

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

Facultatea de Teologie Romano-Catolică

VERBUM

Revistă de Teologie Catolică

Seria a IV-a

Anul V (2024)

Lucrările Conferinței

Toma de Aquino 800. Autorul și opera (22 noiembrie 2024),
Societatea Internațională Toma de Aquino — Secțiunea română
Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București



Editura Universității din București
Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București

Consiliul științific • Advisory Board

Vincenzo Ottorino BENETOLLO OP

(Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Bologna)

Ștefan LUPU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

MARTON József (Universitatea Babeș Bolyai din Cluj Napoca)

Ludwig NAGL (Universität Wien)

Herta NAGL-DOCEKAL (Universität Wien)

Vittorio POSSENTI (Veneția)

E. S. Ioan ROBU (Academia Română, București)

E. S. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO (Roma)

Natale SPINETO (Università degli Studi di Torino)

William SWEET (St. Francis Xavier University, Antigonish, Nova Scotia)

VIK János (Universitatea Babeș Bolyai din Cluj Napoca)

Mihaela VOICU (Universitatea din București)

Colegiul de redacție • Editorial board

WILHELM TAUWINKL, redactor șef • *Editor in Chief*

Lucian DÎNCĂ A. A.

Adresa redacției • Editorial Office Address

Str. General Berthelot 19, 010164 București (România)

Tel. +40 21 201 54 15 • wilhelm.tauwinkl@g.unibuc.ro

<https://verbum.unibuc.ro/> • <https://journals.unibuc.ro/index.php/vb>

ISSN (online) 3100-4318

ISSN (print) 2734-5041

ISSN-L 2734-5041

Cuprins • Contents

Lucrările Conferinței „Toma de Aquino 800. Autorul și opera“

Thomas Aquinas 800: The Author and His Work. Proceedings of the Conference

Editorial	5
Editorial Introduction	6

Lorena Stuparu

Toma de Aquino, <i>De ente et essentia</i> / Despre fiind și esență	7
Thomas Aquinas, <i>De ente et essentia</i> / On Being and Essence	

Dan Cautis

Toma de Aquino: In libros Aristotelis <i>De caelo et mundo expositio</i> .	
Desăvârșirea sintezei aristotelice	22
Thomas Aquinas' <i>In libros Aristotelis De caelo et mundo</i> :	
A Synthesis of the Aristotelian Natural Philosophy	

Cristian Bălănean

O Summa a <i>Summei contra gentiles</i> – Cartea I.....	39
A Summa of the <i>Summa contra Gentiles</i> : Book I	

Lucian Dîncă

<i>In Orationem Dominicam</i> . Influențe patristice în Explicarea Rugăciunii Domnești a Sfântului Toma de Aquino	49
<i>In Orationem Dominicam</i> : Patristic Influences on St. Thomas Aquinas'	
Explanation of the Lord's Prayer	

Gabriela Tănăsescu

Liber de perfectione spiritualis vitae. Context și text 72

Liber de perfectione spiritualis vitae: Context and Text

Gabriela Blebea Nicolae

Și totuși, virtuțile contează și astăzi 94

And Yet, the Virtues Still Matter Today

Apariții editoriale 102

Book Presentations

Cronică 107

Events

Editorial

Numărul de față al revistei cuprinde o selecție a lucrărilor Conferinței anuale a Secțiunii române a Societății Internaționale Toma de Aquino, pe „Toma de Aquino 800. Autorul și opera“, care a avut loc la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București, la data de 22 noiembrie 2024.

Articolele abordează opera lui Toma de Aquino din multiple perspective care reflectă actualitatea și profunzimea gândirii sale filosofice și teologice, fiind prezentate într-o progresie tematică și conceptuală, pornind de la fundamentele ontologice și metafizice ale discursului tomist și ajungând până la aplicații contemporane în sfera eticii și a formării morale.

Studiul semnat de Lorena-Valeria Stuparu analizează celebrul opus *De ente et essentia*, punând în lumină drumul logic-ontologic care duce la identificarea dintre ființă și esență în Dumnezeu, precum și relevanța unei „gramatici a ființei” pentru înțelegerea realității create.

Dan Cautis propune o lectură aprofundată a comentariului tomist la *De Caelo* al lui Aristotel, prezentându-l ca moment culminant al sintezei dintre filosofia greacă și teologia creștină, cu implicații asupra cosmologiei și ordinii teologicului a universului.

Cristian Bălănean oferă o prezentare sistematică a structurii și metodei din *Summa contra Gentiles*, una dintre lucrările cu profil apologetic și filosofic ale lui Toma, subliniind actualitatea teologiei naturale în contextul dialogului cu rațiunea.

Lucian Dîncă analizează influențele patristice din comentariul tomist la Rugăciunea Domnească, relevând dimensiunea catehetică și pastorală a acestei meditații teologice asupra credinței, speranței și iubirii.

În continuare, Gabriela Tănăsescu reconstituie contextul ideatic și teologic al opusculului *Liber de perfectione spiritualis vitae*, considerat un text clasic în teologia vieții spirituale, ce influențează direct redactarea părții a doua din *Summa Theologiae*.

În fine, articolul semnat de Gabriela Blebea Nicolae reia tema virtuților în cheie actuală, discutând, în lumina eticii tomiste și a unor autori contemporani precum Anscombe, MacIntyre sau Bourdieu, relevanța formării morale pentru viața personală și pentru coeziunea socială.

Împreună, aceste contribuții conturează o imagine coerentă și plurivalentă a operei tomiste, înrădăcinată în tradiție, dar capabilă să inspire reflecția teologică și filosofică din prezent.

Editorial Introduction

This issue of the journal brings together a selection of papers from the Annual Conference of the Romanian Section of the International Society of Thomas Aquinas, held under the theme *Thomas Aquinas 800. The Author and His Work*, which took place at the Faculty of Roman Catholic Theology of the University of Bucharest on November 22, 2024.

The articles address the work of Thomas Aquinas from multiple perspectives that reflect both the depth and contemporary relevance of his philosophical and theological thought. They are presented in a conceptual and thematic progression, starting from the ontological and metaphysical foundations of Thomistic discourse and moving toward contemporary applications in ethics and moral formation.

Lorena-Valeria Stuparu's contribution analyzes the renowned treatise *De ente et essentia*, highlighting the logical-ontological path leading to the identification of being and essence in God, as well as the relevance of a "grammar of being" for understanding created reality.

Dan Cautis offers a comprehensive reading of Aquinas's commentary on Aristotle's *De Caelo*, presenting it as the culminating moment in the synthesis of Greek philosophy and Christian theology, with significant implications for cosmology and teleological order.

Cristian Bălănean provides a systematic overview of the structure and method of the *Summa contra Gentiles*, one of Aquinas's most philosophically oriented and apologetic works, emphasizing the relevance of natural theology in the current dialogue with reason.

Lucian Dîncă examines patristic influences in Aquinas's commentary on the Lord's Prayer, bringing to light the catechetical and pastoral dimensions of his theological reflection on faith, hope, and love.

Gabriela Tănăsescu reconstructs the theological and historical context of the opusculum *Liber de perfectione spiritualis vitae*, a classic text in spiritual theology that significantly influenced the drafting of the second part of the *Summa Theologiae*.

Finally, Gabriela Blebea Nicolae revisits the theme of the virtues in a contemporary key, discussing the relevance of Thomistic ethics for character formation and social cohesion, in dialogue with modern thinkers such as Anscombe, MacIntyre, and Bourdieu.

Together, these contributions offer a coherent and multifaceted image of Aquinas's intellectual project—deeply rooted in tradition, yet capable of inspiring present-day theological and philosophical inquiry.

Toma de Aquino, *De ente et essentia* / Despre fiind și esență

Lorena-Valeria Stuparu¹

ABSTRACT • Thomistic philosophical-theological reflection on the human intellect's comprehension of being and essence through language culminates in the affirmation that in God, essence is identical with being. The logical and ontological trajectory followed by the Dominican thinker includes key distinctions: separate substances, in which essence differs from being and is identical with form; composite substances, in which essence differs from being and coincides with the matter-form compound; and accidents, whose essence is incomplete and relative, as it includes their subject in the definition. The central aim of the *De ente et essentia* is to grasp the essence of the supreme Being and of other beings through a discourse that makes knowledge possible by analysing the meanings of the names that signify being. The central role of essence in this 'grammar of being' underlies the ontological solidarity among different levels of reality, from the highest to the lowest.

KEYWORDS • essence, being, form, matter, separate substances, compound substances.

