceeași vocație, sub aceeași deschidere către o relaționare cu Transcendentul. Însă acest mod de adresare nu poate rămâne generalizat, ci se individualizează în funcție de gen. Putem afirma, așadar, că limbajul care favorizează relația, profunzimea interacțiunii cu alteritatea este specific feminin, fără a-i nega bărbatului această capacitate, el fiind totuși orientat către *asertivitate, relaționare riguroasă și abstractă*, conform lui Edith Stein. Există, deci, o actualizare a vocației umane prin deschiderea către Transcendent, iar această deschidere are caracter sexuat, individualizat fiecărui gen. Conform lui Lacroix există un mod feminin de a trăi agape și un mod masculin²¹, fără ca acestea să fie diferite în mod radical, permițând fiecăruia să se deschidă către Dumnezeu și aproapele „cu toată

²⁰ Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014), p. 20.

²¹ X. Lacroix, *L'alterità uomo-donna* (Magnano, 1996), p. 9 în Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014).

bogăția identității sexuale personale”²². Prin urmare, identitatea feminină este caracterizată prin deschiderea către celălalt, iar acest lucru nu înseamnă nicidecum că identitatea masculină nu presupune relaționare, ci este vorba despre două forme complementare de relaționare, ținând cont de premisa că ceea ce caracterizează orice dimensiune a existenței este „*capacitatea fundamental umană de a trăi pentru altul și datorită altuia*”²³.

Perspectiva lui Edith Stein asupra feminității aduce în vedere faptul că „Modul de a gândi al femeii și interesele sale sunt orientate către ceea ce este viu și personal și către obiectul considerat ca un tot. A proteja, a păzi, a tutela, a hrăni și a crește: acestea sunt nevoile sale intime, cu adevărat materne”.²⁴ Conform gândirii lui Edith Stein, femeii îi este specifică grija, protejarea și conservarea integralității ființei, fără a rupe, prin modul său de a acționa, obiectul de subiect.

În raport cu Dumnezeu, femeia se relaționează prin natura identității sale, care, pe lângă nevoia de a proteja (aceasta exprimându-se mai ales din prisma maternității sale), simte și nevoia de a fi protejată. Atunci când o femeie iubește un bărbat, iubește grija pe care acesta o are față de ea, iubește modul în care se simte protejată de către acesta. Orientându-și iubirea naturală către Dumnezeu, femeia iubește, în același mod care îi este caracteristic, iubește să se simtă protejată de către El, să se simtă obiect al grijii Sale.

Să reluăm acum, considerațiile efectuate la începutul acestei prezentări, cu privire la *rană*. Ce se întâmplă cu femeia care experimentează abandonul lui Dumnezeu? Ce simte ea când, în ciuda intențiilor și a acțiunilor sale în acord cu principiile etice ale credinței, se simte expusă în fața răului, a nedreptății, a prejudecăților, a bolii, a pierderii celor dragi? Ei bine, femeia nu poate să simtă, în acest caz decât lipsa acelei protecții care era tocmai liantul principal al relației sale cu Dumnezeu. Ori, fiind privată de principala motivație a iubirii

²² Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014), p. 103.

²³ Congregația pentru Doctrina Credinței, *Scrisoare către Episcopii Bisericii Catolice despre colaborarea bărbatului și a femeii în Biserică și în lume* (2004), n. 14 în Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014).

²⁴ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 52.

sale... inima sa intră într-un blocaj emoțional. Se simțea protejată de orice rău sub protecția Dumnezeului său, iar dintr-o dată, s-a simțit în totalitate expusă fatalității. Ei bine, iubirea naturală a femeii atinge aici limitele sale. Din acest punct încolo, va purta în sine o iubire rănită, care va aștepta noi și noi dovezi din partea lui Dumnezeu că, în realitate, nu și-ar fi retras protecția. Chiar dacă i se vor da aceste dovezi, totuși, inima sa nu va mai fi capabilă să le perceapă. Ce anume mai poate salva credința femeii într-un Dumnezeu capabil să o protejeze? Limitele sale, conturate pe nevoile sale specific feminine și-au spus cuvântul. Singura posibilitate de salvare nu mai poate fi mâna sa întinsă, ci mâna lui Dumnezeu. Din acest punct iubirea naturală, limitată, mai poate găsi noi modalități de metamorfozare doar sub spectrul harului divin. Acțiunea directă, misterioasă a lui Dumnezeu asupra rănii deschise a femeii, este singura șansă ca această rană să se vindece. Iar după ce se va vindeca, femeia nu va ști să se dăruiească cu măsură Celui care a salvat-o, ci se va arunca în oceanul iubirii divine cu tot patosul specific entuziasmului feminin. Iar El îi va oferi scânteii, prin Harul Său, dar îi va lăsa inima însetată de El, până la întâlnirea finală, din Paradis. Acum este momentul în care, în inima femeii se va naște un nou abis – dorul metafizic, dorul de un Transcendent pe care femeia creștină îl va numi Dumnezeu. Așa cum afirma Edith Stein: „Doar puterea harului poate cu adevărat să dezrădăcineze și să renoveze în profunzime natura decăzută și nu doar să o îmbrace din exterior”.²⁵