„Latinescul ens înseamnă și Ființa ca atare, dar și fiindul”

Potrivit teologului Marie-Dominique Chenu, citat în „Introducerea” la ediția română (Polirom, 1998) a opusculului *De ente et essentia*, Toma de Aquino a oferit aici un adevărat „breviar al metafizicii ființei”.² Acesta era un răspuns al tânărului profesor (în 1224-1225, când a început să profeseze la Paris, avea în jur de 30 de ani) la rugămintea discipolilor și auditorilor săi de a oferi o analiză scurtă și concentrată a noțiunilor centrale ale discursului filosofico-teologic al aceluia timp. Această a doua lucrare scrisă de Toma (după *Despre principiile naturii*) caută să clarifice termeni precum *esse*, *ens*, *essentia*, *substantia*, *materia*, *forma*, *genus*, *species*, *intellectus*, *individuum*, ș.a., și precizează propriile poziții față de sursele demonstrației sale din care fac parte scrierile lui Aristotel,

¹ Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române – București. e-mail: l_stuparu@yahoo.com

² *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, ed. a II-a, Vrin, Montréal / Paris 1954, 280.

Avicenna, Averroes, Avicbron și neoplatonizanta *Liber de causis*.³ Alte surse precizează că *De ente et essentia* „a fost produsul unei cereri specifice” a confraților din cadrul prioratului dominican Sf. Iacob de la Paris.⁴

Christopher Martin arată că preocuparea pedagogică tomistă se reflectă și în comentariile despre Aristotel care

„par să-și fi avut originea în teama că tinerii studenți ar fi induși în eroare studiind Aristotel cu comentariul lui Averroes, care era atunci singurul disponibil”, iar „acolo unde a fost posibil, Aquino a lucrat cu o nouă traducere a lui Aristotel, sau cel puțin cu o revizuire a celei mai vechi. Capacitatea lui de a pătrunde obscuritățile traducerilor latine și de a ajunge la înțelegerea lui Aristotel valabilă și azi, este remarcabilă.” [...] „O mare parte din filosofia Sfântului Toma este ascunsă în contexte teologice impenetrabile despre care studentul la filozofie poate să nu aibă nicio idee [...] Sfântul Toma, ca și maestrul său Aristotel, trebuie citit în ansamblu, dar înțeles în detaliu.”⁵

Exegeții sunt de acord că Aristotel este maestrul lui Toma, și acest lucru este recunoscut chiar și de aceia care cercetează platonismul sau neoplatonismul teologului medieval:

„Atunci când atribuie filozofiei sarcina de a-și determina obiectul, Toma de Aquino se vede confruntat cu antiteza teoriilor lui Platon și Aristotel. Ar trebui să găsim ființa în interiorul sau în afara naturii? Această întrebare îl obligă să emită o judecată exclusivă asupra platonismului lui Platon și al succesorilor săi, care îi va permite să-și susțină aderența la naturalismul lui Aristotel.”⁶

În detaliu, opusculul dedicat ființei/fiind-ului și esenței (încadrat astfel în catalogul realizat de Reginald din Pipernum, un discipol care pune în ordine manuscrisele operelor magistrului care circulau în mediile universitare) cuprinde o „Introducere” și șase capitole: Capitolul I — Ce semnificăm în general prin numele *fiind* și *esență*; Capitolul al II-lea — În ce mod este recunoscută esența în substanțele compuse și cum se raportează numele *esență* la acestea; Capitolul al III-lea — Cum se raportează esența la conceptele de gen, specie si

³ Eugen Munteanu, „Introducere la *De ente et essentia*,” în Thomas de Aquino, *De ente et essentia/ Despre fiind și esență*, Ediție bilingvă, Traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Editura Polirom, 1998, 18 (în continuare, „EE”, indicându-se, după caz, capitolul din opera lui Toma și pagina din această ediție românească).

⁴ Pasquale Porro, *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*. Translated by Joseph G. Trabbic & Roger W. Nutt, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2015, 12.

⁵ Christopher Martin, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, New York, Routledge, 1988, 17; 1.

⁶ Pierre Faucon, *Aspects néoplatoniciennes de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Thèse présentée devant l'Université de Strasbourg II, le 13 juin 1970, Lille, Atelier – Reproduction des Thèses Université Lille III, 1973, 413.

diferență; Capitolul al IV-lea — În ce chip se prezintă esența în substanțele separate; Capitolul al V-lea — Cum esența se prezintă în chip diferit în lucruri diferite; Capitolul al VI-lea — Cum se prezintă esența în accidente.

Ediția bilingvă (latină-română) a lui Eugen Munteanu pe care o folosesc aici ridică întrebări privitoare la opțiunea traducătorului pentru termenul „fiind” în loc de „ființă”, dar în legătură cu aceasta sunt aduse precizări pe parcursul înaintării în profunzimea textului tomist.

În *Introducere*, Toma afirmă că „fiindul și esența sunt cele dintâi concepute de intelect, după cum afirmă și Avicenna în prima carte a *Metafizicii* sale” (EE, *Prooemium*; p. 33).

Referitor la aceasta, în *Note și comentarii*, traducătorul cărții, Eugen Munteanu, arată că „termenul *intellectus* pare să semnifice aici gândirea umană ca atare, capacitatea de a înțelege lucrurile în esența lor, opusă percepției senzoriale.” În ceea ce privește trimiterea la Avicenna,

„Conform cercetărilor efectuate de Etienne Gilson, Toma din Aquino recurge la Avicenna în special în privința chestiunilor metafizice, iar la Averroes în privința celor fizice. Pe de altă parte, citatele din Avicenna abundă în operele din tinerețe, iar cele din Averroes în ultimele lucrări.”⁷

Tot în introducere, Toma enunță principiul metodologic potrivit căruia

„trebuie să obținem cunoașterea (lucrurilor) simple plecând de la cele compuse și să ajungem la ceea ce este anterior prin cele ce sunt posterioare, astfel încât teoria să se îmbine cât mai potrivit, începându-se cu elementele cele mai ușoare: de aceea trebuie pornit din-spre semnificația *fiindului* către semnificația *esenței*.” (EE, *Prooemium* / p. 33).

În comentarii se arată că aici este subliniat „caracterul introductiv și prope-deutic al opusculului”, iar

„Conceptul de ‘fiind’ (*ens*) este privit ca un *compositum* între materie și formă, pe când esența (*essentia*) apare ca fiind simplă. Deși esența este în sine anterioară fiindului, intelectul începe totuși de la ceea ce, pentru noi, este posterior, și anume de la fiind.”⁸

Aici se cuvin câteva precizări, sintetizate din notele și comentariile lui Eugen Munteanu:

„Latinescul *ens* este termenul cel mai greu de echivalat ‘fără rest’ într-o limbă modernă. (...) *ens*, *entis*, la plural *entia*, *entium* este un substantive neutru de declinarea a III-a im-parisilabică, inventat, ca și *essentia*, în procesul transpunerii și adaptării în limba latină a

⁷ Munteanu, „Note și comentarii”, EE, n. 4 (p. 104).

⁸ Munteanu, „Note și comentarii”, EE, n. 9 (p. 111).

terminologiei filosofice grecești. Prin tradiție, *ens* este echivalat cu aristotelicul *to on* (...) Cel care i-a precizat sensurile care vor deveni tradiționale în gândirea medievală a fost Boethius, creatorul de fapt al terminologiei medievale latinești (...). În comentariul său la *Isagoga* lui Porfir, [acesta explică] înțelesurile primare ale lui *ens*, precum și istoria devenirii sale formale (...): Au fost unii (...) care susțin că există un gen al tuturor lucrurilor care ființează și care se numește *ens* 'fiind', scos din ceea ce numim *est* 'este'; dacă lucrurile stau așa, atunci ei au stabilit că *ens* 'fiindul' este genul ultim al tuturor lucrurilor, adică acela care este predicat în legătură cu toate. Căci de la ceea ce spunem că *ființează*, derivând participiul, precum în cazul zicerii grecești *on*, am spus în limba latină *ens* 'fiind'”⁹.

Așadar

„latinescul *ens* înseamnă și *Ființa* ca atare, tot ceea ce există ca deplinătate, dar și *fiindul*, adică această ființă concretă a cărei existență este determinată de Ființă. Este vorba despre ceea ce Heidegger numea 'diferența ontologică' între Ființă (*das Sein*) și fiind (*das Seiende*), adică despre măsura în care Ființa este temeiul oricărui fiind” (potrivit lui Walter Bruggen, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1976).¹⁰

Căutând cea mai potrivită soluție de echivalare a scolasticului *ens*, traducătorul în limba română este tentat inițial să opteze pentru termenul *existent* (utilizat cu valoare de substantiv), inspirat de Cezar Baltag care îl folosește în „Postfața” la *Istoria ideilor și credințelor religioase* de Mircea Eliade (vol. III, 1991) când se referă la metafizica medievală. O altă opțiune ar fi venit dinspre filosofia existențialistă, cu termenul *existență*. Decizia de a alege românescul *fiind* (înțeles ca substantiv neutru) se bazează pe impresia că acesta (atât prin sugestiile etimologice, cât și prin caracterul său tehnic special) este mai potrivit decât tradiționalul dar vagul *ființă*, cu atât mai mult cu cât acesta din urmă desemnează în limba română veche semnificații aparținând îndeosebi latinescului *essentia* și grecescului *ousia*. Termenul *ființă* este păstrat pentru a reda, câteodată, infinitivul *esse*, transpus de regulă ca „ființare”.

Așadar, latinescul *essentia*, născut în contextual speculației metafizice aristotelice, este echivalat prin tradiție cu grecescul *ousia*. În corelație cu *substantia* și *natura* (cu care interferează semantic), *essentia* va deveni termenul cel mai important în doctrina creștină a Trinității:

„*homoousion*... ceea ce aparține uneia și aceleiași substanțe sau, cum s-ar spune mai clar, aceleiași esențe...; încă și mai limpede se spune uneia și aceleiași naturi” (Sfântul Augustin, *Contra Maximinum*, II, 14, 3).¹¹

⁹ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 105-106).

¹⁰ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 106).

¹¹ Munteanu, „Note”, n. 6 (p. 108).

În ceea ce privește lectura mea (L.S.) a acestei traduceri, termenul „fiind” (gerunziul verbului „a fi”) care are aceeași formă și când exprimă trecutul (ca în versul eminescian „Fiind băiet păduri cutreieram”) și la timpul prezent, ca în expresia „fiind aici în acest moment”, și în formula unei stări atemporale sau de imprecizie ca în expresia „fiind cunoscut”, sau a viitorului (probabil) în trecut/ condițional-optativ (ca în expresia „va fi fiind”) mă trimite cu gândul la ființarea într-un timp anume, dar și la ființarea eternă, la Ființă. „Fiindul” este nu numai expresia participării accidentale (temporale) la Ființă (nenăscută, nepieritoare, infinită, eternă) dar poate fi și expresia acesteia: starea ei eternă de a fi. În limba engleză, *being* înseamnă „ființă” și „existență”, dar totodată înseamnă și „fiind”, prezentul continuu al verbului „a fi”.

„Opusculul este, la rigoare, despre esență”

În „Postfață” la versiunea în limba română a micului tratat *De ente et essentia*, tradusă cu titlul *Despre Ființă și Esență* de Dan Negrescu (traducere luată în considerare de Eugen Munteanu), Gheorghe Vlăduțescu afirmă că „opusculul este, la rigoare, despre cea din urmă — *esență*, n.m. — sau mai exact, o analitică din perspectiva și cu mijloacele metafizicii (dinspre ființă) a esenței, termen deconcertant, datorită polisemiei sale.”¹² De altfel,

„Capitolul prim al opusculului chiar se aplică dificultăților create de adăugirile târzii la polisemia bună (*ousia-essentia*, funcționând diferit, contextual) moștenită de la antici: esența (substanța) ca subiect (Averroes); esența ca formă (Avicenna); esența ca natură (Boethius). Dincolo însă de nuanțele care diferențiază în concept stă accepția tare aristotelică a esenței ca *to ti en einai*, ceea ce în latina medievală revenea la *quid est res* (*quod quid erat esse*), de unde și *quidditas* («A spune ce este o substanță înseamnă să răspunzi la întrebarea *quid sit*; de aici, în ordinea definirii, *esența* va fi numită *quidditate*», Etienne Gilson, *Le thomisme*, 1945).”¹³

Prin urmare, esența este întregul (substanța, individualul), fiind astfel după Întregul, ca întreg (Unul în sine, Ființa ca Unul)¹⁴.

Pierre Faucon consideră că „Este posibil ca, atribuind definirea ființei și a esenței aceleiași operațiuni raționale, Aristotel să fi dat naștere unei interpretări

¹² Gheorghe Vlăduțescu, „Postfață. Hylemorfism și individuație”, în Thoma d’Aquino, *Despre ființă și esență*, Traducere, note și biografie de Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1995, 126.

¹³ Vlăduțescu, „Postfață”, 127.

¹⁴ Vlăduțescu, „Postfață”, 128.

pur esențialiste a gândirii sale.”¹⁵ Scriind despre contribuțiile aristotelice la formarea ontologiei tomiste, Faucon se referă la „ousiologie”¹⁶ și consideră că

„Oricât de evidentă ar fi aderarea lui la substanțialismul lui Aristotel, Toma de Aquino rămâne totuși profund original. Pentru că departe de a limita cercetarea la nivelul cviditativ, ea ne trimite la întrebarea preliminară a ființei înțeleasă în sens existențial (*existere*). Aceasta este într-adevăr convingerea lui explicită: a fi (*esse*) este presupunerea pe care o cere orice întrebare legată de cviditate”

și se întreabă „cum am putea atunci să punem la îndoială cviditatea fără a avea certitudinea prealabilă că acel lucru există?” Un răspuns posibil este următorul:

„A explica ființa ca substanță, natură sau principiu formal înseamnă a spune de ce (*propter quid*) este ceea ce este (*quid est*)” dar „Cu toate acestea, o astfel de explicație ne întoarce în planul ființei și ne obligă să elucidăm întrebarea preliminară pe care o ascunde: cum există ființele? De ce există?”¹⁷

Or, aceasta ridică problema radicală a existenței, adică a esenței fiindului.

Revenind la textul tomist, capitoul I, referitor la ce semnificăm în general prin numele *fiind* și *esență*, pornește de la cele două accepțiuni ale fiindului, și anume „ceea ce se divide în zece categorii” și „adevărul judecăților” (Aristotel, Metafizica, Cartea V; EE, cap. 1 / p. 35).

În cele două versiuni existente în limba română ale *Categoriilor* lui Aristotel (Cap. 4 din prima parte a *Organonului*) echivalenții românești ai termenilor aristotelicieni sunt: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune, pasiune (Mircea Florian, 1957); substanța, mărimea, felul de a fi, ceva relativ, loc, moment, poziție, posesiune, acțiune, înrăurire (Constantin Noica, 1968).¹⁸ Consider că traducerea în limba română a lui Constantin Noica este relevantă în ceea ce privește opțiunea lui Toma pentru categoriile aristotelice în definirea *fiindului*:

„Iar *substanța* este, spre a vorbi prin exemple, om, cal; *mărimea*, de exemplu, de doi coți, de trei coți; *felul de a fi*: alb, grămătic; *ceva relativ*: dublu, jumătate, mai mare; iar *loc*: în liceu, în agora; *moment*: ieri, anul trecut; *poziție*: e culcat, e așezat; *posesiune*: e încălțat, e înarmat; *acțiune*: tăiere, ardere; *înăurire*: a fi tăiat, a fi ars. Fiecare însă dintre cele spuse, în sine, nu se rostește prin nici o afirmare, aceasta producându-se în schimb prin împletirea lor unele cu altele. Căci orice afirmare se dovedește a fi sau adevărată sau falsă, pe când

¹⁵ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 409.

¹⁶ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 396.

¹⁷ Faucon, *Aspects néoplatoniciennes*, 420.

¹⁸ Munteanu, „Note și comentarii”, n. 11 (p. 111).

nimic din cele spuse fără vreo legătură nu e nici adevărat, nici fals, ca de pildă: om, alb, aleargă, învinge.”¹⁹

Accepțiunea fiindului drept adevăr al propozițiilor este una logică, după cum evidențiază Pasquale Porro:

„Fiind se spune despre orice poate face obiectul unei propoziții afirmative. Înțelese astfel, negațiile și privațiunile sunt și ele ființe. Se spune, de exemplu, că orbirea este în ochi, chiar dacă, pentru medievali, orbirea reprezintă doar o privațiune de vedere. Al doilea mod de a înțelege fiindul, prin contrast, indică ființa reală și numai ceea ce este o ființă în acest sens are o esență. În consecință, fiindul are o extensie mai largă decât termenul esență sau, așa cum am putea spune, fiindul și esența sunt legate între ele ca ceva concret cu ceva abstract, sau ca ceva compus cu ceva simplu.”²⁰

Deci conform acestui sens, *fiindul* se referă la „tot ceea ce poate constitui obiectul (sau adevărul) unei judecăți afirmative” și orice obiect sensibil, imaginativ sau inteligibil este *fiind*, în măsura în care se poate construi o judecată afirmativă adevărată despre el. Dar unele judecăți, deși adevărate, nu au corespondență în domeniul realității, și cu toate acestea, privațiunile sau negațiile ar trebui să reprezinte fiinduri, așa cum, de exemplu, orbirea ființează în ochi, ca privațiune. Cum despre obiectele imaginare se pot construi judecăți afirmative adevărate (cum este cazul unor personaje mitologice), „numele esență nu este dedus” (EE, cap. 1 / p. 35) pornind de la judecăți.