Dorul acesta metafizic, cum am ales să îl numim, conduce inima femeii și a bărbatului deopotrivă, către sentimentele cele mai poetice. În acest punct, iubirea devine suspin, poezie, rugăciune:

„Această ființă infimă a mea s-ar scufunda în întuneric și în micimea sa inconștientă, fără durerea nostalgiei, fără conștiința resemnării, dacă lumina spiritului nu s-ar putea împinge dincolo de propriile limite, în spațiul fără limite pe care Tu, tăcere infinită, îl umpli. Unde să mă îndrept, prin urmare, pentru a-Ți scăpa, dacă curajul finitudinii mele, în același mod ca dorul nostalgic de infinit, nu face decât să Te confeseze pe Tine?”²⁶

²⁵ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 56.

²⁶ Karl Rahner, *Tu sei il silenzio* (Ed. Queriniana, Brescia, 2013), p. 9.

Aici există amplu spațiu de desfășurare pentru experiențele mistice (ca acțiune venită din partea lui Dumnezeu asupra făpturii), pentru exprimările artistice (ca acțiune a omului de manifestare a misterului) și nu în ultimul rând, pentru exprimarea carității, ca un combustibil care alimentează focul. Iar femeia este prin excelență capabilă, conform lui Edith Stein, să-și îndrepte atenția către cei orfani sau părăsiți, oferind îngrijire și exercitând acele îndatoriri care sunt potrivite particularităților sale feminine – asistența, educația, compasiunea, grija, în toate acestea fiind „necesară aceeași atitudine a inimii care este specifică unei soții și unei mame”.²⁷

Modul în care o femeie își exprimă compasiunea depinde în mod special de nevoile pe care le întâlnește în societate și de propriile înclinații și talente. Astfel, ea se poate dedica copiilor orfani, bătrânilor, celor părăsiți. De asemenea, ea se poate dedica unor activități profesionale care îi solicită potențialul artistic sau cunoștințele științifice.²⁸ Deși nu se poate afirma că profesiile sunt categorisite în funcție de gen, există totuși, conform lui Edith Stein, anumite modalități prin care femeile își îndeplinesc rolul profesional din prisma specificității feminine. Femeile își pot exprima capacitatea de a educa, grija, asistența și compasiunea în rolul de infirmieră/medic, profesoară/educatoare sau directoare, precum și în roluri care presupun cunoașterea științelor psihologice, însă de asemenea, posturi în traducere/editare, acestea din urmă solicitând abilitatea de a îndeplini un serviciu.²⁹ Așa cum Maria, la nunta din Cana, a observat lipsurile datorită atenției sale particulare către binele celorlalți, în general femeii îi este specifică această atitudine de atenție la nevoile celorlalți.³⁰

Una dintre modalitățile de exprimare a identității sale particulare în societate, este, pentru femeie, aceea de a se implica din punct de vedere social. Așa cum a făcut Madeleine Delbrel, într-o perioadă în care credința în Dumnezeu era în pericol, din cauza ideologiei marxiste care își extindea

²⁷ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 57.

²⁸ Ibidem, p. 56.

²⁹ Ibidem, p. 57.

³⁰ Ibidem, p. 58-59.

rădăcinile în societate. Madeleine Delbrel dorește să se facă distincție între iubirea naturală, umană și cea pe care a trăit-o Fiul lui Dumnezeu pe pământ, specificând că nu iubirea noastră suntem datori să o oferim, ci acea iubire care vine de la Dumnezeu și care este Dumnezeu. O astfel de iubire este descrisă în Fericirile de pe munte. De asemenea, dorește să afirme necesitatea trăirii iubirii în orice condiție, în raport cu orice gen de nevoie, mai ales nevoia de adevăr a unei lumi „care îl abandonează pe Dumnezeu”.³¹ Madeleine vorbește despre necesitatea formării continue a credinței noastre, din care trebuie să provină forța evanghelizării, iar această formare continuă a credinței nu poate fi una strict teoretică, ci una care să presupună relația vie cu Dumnezeu, o relație care se metamorfozează în mod constant, care învață să accepte rana și dorul, o relație de iubire capabilă de opere de caritate concrete, dar capabilă și de poezia inimii, prin care sensibilitatea umană își direcționează emoțiile în raport cu Cel care a creat-o. Iată ce afirma Madeleine despre iubire:

„Este Dumnezeu cel pe care noi îl iubim. Iar iubirea lui Dumnezeu este prima poruncă. Dar cea de-a doua îi este similară: doar prin intermediul celorlalți noi putem să îi oferim lui Dumnezeu înapoi iubirea pe care ne-o dăruiește. Pericolul este ca cea de-a doua poruncă să devină prima. Dar avem un test de verificare: a iubi pe fiecare om, a-L iubi pe Cristos, a-L iubi pe Dumnezeu în fiecare om fără preferințe, fără categorii, fără excepții”.³²

De asemenea, Madeleine dorește să afirme necesitatea trăirii iubirii în orice condiție, în raport cu orice gen de nevoie și mai ales în raport cu orice fel de persoană care ar putea deveni într-un anumit moment aproapele nostru, fie că acesta este merituos, fie că este ateu, necredincios, indiferent, fiind necesar un câmp vizual extins pentru a putea iubi cu genialitate.³³ Madeleine susținea că într-un ambient ateu evanghelizarea este o necesitate, contrariul acestei misiuni creștine fiind *demisia creștină*.³⁴ Astfel, face apel la

³¹ Madeleine Delbrel, *La gioia di credere* (Ed. Gribaudo, Milano, 2004), p. 190.

³² Madeleine Delbrel, *La gioia di credere* (Ed. Gribaudo, Milano, 2004), p. 57.

³³ Ibidem, p. 190.

³⁴ Ibidem, p. 192.

responsabilitatea creștinilor, pe care o numește „un fel de necesitate organică”³⁵.

Iubirea-Agape manifestată sub forma carității sociale

Această responsabilitate de a iubi, de a se îngriji de aproapele, este adusă în discuție în mod constant de Magisteriul Bisericii, încă de la fondarea creștinismului. Cristos a introdus ca semn distinctiv al ucenicilor săi mai ales legea iubirii și a dăruirii de sine altora (Cf. Mt 22, 39; In 13, 34). Ulterior, primii apostoli au preluat această datorie rămasă ca testament de la Maestrul lor:

„Apostolii, cărora înainte de toate le fusese încredințată «rugăciunea» (Euharistia și liturgia) și «slujirea cuvântului», s-au simțit solicitați peste măsură de «slujirea la mese»; prin urmare, au decis să păstreze slujirea principală și să creeze pentru cealaltă misiune, la fel de necesară în Biserică, un grup de șapte persoane. Cu toate acestea, grupul nu trebuia să îndeplinească o simplă slujire tehnică de distribuție: trebuiau să fie bărbați «plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune» (cf. Fap 6, 1-6). [...] După instituirea diaconiei ca formă de slujire a aproapelui în mod ordonat și sub formă comunitară, această practică – a slujirii iubirii aproapelui – s-a impregnat *în structura fundamentală a Bisericii înseși*”.³⁶

Astfel, privind cu inima la nevoile societății, Biserica și-a format o Doctrină Socială, care nu se lasă influențată de diferitele curente sociologice sau de către politică, ci își extrage sensul și misiunea din porunca divină cu privire la iubirea aproapelui, dorind

„să slujească formarea conștiințelor în domeniul politic și să contribuie la sporirea percepției exigențelor adevărate ale dreptății (...) Lucrul acesta înseamnă că edificarea societății și a statului de drept, prin care se dă fiecăruia ceea ce i se cuvine, este o datorie fundamentală, pe care fiecare generație trebuie să o abordeze din nou”.³⁷

Modul de a iubi pe aproapele este mereu nou deoarece aproapele se schimbă odată cu vremurile. Sigur, există nevoi sociale evidente, cărora atât Biserica, cât și statul încearcă să le vină în întâmpinare, însă pe lângă nevoile

³⁵ Ibidem, p. 193.

³⁶ Benedict al XVI – lea, *Deus caritas est*, nr. 21 (Ed. Presa Bună, Iași, 2006), p. 35.

³⁷ Ibidem, nr. 28, p. 43.

celor săraci, ale orfanilor, ale văduvelor, ale celor care trăiesc pe stradă, există nevoi subtile, suferințe care cer o atenție deosebită și o sensibilitate aparte. Din aceste nevoi decurg și datoriile, creștine și sociale. Ca membri ai unei societăți care se dorește a fi dreaptă, echitabilă, suntem datori să acționăm cu scopul actualizării dreptății ca intenție și a iubirii ca sentiment. Sentimentele de compasiune și empatie, deși sunt esențiale, sunt insuficiente, în absența actelor concrete care pot deveni o formă de *caritate socială*:

„Datoria imediată de a acționa pentru ordinea de drept în societate este însă proprie credincioșilor laici. În calitate de cetățeni ai statului, ei sunt chemați să participe personal la viața publică. Deci nu pot renunța «la acțiunea multiformă, economică, socială, legislativă, administrativă, culturală, care urmărește promovarea, organizată și prin instituții, a binelui comun» (...). Slujirea carității trebuie să însuflească întreaga existență a credincioșilor laici și, prin urmare, activitatea lor politică, trăită drept «caritate socială»”³⁸.

Structurile sociale care să vină în întâmpinarea diferitelor nevoi ale cetățenilor sunt esențiale pentru o societate dreaptă, însă este importantă formarea cetățenilor și în mod special a noilor generații către atitudini de disponibilitate și dăruire, care să însuflească acțiunile caritative. Iar aceasta este principala nevoie a omului – de a învăța să iubească – deoarece, lipsite de umanitate, chiar și acțiunile caritative pot deveni seci și fără sens. „Dezvoltarea unei asemenea angajări reprezintă pentru tineri o școală de viață care educă în spiritul solidarității, disponibilității, în vederea dăruirii nu doar a ceva, ci a dăruirii de sine însuși”.³⁹ A face voluntariat este, pentru un tânăr, la fel de important ca formarea pe care o realizează prin studii, căci, în absența formării unei inimi generoase, adevărurile studiate nu prind forma valorilor încarnate și a principiilor însuflețite. Competența profesională care poate determina un asistent social, de exemplu, să îndeplinească o muncă socială de calitate, nu este suficientă dacă acțiunea nu este realizată cu *omenie* și cu *atenția inimii*, conform lui Benedict al XVI –lea. Cu atât mai mult, atenția

³⁸ Benedict al XVI – lea, *Deus caritas est*, nr. 29 (Ed. Presa Bună, Iași, 2006), p. 46.

³⁹ Ibidem, nr. 30, p. 48.

inimii este necesară atunci când iubirea aproapelui nu este ușor de trăit, ci presupune o depășire a prejudecăților și un efort de voință major.

„Persoanele cu neputințe constituie pentru familie un dar și o oportunitate pentru a crește în iubire, în ajutorul reciproc și în unitate (...). Familia care acceptă cu privirea credinței persoanele cu neputințe va putea recunoaște și garanta calitatea și valoarea fiecărei vieți, cu nevoile, drepturile și oportunitățile sale”.⁴⁰

Este vorba aici, așa cum se exprimă papa Francisc, despre *primirea și îngrijirea misterului fragilității*.

Edificatoare este, în acest sens, mărturia dată de Alexandre Jollien, care născându-se cu dizabilități și trăindu-și 17 ani din viață într-un centru de recuperare, a reușit să vadă dincolo de aparențe și să caute sensul vieții sale în modul de a se raporta la ceilalți și în bogăția dată de prietenie.

„Se putea regăsi aceeași simplitate în coabitarea noastră: ne iubeam simplu, fără artificii. Legăturile se legau în mod natural, fiind consolidate de ciudățenia condiției noastre, de realitatea unică a comunității noastre. În fața vicisitudinii anumitor evenimente, gesturile de prietenie pe care le schimbam între noi, ne fereau de descurajare. Amiciția noastră ne unea, ne făcea mai puternici (...). Tandrețea afecțiunii noastre reciproce reușea să ne atenueze puțin singurătatea”.⁴¹

În acest caz, solidaritatea era singura cale de succes și singura ieșire din izolare. Iar Alexandre vorbește și despre rolul celor care i-au îngrijit, despre care nu are cele mai bune cuvinte deoarece exista tendința generală de a-i transforma în obiect de studiu sau în trofeu pentru mărirea stimei de sine. Totuși, a întâlnit și educatori după inima sa și ceea ce îi deosebea de ceilalți era privirea fără prejudecăți. Conform afirmațiilor sale, definiția educatorului ideal este:

„O persoană (...) care scoate la suprafață capacitățile îngropate de diferite obstacole. Acest mod de a proceda presupune o încredere absolută în om, dar și umilință, o umilință care permite să menții distanța, să nu îl judeci pe celălalt, să iei cunoștință că

⁴⁰ Francisc, *Amoris laetitia*, nr. 47 (Ed. Presa Bună, Iași, 2016), p. 30.