Așadar, „esența poate fi dedusă dintr-un fiind, dar conform primei accepțiuni” (*ibid.*) și aceasta o afirmă și Comentatorul (Averroes), pornind de la Aristotel. *Esența*, asemenea formei aristotelice, se găsește în lucruri, de aceea se mai numește și formă și *natură* și *cviditate* („ceva prin intermediul căruia un lucru este ceea ce este”, *ibid.*, 37) și reprezintă „acel ceva pe temeiul căruia un lucru se orânduiește în genul sau specia sa” (*ibid.*). Esența înseamnă, în al doilea rând, ceea ce semnificăm prin definiție, adică diferența specifică.

Numai substanțele au esență „în mod veridic și propriu”, iar accidentele „ființează numai în mod determinat relativ (la ceva)” (*ibid.*). Prin intermedierea esenței, substanțele ființează, iar datorită esenței (adică nemijlocit), ele sunt într-un mod anume. Ceea ce este o substanță (esența, *essentia*) se află la rândul ei sub determinația faptului însuși de a fi (existența sau ființa):

¹⁹ Aristotel, *Categorii*, Traducere și interpretare de Constantin Noica, București, Humanitas, 1994, 8.

²⁰ Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

„Pentru Aquino, dacă o substanță există într-adevăr, aceasta se poate întâmpla doar pentru că în ea este prezent un act intrinsec de existență, care îi actualizează esența.”²¹

Substanțele sunt de două feluri: simple și compuse, iar esența se găsește „în cele simple într-un chip mai adevărat și mai nobil”. Substanțele simple „sunt cauza celor compuse, cel puțin cât privește cea dintâi substanță primă, care este Dumnezeu” (EE cap. 1 / p. 39). Pasquale Porro sintetizează: „Esența indică acel ceva prin care și în care un fiind își are ființa”, de unde rezultă definiții sunt circulare: „un fiind este ceea ce posedă o esență, iar esența este aceea prin care și în care un fiind își are propria ființă.” Altfel spus, „esența este ceea ce face ca fiecare lucru să fie acel lucru determinat: ceea ce face ca un triunghi să fie un triunghi și nimic altceva, sau face ca o piatră să fie o piatră și nimic altceva”, căci „numai în virtutea esenței sale fiecare lucru poate fi recunoscut și plasat într-un gen și într-o specie și, în acest fel, poate fi definit ca acel lucru determinat.” Prin urmare, esența este definită drept „ceea ce se exprimă prin definiția lucrului și, din acest motiv, în lexiconul filosofic, esența primește adesea și numele de ‘cviditate’.”²² Și aceasta pentru că „fiecare definiție, de fapt, răspunde la întrebarea ‘Quid est?’ Ce este?”. În concluzie, esența este „fundamentul ființei (în sensul menționat mai sus conform căruia fiecare fiind își are ființa în esența sa și prin esența ei), al cunoașterii și al operațiilor fiecărei ființe.” Cum fiindul care posedă esența este de fapt ființa împărțită în cele zece categorii,

„esența însăși trebuie, evident, înțeleasă diferit în ceea ce privește substanțele și în ceea ce privește accidentele”, iar „substanțele sunt, la rândul lor, împărțite în două clase majore: clasa celor care sunt compuse din materie și formă și clasa substanțelor simple, lipsite de materie.”²³

Datele esențiale concentrate în fragmentul citat mai sus, trimit la abordarea celorlalte aspecte ontologice și logice din opusculul *De ente et essentia*.

În Capitolul al II-lea în care se arată în ce mod este recunoscută esența în substanțele compuse și cum se raportează numele *esență* la acestea, substanțele compuse sunt exemplificate mai întâi prin cunoașterea formei și materiei „precum sufletul și corpul la om”, ceea ce conduce la afirmația că „Esența este ceea ce desemnăm prin definiția lucrului” (EE, cap. 2 / p. 41).

Așadar, definiția substanțelor naturale cuprinde materia și forma.

²¹ John F. Wippel, “Being. Essence and Existence” în *The Oxford Handbook of Aquinas*, Edited by Brian Davies and Eleonore Stump, Oxford University Press, 2012, 79.

²² Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

²³ Porro, *Thomas Aquinas*, 13.

„În cazul substanțelor compuse, numele esență [semnifică] ceea ce este alcătuit din materie și formă”, dar „cu toate acestea (...) ființarea unei substanțe compuse nu aparține doar formei și nici doar materiei, ci compusului însuși (care se naște din ele).” „Esența – pe temeiul căreia un lucru este numit fiind – [trebuie] să fie considerată nu doar formă și nici doar materie, ci să fie considerată și una, și alta, deși forma singură este, în felul ei, cauza unui lucru compus de acest fel” (EE, cap. 2 / pp. 43; 45).

(De exemplu, gustul cuprinde laolaltă caldul și umedul). Materia conferă caracterul compus al unor substanțe, iar în cazul substanțelor sensibile, materia reprezintă principiul de individualizare față de specie. Deoarece „materia este principiul individuației” (principiul de individualizare al fiindului), s-ar putea spune că esența „care cuprinde în sine deopotrivă materie și formă”, ar fi numai particulară, nu și universală. De aceea numai materia desemnată este principiul individuației (*ibid.*). Așa cum aflăm din comentariul traducătorului, conceptul de materie ca principiu al individuației a fost preluat de Toma din tradiția aristotelică arabă și este considerat de unii autori drept „punctul cel mai slab al doctrine tomiste” (Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1961).²⁴ Potrivit acestui principiu, prin materie, ceea ce este general și universal se împarte, se individualizează în indivizi particulari; de exemplu, faptul-de-a-fi-om (*humanitas*), care reprezintă generalul, se întruchipează la impactul cu materia (și anume cu „materie desemnată”) în oameni concreți. Toma numește materie desemnată „pe aceea care este luată în considerare în dimensiuni determinate”, precum „acest os”, „această carne” (EE, cap. 2 / p. 45), ceea ce implică distincții între individ, gen și specie: „E limpede așadar că esența omului și esența lui Socrate nu diferă între ele decât prin deosebirea dintre desemnat și ne-desemnat” și în acest sens este invocat comentariul la cartea a șaptea a metafizicii că „Socrate nu este altceva decât animalitate și raționalitate, care sunt cviditatea sa” (*ibid.*). Expresia „materie desemnată” în sine face aluzie la posibilitatea de a indica, chiar și printr-un gest fizic, o ființă individuală concretă (*ibid.*).

Noțiunea de materie ne-desemnată este utilă pentru a preciza distincția dintre gen și specie, având ca termen comun esența:

„Esența genului și esența speciei diferă prin deosebirea dintre desemnat și nedesemnat, cu toate că modul de desemnare este altul în fiecare dintre cele două cazuri; căci desemnarea individului raportat la specie se petrece prin materia care este determinată de anumite dimensiuni, pe când desemnarea speciei, raportată la gen, se petrece prin diferența constitutivă care este dedusă din forma lucrului” (*ibid.*)

Astfel, observă John F. Wippel, Toma

²⁴ Munteanu, „Note și comentarii”, n. 40 (p. 118).

„respinge o teorie pe care o atribuie lui Avicbron, conform căreia toate ființele, cu excepția lui Dumnezeu, sunt compuse din formă și materie — o materie spirituală în cazul substanțelor create separate și al sufletelor umane.”

Majoritatea contemporanilor lui Aquino „au susținut că o astfel de compoziție materie-formă este necesară pentru a evita atribuirea simplității perfecte a lui Dumnezeu entităților spirituale create.” În schimb, Aquino susține că

„deși ființele pur spirituale nu pot fi compuse din materie și formă, ele nu sunt totuși perfect simple; căci sunt compuse dintr-o formă (esență) și un act distinct de existență, care sunt corelate ca potență și act.”²⁵

De aceea, „fiecare esență sau cviditate poate fi înțeleasă fără ca nimic să fie înțeles despre existența ei (*esse*)” căci „pot înțelege ce este o ființă umană sau ce este un Phoenix și să nu știu dacă există în realitate”, prin urmare „existența sa (*esse*) este alta decât cviditatea sau esența sa.”²⁶

În capitolul al III-lea, Toma explică felul în care se raportează esența la conceptele de gen, specie și diferență.

Premisa de la care pornește este că

„Noțiunile de gen și specie se potrivesc esenței în măsura în care aceasta este semnificată ca întreg, după cum, de pildă, prin numele om sau animal, esența cuprinde în mod implicit și indistinct acel întreg care se găsește în individ” (EE, cap. 3 / p. 59).

Dacă, de exemplu, „natura umană, considerată în absolut, poate fi predicată în legătură cu Socrate”, conceptul de specie „nu i se potrivește în mod absolut, ci face parte din accidentele care însoțesc natura umană” (*ibid.*, p. 65). Să ne amintim că materia desemnată este elementul care individualizează, diferențiind indivizii de aceeași specie între ei. Dacă numele „specie” nu poate fi predicat despre Socrate, așa încât să se poată spune „Socrate este o specie”, genului i se potrivește să fie predicat, „căci acesta face parte din definiția sa” (*ibid.*). Predicația este ceva care se desăvârșește prin acțiunea intelectului care îmbină și separă și are drept fundament lucrul însuși, unitatea dintre două componente între care unul este afirmat despre celălalt.

Deci conceptul de predicabilitate poate fi inclus în semnificația conceptului de gen „care se desăvârșește prin acțiunea intelectului”, în timp ce „Conceptul de specie privește accidentele care însoțesc esența conform ființării pe care aceasta o deține în intelect” și „în acest sens esenței i se potrivește conceptul de gen și cel de diferență” (*ibid.*, p. 67).

²⁵ Wippel, “Being”, 80.

²⁶ Wippel, “Being”, 81.

Capitolul al IV-lea se referă la modul în care se prezintă esența în substanțele separate care sunt, potrivit lui Toma, cele desprinse de materie: sufletul, spiritul și cauza primă. Simplitatea cauzei prime este acceptată de toți comentatorii, dar un autor precum Avicbron (în *Fântâna vieții*) a inițiat o concepție potrivit căreia în spirite și în suflet s-ar regăsi o „anumită îmbinare între formă și materie.” Această opinie este opusă aceleia a filosofilor care le consideră substanțe separate și afirmă că „ele ființează în afară de orice materie” (*ibid.*, p. 69).

Dacă în substanțele compuse, „fiecare esență este predicabilă ca universal nu în sine, nici în măsura în care există în realitatea naturală, ci numai după ființa pe care o are în intelect”²⁷, în cazul substanțelor simple, cărora le lipsește materie, încercarea de a demonstra existența acestora, diferite de Dumnezeu, îl îndepărtează pe Toma de așa-numitul „hilemorfism universal” potrivit căruia „inteligenta (îngerii) și sufletele sunt rezultatul unirii formei cu o materie incorporală.” Ca și în lucrările ulterioare, în *De ente et essentia* Toma se bazează în respingerea acestei teze pe presupunerea conform căreia „capacitatea intelectuală în sine proprie îngerilor și sufletelor raționale necesită imaterialitate.” Și aceasta pentru că

„Toate formele, de fapt, sunt inteligibile numai în măsura în care sunt separate de materie, iar această operație nu poate fi efectuată decât de o facultate care este ea însăși imaterială structural. Așadar, există ființe (inteligente în cosmologia aristotelică și peripatetică, îngeri în tradiția iudeo-creștină și suflete când sunt temporar separate de corp) lipsite de materie și deci lipsite de compoziția formă-materie.”²⁸

În timp ce esența substanțelor compuse este compusul în sine, esența substanțelor simple (în absența materiei) este numai forma, ceea ce conduce la un raționament care predispoze cititorul la meditație:

„dacă individuarea depinde în general de materia desemnată, iar substanțele simple sunt absolut lipsite de materie, atunci nu există o pluralitate de indivizi printre aceste substanțe, ci doar o pluralitate de specii.”

De exemplu, „fiecare înger este propria sa specie și nu poate exista mai mult de un înger din aceeași specie”, ceea ce nu înseamnă că „fiecare înger nu este în sine un individ, ci doar că este singurul individ din propria specie” (EE, cap. 4 / p. 77).

Ierarhia cerească a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul (unde în capitolele VII-IX aflăm despre serafimi, heruvimi și tronuri; stăpânii, puteri și domnii;

²⁷ Porro, *Thomas Aquinas*, 19.

²⁸ Porro, *Thomas Aquinas*, 19.

începătorii, arhangheli și îngeri), pare să infirme afirmația aceasta, dar în prezența Îngerului păzitor al fiecărei persoane, afirmația este încărcată de adevăr.²⁹

Dacă „cviditatea spiritului este spiritual însuși”, ceea ce înseamnă o esență identică cu sine însuși, „ființarea sa, prin care el subzistă în ordinea naturală a lucrurilor este primită de la Dumnezeu” (EE, cap. 4 / p. 77), adică de la cauza primă. Deoarece în cazul spiritelor „sunt admise potențialitatea și actualitatea”, există o multitudine de spirite, deosebite unele de altele

„potrivit gradului de potențialitate și de actualitate, astfel încât un spirit superior, care se află cel mai aproape de (fiindul) suprem, deține mai mult din actualitate și mai puțin din potențialitate” (*ibid.*, p. 79).

Cel mai înalt „rang în rândul substanțelor intelectuale” îl deține sufletul uman, ceea ce arăta și Aristotel, în *Despre suflet*:

„Intelectul potențial (al omului) se comportă față de formele inteligibile la fel cum materia primă, care deține ultimul rang în ființa sensibilă, se comportă față de ființele sensibile.”

Totodată, acesta (intelectul potențial) este

„atât de aproape de lucrurile materiale, încât un lucru material este atras să participe la ființa sa, până într-acolo că din suflet și din corp rezultă o singură ființă, într-un singur compus, deși această ființă, în măsura în care aparține sufletului, nu este dependentă de corp” (*ibid.*)

Scott MacDonald este de părere că

„În ciuda întregii atenții care a fost acordată problemelor pe care Aquinas le ridică într-un argument important în capitolul 4 din *De ente et essentia* (...), nimeni nu a oferit o prezentare detaliată a exact ceea ce este argumentul. Au existat discuții despre caracterul său general, despre interpretarea unora dintre ele, în contextul concluziilor sale ample.”

Structura precisă a argumentului ar fi următoarea:

„La începutul capitolului 4 Aquino respinge punctul de vedere conform căruia substanțele separate sunt compuse din materie și formă. În măsura în care nu prezintă compoziția materiei și formei, substanțele separate sunt simple. Opinia conform căreia substanțele separate sunt într-un fel simple, totuși, este deschisă la două posibile obiecții. În primul rând, s-ar putea obiecta că, dacă substanțele separate sunt simple, ele sunt ca Dumnezeu, ceea ce este imposibil. În al doilea rând, s-ar putea sublinia că Aquino însuși a susținut că

²⁹ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească*, Traducere din grecește de Preot Cicerone Iordăchescu, București, Cartea Românească, 1932.

individuația este dependentă de materie. Dacă substanțele separate nu au materie, atunci va fi imposibil să le individualizeze.”³⁰

Aquino face față acestor două obiecții arătând că, deși substanțelor separate le lipsește compoziția materiei și a formei, „ele nu sunt (ca Dumnezeu) simple din toate punctele de vedere și nu sunt actualitate pură și că, deși nu au materie, ele pot fi totuși individualizate.” MacDonald observă că Toma de Aquino clarifică ceea ce ar trebui să stabilească argumentul, enunțând concluzia de la început, spunând că, deși substanțele separate se formează singure fără materie, „ele nu sunt simple din toate punctele de vedere și nici nu sunt realitate pură, ci sunt pătrunse de potențialitate.”³¹

În loc de concluzie la toate aceste afirmații și interpretări, în fața cititorului naiv se ridică o întrebare legitimă: pentru Toma inspirat de Aristotel, sufletul este o formă care are mai multă actualitate sau mai multă potențialitate? Are el mai multă esență sau mai mult fiind, ținând cont de lucrarea la care ne referim?

Un posibil răspuns este în Capitolul al V-lea, unde este vorba despre felul în care esența se prezintă în chip diferit în lucruri diferite. Aceasta se întruchipează în diferitele substanțe, în trei feluri: Mai întâi Dumnezeu, „a cărui esență este însăși ființarea sa.” El „nu se încadrează într-un gen” și este „este ființare pură” (EE, cap. 4 / p. 81), „deține toate perfecțiunile și demnitățile care se află în toate genurile, din care cauză este numit perfecțiunea pur și simplu” (*ibid.*, p. 83).