⁴¹ Alexandre Jollien, *Elogio della debolezza* (Qiqajon, Comunità di Bose, 2001), p. 25.

celălalt va rămâne mereu un individ ireductibil, care nu poate fi în totalitate supus, analizat, înțeles”.⁴²

Însă, înainte de a face apel la ajutorul educatorului, Alexandre se folosește de propria-i slăbiciune ca generatoare de sens:

„Mă sfătuiam să-mi asum modele, să urmez scheme, niciodată să cobor în partea cea mai profundă din mine pentru a găsi un izvor, chiar de ar fi la nivelul cel mai de temut: în angoasa mea”.⁴³

Prin urmare, acceptarea propriei slăbiciuni devine un mod de a trăi împăcat cu sine și de a crea legături cu ceilalți, pentru care devine ocazie de caritate.

Dacă dorim să contextualizăm caritatea la vremurile actuale, este important să privim noile nevoi ale societății. Aproapele nostru din 2021 poate fi o femeie afgană, care a reușit să emigreze din regimul taliban instaurat în statul său, cu speranța unei vieți mai bune printre străini. Străinul are puterea de a-i împlini așteptările sau de a o face să-și regrete propriile așteptări. Străinul este cel invitat să-și găsească în interiorul inimii iubirea care dorește să dăruiască, să înțeleagă, să primească, dar mai ales, să privească fără prejudecăți și să ofere sprijin, așa cum ne amintea papa Francisc:

„Doresc să subliniez că atenția dedicată atât emigranților, cât și persoanelor cu neputințe este un semn al Duhului. De fapt, ambele situații sunt paradigmatiche: pun în joc, în special, modul în care se trăiește astăzi logica primirii milostive și a integrării persoanelor fragile”.⁴⁴

Uneori, acest lucru presupune să ieșim din logica meritului, deoarece aproapele care are nevoie nu este întotdeauna merituos conform criteriilor noastre. Emigrantul poate fi depășit de propria-i suferință, iar acest lucru i-ar putea determina atitudini mai degrabă recalcitrante sau este posibil ca un creștin să-și pună problema de a-l ajuta doar pe cel care are aceeași credință, însă de aici vine provocarea papei Francisc de a oferi profundă compasiune

⁴² Alexandre Jollien, *Elogio della debolezza* (Qiqajon, Comunità di Bose, 2001), p. 67.

⁴³ Ibidem, p. 42.

⁴⁴ Francisc, *Amoris laetitia*, nr. 47 (Ed. Presa Bună, Iași, 2016), p. 31.

celui în nevoie: „Iubirea comportă mereu un sentiment de profundă compasiune, care duce la acceptarea celuiilalt ca parte din această lume și atunci când acționează într-un mod diferit de cel pe care eu l-aș fi dorit”.⁴⁵

Concluzii

Am pornit reflecțiile de la sensul teoretic al iubirii pentru a ajunge la concluzia că iubirea nu este autentică atunci când sentimentele și cuvintele nu sunt susținute de acte concrete, iar în înțelesul său *agapic*, iubirea poate chiar să facă abstracție uneori de sentimentele plăcute pentru a purta de grijă celui aflat în nevoie, chiar și atunci când celălalt nu ne provoacă emotivitatea într-un mod agreabil.

„Cum spunea sfântul Ignațiu de Loyola, «iubirea trebuie să se pună mai mult în fapte decât în cuvinte». În acest mod poate arăta toată rodnicia sa și ne permite să experimentăm fericirea de a da, noblețea și măreția de a ne dăruia în mod supraabundent, numai pentru gustul de a da și de a sluji”.⁴⁶

O societate dreaptă și umanizată nu poate fi construită fără a valorifica iubirea dintre membrii săi, iubire care poate însemna tandrețea dintre doi soți, delicatețea privirii unui medic către bolnavul pe care îl îngrijește, compasiunea unui asistent social către orfanul căruia îi oferă servicii de integrare într-un nou mediu de apartenență sau poate doar privirea amabilă către propriile slăbiciuni generatoare de sens.