Al doilea mod este acela al esenței care „se găsește în substanțele intelectuale create, în care ființarea este altceva decât esența”, iar din această cauza ființa lor este una „dobândită”, „determinate și limitată la capacitatea naturii receptoare” (*ibid.*). Deoarece în acest caz „cviditatea nu este identică cu ființarea”, ele pot face obiectul enunțurilor predicative (*ibid.*, p. 85). Din aceste substanțe intelectuale create decurg logic genul, specia și diferența. Lucrurile perceptibile sunt semnificate prin diferențe accidentale care își au originea în cele esențiale (de exemplu mersul biped este dat ca diferență a omului). Al treilea mod de manifestare a esenței se află în substanțele compuse din materie și formă, „în cazul cărora ființarea este deopotrivă dobândită și finită, din cauză că ele însele își primesc ființarea de la altceva”, iar „cviditatea lor este dobândită în cadrul unei materii desemnate”, și pentru că aceasta din urmă este divizată face posibilă „multiplicarea indivizilor în cadrul aceleiași specii” (*ibid.*, p. 89).

³⁰ Scott MacDonald, “The Esse/Essentia Argument in Aquinas’s *De ente et essentia*”, în *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives*. Edited by Brian Davies, Oxford University Press, 2002, 141.

³¹ MacDonald, “The Esse/Essentia Argument”, 142.

În Capitolul al VI-lea, dedicat modalității în care se prezintă esența în accidente, este precizat faptul că „Materia nu deține ființare decât prin intermediul formei.” În consecință,

„între accidentele care însoțesc forma există ceva care nu are nicio comuniune cu materia, cum este actul intelectual, care nu se petrece printr-un organ corporal, cum spune Aristotel în *Despre suflet*.”

Actul perceptiv face parte dintre accidentele care însoțesc forma și care „stabilesc o comuniune cu materia.” Accidentele însoțesc materia prin comuniune cu forma și în cadrul acestora apare diversificarea:

„Unele însoțesc materia conform relației pe care aceasta o stabilește cu forma speciei, cum sunt accidentele ‘masculin’ și ‘feminin’ în cazul animalelor, a căror diversificare se explică prin cea a materiei” (*ibid.*, p. 95).

Numele care desemnează accidente (de exemplu „alb” sau „muzical”) „nu se încadrează într-o categorie precum specia sau genul decât printr-o simplificare” (*ibid.*, p. 97). Pe scurt, potrivit lui Pasquale Porro,

„Dacă esența este ceea ce se exprimă prin definiție, este necesar ca accidentele să posede o esență exact în același mod în care posedă o definiție. Dacă, așadar, definiția lor este incompletă (în sensul că trebuie să includă în mod necesar referirea la altceva — și anume, subiectul căruia acestea îi aparțin), esența lor va fi și ea incompletă. Deci, dacă este imposibil să concepem accidente fără a ne referi la subiectul lor, este de asemenea imposibil ca accidentele să existe independent de subiectul lor. În consecință, accidentele nu fac parte din esența unui lucru (cum este materia sau forma), ci sunt ființe doar în sens relativ și din această cauză posedă o esență doar în sens relativ.”³²

În încheierea capitolului VI și a opusculului, Toma consideră că a lămurit modalitățile de manifestare a esenței la nivelul substanțelor (compuse și simple) și al accidentelor, cât și felul în care „se raportează la toate acestea conceptele logice universale.” Cauza primă, adică Dumnezeu „care se află pe culmea simplității și căreia, datorită simplității sale, nu I se potrivesc conceptele de gen sau specie și, prin urmare, nici definiția” (EE, cap. 4 / p. 101) face excepție.

³² Porro, *Thomas Aquinas*, 24.

Concluzie

Reflecția filozofico-teologică tomistă asupra cuprinderii ființei/fiindului și a esenței în intelectul uman prin limbaj conduce la ideea finală că în Dumnezeu esența este identică cu ființa/fiindul. Calea logico-ontologică parcursă de filosoful dominican pentru a ajunge la această idee finală are drept repere substanțele separate a căror esență este diferită de fiind și identică cu forma, substanțele compuse a căror esență este diferită de fiind și este identică cu compusul materie-formă, accidentele care posedă o esență incompletă și relativă deoarece subiectul face parte din definiția lor.

Preocuparea centrală a opusculului *De ente et essentia* o reprezintă captarea esenței Ființei supreme și a diferitelor fiinduri într-un discurs care face posibilă cunoașterea prin cercetarea semnificațiilor numelor care indică fiindul. Centralitatea esenței în această gramatică a ființei este relevantă pentru „solidaritatea ontologică” dintre nivelurile realității, începând de la cel mai de sus, până la cele mai de jos.

Toma de Aquino: In libros Aristotelis *De caelo et mundo expositio*

Desăvârșirea sintezei aristotelice

Dan Cautis¹

ABSTRACT • This paper explores Thomas Aquinas' commentary on Aristotle's *De caelo et mundo* as the culmination of his lifelong project to synthesize Aristotelian natural philosophy with Christian theology. Focusing on Books I–III, it analyses key cosmological themes such as the incorruptibility and motion of celestial bodies, the composition and transformation of sublunary elements, and the teleological order of the cosmos. Aquinas integrates Aristotelian concepts—like ether, potentiality and actuality, and natural motion—into his metaphysical and theological framework. He harmonizes Aristotle's eternal cosmos with Christian doctrines of creation ex nihilo and divine providence, demonstrating the compatibility of reason and faith. His commentary affirms a hierarchical and purposive universe, reflecting the wisdom and care of the Creator. By uniting natural philosophy, metaphysics, and theology, Aquinas elevates Aristotelian cosmology to a theological plane, building a bridge between ancient philosophy and medieval Christianity. This study positions *De caelo et mundo* as the final and essential element of Aquinas' intellectual synthesis and underscores its enduring relevance for contemporary philosophical and theological inquiry.

KEYWORDS • Aristotelian cosmology; Scholastic philosophy; Thomistic metaphysics; Aristotelian-Thomistic synthesis; Aquinas and contemporary science

Fundamentele filosofice ale lui Aquino²

Viața intelectuală a lui Toma de Aquino reprezintă una dintre cele mai remarcabile realizări ale gândirii medievale. Proiectul său de armonizare a

¹ Universitatea din București, Facultatea de Teologie Romano-Catolică • dan@cautis.net

² Pentru o analiză extinsă a metafizicii și a epistemologiei lui Aquino, vezi Cautis Dan, *Philosophical and Theological Roots of Modern Science*, ARCB, București 2023, cap. 6.

filosofiei aristotelice cu teologia creștină nu a fost doar un exercițiu de adaptare, ci o reimaginare profundă a ambelor sisteme, reconciliind cele mai înalte realizări ale rațiunii umane cu cele mai adânci adevăruri ale revelației divine. Printre lucrările sale vaste, comentariul la *De Caelo et mundo* al lui Aristotel³ ocupă un loc aparte, fiind realizarea sa finală. Aici, Aquino a abordat teme cosmologice centrale filosofiei naturale aristotelice — mișcarea, structura și presupusa eternitate a universului — și le-a integrat fără cusur în viziunea creștină asupra lumii, creând o sinteză care a rezonat de-a lungul secolelor.

Pentru a înțelege pe deplin semnificația lucrării *De Caelo et mundo*, trebuie să apreciem eșafodajul filosofic și teologic pe care Aquino l-a construit pe parcursul deceniilor. Cadrul său metafizic, epistemologia sa și doctrinele sale teologice au fost instrumentele intelectuale pe care le-a adus în această lucrare, fiecare reflectând ani de dezvoltare și rafinare. Acest comentariu nu a fost un efort izolat; a reprezentat culminarea unui proiect de o viață, finalizând eforturile lui Aquino de a demonstra compatibilitatea și îmbogățirea reciprocă dintre credință și rațiune.

Cadrul metafizic al lui Aquino a început cu Aristotel, dar a fost extins prin introducerea unei înțelegeri creștine a creației și a cauzalității divine. Faimoasa sa distincție între *essentia* (esența) și *esse* (actul de a fi), articulată pentru prima dată în *De ente et essentia*, a devenit coloana vertebrală a gândirii sale metafizice. Pentru Aquino, toate ființele create au o esență — „ceitatea” lor — dar existența lor — „ceea ce sunt” — este contingentă, depinzând de Dumnezeu ca sursă supremă a ființei. Această distincție i-a permis să fundamenteze teologia într-un cadru filosofic robust, care subliniază dependența întregii realități de un Creator transcendent.

Categoriile metafizice de potență și act, de asemenea moștenite de la Aristotel, au fost adaptate de Aquino pentru a explica atât schimbarea din lumea naturală, cât și perfecțiunea imuabilă a lui Dumnezeu. În timp ce creaturile există într-o stare de potențialitate, actualizându-se prin cauzalitatea divină, Dumnezeu este act pur (*actus purus*), fără niciun fel de potență, întruchipând ființa perfectă și neschimbătoare. Aceste concepte sunt utilizate în *De caelo et mundo* pentru a analiza mișcarea cerească, incoruptibilitatea cerurilor și dependența universului de actul de susținere al lui Dumnezeu.

³ Toma de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* [cca. 1272–1273], S. Thomae Aquinatis *Opera omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886, 1–257. Traducere în limba engleză de Larcher, Fabian R., Pierre H. Conway (*Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens*), 2 vol., Columbus, Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1964. Ed. on-line: <<http://isidore.co/aquinas/english/DeCoelo.htm>> accesată în mai 2024.

Hilemorfismul, o altă moștenire aristotelică, joacă un rol proeminent în gândirea cosmologică a lui Aquino. Pentru el, ființele materiale sunt compuse din materie și formă, forma actualizând potențialul inherent în materie. Cu toate acestea, în corpurile cerești, Aquino a văzut o aplicare diferențiată a acestui principiu. Sferele cerești, spre deosebire de entitățile sublunare, erau înțelese ca fiind compuse dintr-o materie incoruptibilă, reflectând ordinea divină a creației. Această interpretare a permis conectarea filosofiei naturale cu teologia, prezentând cerurile ca o reflecție a perfecțiunii divine.

Provocarea cosmologiei în De caelo et mundo

Cosmologia lui Aristotel, în special afirmația despre eternitatea universului, a reprezentat o provocare semnificativă pentru doctrina creștină. Ideea că universul nu a avut un început în timp părea să contrazică direct relatarea biblică despre creația *ex nihilo*. Totuși, Aquino a abordat această contradicție aparentă cu o nuanță caracteristică și cu o umilință intelectuală profundă. El a recunoscut că eternitatea universului nu poate fi infirmată filosofic, deoarece rațiunea singură nu poate demonstra definitiv dacă universul a avut un început. A susținut că, în acest caz, adevărul creației se află în domeniul revelației divine.

Ceea ce face abordarea lui Aquino atât de convingătoare este capacitatea sa de a armoniza aceste perspective fără a diminua niciuna dintre ele. Pentru Aquino, chiar și un univers etern ar depinde în continuare de Dumnezeu ca și cauză eficientă și finală. Contingența radicală a creației, dependența sa de Dumnezeu pentru existența sa, este ceea ce o definește ca un produs al voinței divine. Această intuiție i-a permis să păstreze integritatea atât a filosofiei naturale aristotelice, cât și a teologiei creștine, demonstrând că cele două pot coexista într-un cadru intelectual coerent.

În *De caelo et mundo*, Aquino integrează mai departe viziunea teleologică a lui Aristotel — ideea că toate lucrurile tind spre un scop — cu conceptele creștine despre providența divină. Cerurile, argumentează el, nu sunt doar un sistem mecanic, ci o manifestare a ordinii și scopului divin. Corpurile cerești, prin mișcarea lor perfectă și neschimbătoare, reflectă voința rațională a Creatorului, în timp ce domeniul sublunar, caracterizat de schimbare și corupție, ilustrează desfășurarea dinamică a providenței divine. Această sinteză a teleologiei și teologiei este una dintre cele mai semnificative contribuții ale lui Aquino, demonstrând cum filosofia naturală poate ilumina adevărurile spirituale.

Comentariul lui Aquino la *De caelo et mundo* reflectă, de asemenea, angajamentele sale epistemologice mai largi. Epistemologia sa realistă, care susține

că oamenii dobândesc cunoaștere prin experiență senzorială, abstractizată de intelect, fundamentează analiza sa a fenomenelor cosmologice. Pentru Aquino, inteligibilitatea universului este un testament al Creatorului său. Studiul lumii naturale, departe de a fi doar un efort empiric, devine un mijloc de a urca spre cunoașterea lui Dumnezeu. Acest cadru epistemologic i-a permis lui Aquino să se angajeze profund în favoarea filosofiei naturale aristotelice, menținând în același timp o orientare teologică.

Prin ancorarea reflecțiilor sale cosmologice în metafizică, Aquino a asigurat că analiza sa a depășit descrierea fizică simplă. Cerurile, pentru Aquino, nu erau doar obiecte ale cercetării științifice, ci simboluri ale perfecțiunii și ordinii divine. Comentariul său leagă filosofia naturală de teologie, ilustrând modul în care studiul universului fizic poate conduce la o înțelegere mai profundă a naturii și acțiunilor lui Dumnezeu.

Notă explicativă despre interpretarea Comentariului lui Toma de Aquino la *De Caelo* al lui Aristotel ⁴

Analiza prezentată mai jos a conținutului Cărilor I, II și III din comentariul lui Aquino la *De Caelo* poate genera o aparentă contradicție: deși analiza folosește termeni teologici — făcând referire la Dumnezeu, teleologie și providență divină — Aquino însuși nu folosește explicit aceste concepte în text. În schimb, el păstrează discuția la nivelul filosofiei naturale aristotelice, respectând cadrul filosofic stabilit de Aristotel. Această discrepanță rezultă din natura interpretativă a analizelor moderne, care contextualizează comentariul în proiectul mai amplu de sinteză al lui Aquino. Comentariul lui Aquino la *De Caelo* este o expunere precisă a cosmologiei aristotelice, fidelă domeniului filosofiei naturale. Cu toate acestea, efortul său constant de a integra aristotelismul cu teologia creștină influențează interpretările sale.

Cercetători precum Étienne Gilson (*Filosofia creștină a Sfântului Toma de Aquino*)⁵ și James A. Weisheipl (*Comentariul Sfântului Toma la De Caelo al lui Aristotel*)⁶ au arătat cum expunerile filosofice ale lui Aquino sunt implicit

⁴ Această notă explicativă subliniază că limbajul teologic folosit în această analiză reflectă intenția de a contextualiza *De Caelo* în proiectul integrator al lui Aquino. De asemenea, explică cum contextul istoric și polemicile contemporane l-au determinat să mențină analiza la nivel filosofic, fără a-și abandona obiectivul de a uni filosofia cu teologia.

⁵ Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London, Gollancz 1957.

⁶ Weisheipl, James A., "The Commentary of St. Thomas on the *De Caelo* of Aristotle". In *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, edited by Brian Davies, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 37–60.

conectate la angajamentele sale teologice mai ample, chiar dacă acestea nu sunt explicit menționate.

O întrebare rezonabilă este de ce Aquino evită termenii teologici expliciți și se limitează numai la folosirea termenilor din filosofia naturală? Această abordare filosofică răspunde dezbaterilor intense ale timpului său, când integrarea aristotelismului în doctrina creștină era puternic contestată. Conservatori precum Sfântul Bonaventura considerau aristotelismul riscant pentru teologie, în timp ce radicali precum Siger din Brabant promovau interpretări ce păreau a contraveni dogmei. Aquino a evitat termenii teologici expliciți pentru a păstra discuția în limitele filosofiei naturale, oferind în același timp o alternativă moderată la pozițiile radicalilor.

Comentariul său adresează criticile filosofice printr-o analiză echilibrată a conceptelor cosmologice a lui Aristotel, demonstrând în același timp compatibilitatea dintre filosofia lui Aristotel și teologia creștină.

Conținutul Cărții I din *De caelo*: Integrarea cosmologiei aristotelice de către Aquino

Cartea I din *De Caelo*, așa cum este interpretată și extinsă de Toma Aquino în comentariul său, servește ca o explorare fundamentală a cosmologiei lui Aristotel, abordând structura și principiile care guvernează universul fizic. Aquino examinează cu atenție argumentele lui Aristotel și le integrează în propriul său cadru metafizic și teologic, realizând o sinteză care nu doar respectă rigoarea filosofică a lui Aristotel, ci și se aliniază cu adevărurile doctrinare ale creștinismului. Această primă carte tratează întrebări esențiale despre ceruri, compoziția lor, mișcarea și rolul lor în ordinea naturală, prezentând concepte care au rezonat de-a lungul gândirii medievale și dincolo de aceasta.

În Cartea I din *De Caelo*, Aristotel începe prin a discuta natura corpurilor cerești și compoziția cerurilor. El afirmă că cerurile nu sunt supuse acelorași schimbări ca lumea sublunară. Spre deosebire de substanțele terestre, care sunt compuse din cele patru elemente clasice — pământ, apă, aer și foc — cerurile sunt făcute dintr-o substanță unică, incoruptibilă, numită *eter*. Aristotel descrie acest al cincilea element ca fiind perfect, etern și lipsit de degradare, potrivit pentru mișcarea neîntreruptă și armonioasă a sferelor cerești.