De altfel, atunci când respectă porunca iubirii față de aproapele, omul nu face nimic altceva decât să se iubească pe sine, împlinind astfel cuvântul divin de a-l iubi pe celălalt ca pe sine, deoarece omul este creat să-și găsească sensul doar în cadrul unei întâlniri autentice cu alteritatea, așa cum afirma Hans U. von Balthasar: „Omul se realizează pe deplin, ba chiar devine el însuși doar într-o întâlnire; în acel eveniment adevărul apare și se manifestă în mod spontan, liber, gratuit”.⁴⁷ Iar acest mod de a fi este modul minunat în care

⁴⁵ Ibidem, p. 59.

⁴⁶ Ibidem, p. 60.

⁴⁷ Hans U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile* (Ed. Borla, Roma, 2002), p. 35-36.

Dumnezeu, care prin natura sa divină este Trinitate, a gândit omul ca natură relațională:

„Dacă Dumnezeu, alteritate absolută, ar dori să întâlnească omul, locul apariției Sale ar trebui să fie omul, care este mereu celălalt, acel «aproape» care în același timp este și «cel mai departe»; pentru că e adevărat că eu pot să învăț și să știu multe lucruri «despre el» și «de la el» și «prin el», dar nu pot să-l primesc niciodată în toată complexitatea sa”.⁴⁸

Prin urmare, iubirea adevărată față de aproapele este o iubire care îl privește pe cel din față sa ca pe un mister, respectându-i demnitatea de persoană și chipul lui Dumnezeu care este impregnat în profunzimea ființei sale.

⁴⁸ Ibidem, p. 36.

Apariții editoriale

În anul 2022

* * *, *Lecționar*, ed. Tarciziu-Hristofor Șerban, Editura ARCB, București, 2022–

Cartea liturgică ce cuprinde lecturile biblice pentru sfânta liturghie romano-catolică, în funcție de timpul liturgic și diferitele sărbători. În curs de publicare în mai multe volume.

Petru Ciobanu, Iulia Cojocariu, Andrei Dumitrescu, Liana Gehl, Iulian Ghercă, Daniela Mare CJ, Emil Moraru, Luc Verly, *Biserica și cultura. Tradiții ale vieții culturale în Arhiepiscopia Romano-Catolică de București*, Editura ARCB, București 2022 (344 p.)

Volumul analizează istoria contribuțiilor culturale ale Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, evidențiind personalități, evenimente și lucrări marcante din cei 139 de ani de existență. Lucrarea subliniază importanța pe care Biserica o acordă culturii, văzută ca o expresie a dimensiunii transcendente a vieții umane, conform documentelor Magisteriului.

Wilhelm Dancă, *Mysterium Christi. V. Meditații la Evanghelia după Marcu*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea 2022 (406 p.)

Noul volum din seria *Mysterium Christi* cuprinde meditații rezultate din predicile ținute în catedrala din București și în alte biserici, între 2018 și 2021, pe teme din Evanghelia după Marcu. Potrivit autorului, aceste meditații provin din schemele de predici, aprofundate în rugăciune, „până când schema devine clară [pentru autorul lor], cu o zi sau două înainte de a fi rostite în fața credincioșilor“.

Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade: Definitio sacri*, ediția a II-a revizuită, Editura Spandugino, București 2022 (592 p.).

Volumul reprezintă reeditarea revizuită a tezei de doctorat a autorului, susținută în 1996 la Universitatea Pontificală Gregoriană de la Roma, apărută prima dată în limba română la Editura Ars Longa, Iași (1998). Cartea explorează dimensiunea sacrului în opera lui Mircea Eliade, analizând influența lui Nae Ionescu și dezvoltarea gândirii eliadeene asupra sacrului ca Realitate Ultimă. Studiul interdisciplinar valorifică scrieri inedite și articole timpurii, oferind o perspectivă filosofică și istorico-religioasă asupra simbolurilor, metodologiei și semnificației sacrului.

Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria, apologet*, Editura ARCB, București 2022 (384 p.).

Volumul cuprinde un scurt profil istoric și traducerea comentată a patru mari scrieri ale Sfântului Atanasie: *Scrisoare enciclică*, *Apologia (secunda) contra arienilor*, *Apologia către împăratul Constanțiu* și *Apologia despre fuga sa*.

Lucian Dîncă, *Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să fie îndumnezeit*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2022 (220 p.).

Lucrarea abordează o temă centrală a teologiei bizantine – îndumnezeirea omului prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu – și analizează modul în care Sfântul Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei, a apărut această dogmă, rămânând fidel hotărârilor de la Niceea (325) și simbolului credinței, fără compromisuri dogmatice, chiar cu riscuri sporite pe plan personal.

Lucian Dîncă, *Alexandria și Antiohia. Două școli teologice în creștinismul antic*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2022 (400 p.).

Lucrarea abordează o temă centrală a teologiei bizantine – îndumnezeirea omului prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu – și analizează modul în care Sf. Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei, a apărut această dogmă, rămânând fidel hotărârilor de la Niceea (325) și simbolului credinței, fără compromisuri dogmatice, chiar cu riscuri sporite pe plan personal.

Claudiu Eva (coord.), *Sacramentele de vindecare: Pocăința și Ungerea bolnavilor. Cateheze*, Editura ARCB, București 2022 (128 p.).

Volumul cuprinde 10 cateheze despre sacramentele Pocăinței și Ungerii bolnavilor, explicând fundamentul biblic, magisteriul Bisericii și aplicațiile practice. Un ghid pentru aprofundarea credinței, destinat tuturor, de la copii la adulți, cartea îmbină reflecții teologice cu îndrumări concrete pentru viața spirituală.

În anul 2023

Dan Cautis, *The Philosophical and Theological Roots of Modern Science*, Editura ARCB, București 2023 (176 p.).

Volumul a fost conceput pornind de la un material de curs, adresat în principal studenților de la cursul „Biserica și știința – o perspectivă istorică”, predat la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, dar poate fie utilă și studenților altor facultăți, precum cele de teologie, filozofie și științe politice. Lucrarea explorează o imagine documentată și realistă a relației complexe dintre Biserică și știință, căutând să răspundă la întrebări esențiale despre originea și succesul științei în Europa medievală.

Lucian Dîncă, *Témoins du Christ sous le communisme. Les Pères assomptionnistes dans les dossiers policiers de la Securitate roumaine*, Orizons, Paris 2023 (602 p.).

Volumul contribuie la cunoașterea istoriei României contemporane peste hotare, care în prezent este prea puțin conștientizată. Bazat pe arhivele Securității, studiul dezvăluie mecanismele terorii comuniste, printre care și persecuția împotriva Institutului Francez de Studii Bizantine. Sunt onorate personalități ale rezistenței anticomuniste și se clarifică mai multe aspecte ale unei epoci întunecate.

Wilhelm Dancă, *Mysterium Christi (VI). Meditații la Evanghelia după Luca*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea 2023 (352 p.).

Cartea oferă o reflecție profundă asupra temelor centrale ale Evangheliei după Luca, precum milostivirea lui Dumnezeu, chemarea la convertire și slujirea celor marginalizați. Promovând un dialog între rațiune, credință și imaginație, volumul invită cititorii să-și aprofundeze credința și să-l urmeze pe Cristos.

Lucian Dîncă, Cristina Mareș, *Veni, sponsa mea! Cântarea Cântărilor: traducere și interpretare alegorică*, Editura ARCB, București 2023 (156 p.).

Volumul explorează relația paradoxală dintre om și Dumnezeu, reflectată în Cântarea Cântărilor. Autorii analizează imaginea Mirelui care trezește dorința sufletului de a-l căuta mai profund, examinând această experiență spirituală prin prisma comuniunii euharistice și subliniind cum împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului anticipează plinătatea prezenței divine în Împărăția lui Dumnezeu.

Claudiu Eva (coord.) *Dies Domini. Duminica în familie și în comunitatea parohială. Cateheze pentru anul pastoral 2023-2024*, Editura ARCB, București 2023 (112 p.)

În acest volum este repropusă duminica, „Ziua Domnului”, tinerilor, copiilor, familiilor și tuturor credincioșilor pe parcursul a 10 cateheze. Trecând în revistă mărturiile biblice, patristice și magisteriale despre cinstirea duminicii volumul propune o actualizare a celebrării euharistice în parohii și familii.

Eduard Giurgi, *Funcția Bisericii de a învăța*, Editura ARCB, București 2023 (272 p.).

Volumul comentează Cartea a III-a din *Codul de drept canonic*, abordând funcția Bisericii de a învăța din perspective juridice, teologice și pastorale. Cu o bibliografie vastă și aparat critic riguros, lucrarea completează un gol important în literatura autohtonă, fiind utilă lucrătorilor pastorali și celor interesați de misiunea Bisericii.

Emil Moraru, *Botezul. Un eveniment care trebuie trăit în mod personal. Prelucrare și explicare după Ritualul Botezului*, Sapiientia, Iași 2023 (76 p.).

Cartea se adresează părinților și nașilor care participă la Botez, explicând semnificațiile simbolurilor liturgice și transformarea spirituală realizată prin acest sacrament. Structurată în capitole scurte, volumul cuprinde rugăciuni, explicații și desene pentru înțelegerea profundă a Botezului, conectându-l la tradițiile catehumenale ale primelor secole creștine.

Emil Moraru, *Bolnavii – comoara Bisericii. Sacramentul Ungerii bolnavilor*, Sapiientia, Iași 2023 (76 p.).

Volumul prezintă Ungerea bolnavilor ca sacrament al vindecării sufletești și trupești, oferit celor încercați de boală, durere sau bătrânețe. Revalorificat după Conciliul Vatican II, sacramentul transmite prezența mângâietoare a lui Cristos, ajutând credinciosul să trăiască încredințat lui Dumnezeu și să simtă bunătatea divină în momentele de suferință.

Sora Clara Laslău, *Memorii*, ed. Sr. Daniela Mare, Editura ARCB, București 2023 (400 p.).

Volumul oferă mărturii inedite despre persecuția Bisericii Catolice din România în regimul comunist, evidențiind viața Sr. Clara Laslău (1912–2009). Torturată și condamnată la 15 ani de muncă silnică, Sr. Clara este un exemplu de credință și comuniune cu Cristos. Cartea include numeroase note explicative și diferite referințe.

Cronică

23 septembrie 2022

Decesul Pr. prof. dr. Vladimir Petercă

N. 1944 la Tețcani (Jud. Neamț), hirotonit preot în 1968. A studiat la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași, la Institutul Biblic Pontifical de la Roma, cu doctoratul obținut la Universitatea Pontificală Gregoriană (Roma). Cadru didactic la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași, la Universitatea din Münster și la Universitatea din München. Rector al Institutului Teologic Romano-Catolic din București (1995–2006). La Facultatea de Teologie Romano-Catolică a UB a activat în calitate de conducător de doctorat.

7 octombrie 2022

Colocviul SITA

A fost organizat în colaborare cu Societatea Internațională „Toma de Aquino“, secțiunea română. Au participat 7 profesori și cercetători din cadrul Facultății și de la alte instituții de învățământ superior și cercetare.

1-3 iunie 2023

Conferința internațională „Pacea religiilor, astăzi“

Organizată împreună cu Centrul Interdisciplinar de Teologie și Științe ale Religiei (CITSER) și cu Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., S.U.A. Au participat 20 de profesori, cercetători și doctoranzi (15 din țară și 5 din străinătate). Lucrările conferinței sunt publicate în numărul de față al revistei.

6 iulie 2023

Francisca Băltăceanu la 80 de ani

În cadrul Facultății au fost sărbătoriți cei 80 de ani de viață ai Prof. dr. Francisca Băltăceanu, filolog și teolog, care a predat la Universitatea din București și la Institutul Teologic Romano-Catolic din București, specializată pe hermeneutică biblică și traducătoare a Sf. Scripturi. Cu această ocazie, Prof. Băltăceanu a primit o medalie jubiliară din partea Federației Comunităților Evreiești din România, distincția „Constantin Brâncuși“ din partea Patriarhiei Române și Diploma de excelență din partea Facultății de Limbi și Literaturi Străine (UB).

25 august 2023

***Înființarea Școlii Doctorale de Studii Religioase și Interculturale
(Facultatea de Teologie Baptistă a UB)***

Facultatea de Teologie Baptistă a UB și-a înființat propria școală doctorală, confirmată oficial prin Ordinul Ministerului Educației nr. 5689 / 2023. Până la această dată, cei trei conducători de doctorat în Teologie baptistă își desfășuraseră activitatea în cadrul Școlii doctorale de Teologie și Studii Religioase a Facultății de Teologie Romano-Catolică. Aceasta din urmă își va continua activitatea cu cei șase conducători de doctorat proprii.

1 octombrie 2023

Pensionarea Prof. dr. Daniel-Constantin Barbu

Doctor în istorie, filozofie și teologie, cadru didactic la UB din anul 1991. A fondat Facultatea de Științe Politice și Administrative a UB; a devenit primul conducător de doctorat în Științe politice din România și a înființat, la UB, prima școală doctorală de științe politice. A fost, de asemenea, Consilier prezidențial, senator, Ministru al Culturii și președinte al Autorității Electorale Permanente. A devenit profesor în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică din 2018, ulterior și conducător de doctorat în Teologie, urmând să-și continue activitatea în această calitate și ca pensionar.

6 octombrie 2023

***Colocviul „Război și pace în literatură, filosofie și teologie.
Perspective tomiste“***

Organizat în colaborare cu Societatea Internațională „Toma de Aquino“, secțiunea română. Au participat 8 profesori și cercetători (5 din țară și 3 de peste hotare).