Aquino, în comentariul său, confirmă această înțelegere, dar o situează în cadrul metafizicii creștine. El este de acord că cerurile trebuie să aibă o natură unică, distinctă de materialele coruptibile ale regiunii terestre, deoarece reflectă ordinea și perfecțiunea creației divine. Totuși, el integrează noțiunea aristotelică

de *eter* în perspectiva sa teologică, subliniind că incoruptibilitatea cerurilor nu se datorează doar perfecțiunii lor intrinseci, ci și dependenței lor directe de Dumnezeu ca Creator și Susținător. Acest lucru subliniază, pentru Aquino, conținutul chiar și a celor mai perfecte părți ale creației față de voința lui Dumnezeu.

Aquino extinde noțiunea aristotelică despre compoziția cerurilor, raportând-o la distincția metafizică dintre potență și act. În timp ce ființele sublunare sunt caracterizate de un amestec de potență și act, corpurile cerești sunt mai aproape de actul pur. Această natură, în viziunea lui Aquino, le face instrumente potrivite ale guvernării divine, reflectând ordinea rațională stabilită de Dumnezeu.

Una dintre marile teme ale Cărții I este natura mișcării cerești. Aristotel susține că cerurile se mișcă în cercuri perfecte, conduse de un Prim Mișcător a cărui natură imaterială necesită o mișcare eternă și uniformă. Mișcarea circulară, pentru Aristotel, reprezintă perfecțiunea și continuitatea, neavând început sau sfârșit.

Aquino explorează implicațiile filosofice și teologice ale acestei mișcări cerești. El este de acord cu observația lui Aristotel că mișcarea circulară semnifică un fel de perfecțiune, dar adaugă că această perfecțiune indică, în cele din urmă, Creatorul. Pentru Aquino, mișcarea eternă a cerurilor nu este auto-cauzată, ci susținută de Dumnezeu, care acționează ca primă cauză ne-cauzată. Această perspectivă îi permite să armonizeze cosmologia lui Aristotel cu doctrina creștină a creației *ex nihilo*. În timp ce cerurile par eterne în mișcarea lor, existența lor este contingentă și complet dependentă de Dumnezeu.

De asemenea, Aquino explorează dimensiunea teleologică a mișcării cerești. El subliniază că cerurile se mișcă nu doar ca o reflecție a perfecțiunii divine, ci și ca mijloc de guvernare și influențare a regiunii sublunare. Această mișcare asigură regularitatea timpului și a anotimpurilor, oferind un cadru în care viața terestră poate prospera. Prin corelarea descrierii aristotelice a mișcării cerești cu înțelegerea creștină a providenței divine, Aquino prezintă o viziune unificată a unui cosmos plin de scopuri și ordine.

Cartea I din *De Caelo* abordează și structura și unitatea cosmosului. Aristotel vede universul ca un întreg unic, interconectat, cu cerurile și pământul formând un sistem ierarhic guvernat de legi naturale. Cerurile, în perfecțiunea lor, sunt situate deasupra lumii sublunare, influențând-o fără a fi afectate de schimbările din aceasta.

Aquino îmbrățișează această viziune ierarhică, dar o îmbogățește cu perspectivele sale teologice. El vede cosmosul ca o reflecție a înțelepciunii divine, fiecare nivel al ierarhiei contribuind la armonia generală a creației. Cerurile incoruptibile

ocupă poziția cea mai înaltă în această ierarhie, servind ca intermediari între divin și terestru. Cu toate acestea, perfecțiunea lor nu le face independente; dimpotrivă, subliniază rolul lor ca instrumente ale guvernării lui Dumnezeu.

În acest context, Aquino reinterpretează Primul Mișcător al lui Aristotel nu ca principiu metafizic abstract, ci ca fiind Dumnezeu creștin, care susține și dirijează activ universul. Această reinterpretare îi permite să păstreze coerența cosmologiei lui Aristotel, ancorând-o ferm într-o viziune creștină asupra lumii.

Comentariul la Cartea I din *De Caelo* dezvoltă claritatea și coerența metafizică a lui Toma de Aquino. El folosește această lucrare pentru a dezvolta în continuare principii metafizice cheie:

- distincția dintre potență și act este aplicată cerurilor pentru a explica incoruptibilitatea și mișcarea lor neschimbătoare;
- conceptul de cauzalitate este extins, cu Dumnezeu ca și cauză eficientă, finală și susținătoare a cosmosului;
- unitatea cosmosului este prezentată ca o reflecție a simplității și înțelepciunii divine, fiecare parte contribuind la întreg într-un mod care oglindește unitatea lui Dumnezeu.

Aceste rafinamente demonstrează abilitatea lui Aquino de a integra filosofia naturală a lui Aristotel într-un cadru metafizic și teologic mai larg, creând o sinteză care respectă integritatea ambelor sisteme.

În concluzie, Cartea I din *De Caelo* nu este doar un tratat tehnic despre mecanica cerească; este o meditație profundă asupra naturii universului și a relației sale cu Creatorul. Prin comentariul său, Aquino ridică cosmologia lui Aristotel la un nivel superior, arătând cum studiul cerurilor poate duce la o înțelegere mai profundă a naturii și providenței lui Dumnezeu.

Tratamentul lui Aquino asupra *De caelo et mundo* este caracterizat de o umilință intelectuală și o rigoare remarcabilă, calități pe care Étienne Gilson le-a descris ca o combinație remarcabilă de umilință transcendentă cu încrederea în stăpânirea subiectului.⁷ În mâinile lui Aquino, cerurile nu sunt doar obiecte ale cercetării fizice, ci simboluri ale perfecțiunii divine, invitând observatorul să contemple ordinea și frumusețea creației.

⁷ Gilson, *The Christian Philosophy*.

Conținutul Cărții II din *De caelo*: Dezvoltarea principiilor cosmologice și fizice de către Aquino

Cartea II din *De Caelo*, așa cum este interpretată de Toma Aquino în comentariul său, aprofundează teoriile cosmologice și fizice ale lui Aristotel, oferind o explorare cuprinzătoare a principiilor care guvernează universul material. Dacă în Cartea I accentul cade pe incoruptibilitatea și mișcarea eternă a cerurilor, Cartea II se concentrează pe ordinea naturală a domeniului sublunar, tratând compoziția, mișcarea și transformarea elementelor. Aquino folosește această secțiune pentru a extinde ideile lui Aristotel, integrându-le în cadrul său metafizic și teologic mai larg, prezentând în cele din urmă o viziune unificată a unui cosmos guvernat atât de legi naturale, cât și de providența divină.

În Cartea II, Aristotel introduce teoria sa despre cele patru elemente — pământ, apă, aer și foc — care constituie domeniul sublunar⁸. Fiecare element este definit prin calitățile sale intrinseci: pământul este greu și uscat, apa este grea și umedă, aerul este ușor și umed, iar focul este ușor și uscat. Aceste elemente au mișcări naturale: pământul și apa se mișcă în jos (spre centrul universului), în timp ce aerul și focul se ridică (departe de centru). Această schemă explică nu doar comportamentul substanțelor fizice, ci și structura lumii sublunare.

Aquino ia acest cadru aristotelic și îl integrează în viziunea sa creștină asupra lumii. Pentru el, mișcările naturale și calitățile elementelor nu sunt arbitrare, ci reflectă ordinea rațională a creației. El subliniază că elementele sunt guvernate de principii intrinseci care derivă, în ultimă instanță, din Dumnezeu, ca Creator. Comportamentul lor ordonat, fie că este vorba de mișcare sau transformare, este o mărturie a inteligibilității universului și a dependenței sale de înțelepciunea divină.

De asemenea, Aquino dezvoltă noțiunea aristotelică de transformare a elementelor. Elementele, observă el, se pot transforma unele în altele printr-un proces de generare și corupție, un fenomen observabil în lumea naturală. De exemplu, apa poate să se evapore în aer sau să se solidifice în pământ. Aquino folosește acest principiu pentru a ilustra natura dinamică a domeniului sublunar, contrastând-o cu stabilitatea imuabilă a cerurilor. Această distincție subliniază structura ierarhică a cosmosului, cu domeniul sublunar marcat de schimbare și cerurile de stabilitate.

Unul dintre subiectele centrale din Cartea II este teoria mișcării naturale a lui Aristotel, pe care Aquino o examinează în detaliu. Aristotel susține că toate

⁸ Conceptul celor patru elemente care sunt fundamentele tuturor obiectelor materiale este împrumutat de Aquino de la Aristotel. Dar acesta este un concept mult mai vechi și este preluat de Aristotel de la Empedocle.

corpurile naturale au un loc specific în cosmos, determinat de proprietățile lor intrinseci. Elementele grele, precum pământul și apa, se mișcă natural în jos, spre centrul universului, în timp ce elementele ușoare, precum aerul și focul, se ridică spre cer. Această tendință naturală reflectă ordinea teleologică a cosmosului, în care fiecare element tinde să-și atingă „locul natural.”

Aquino, în comentariul său, extinde această idee pentru a evidenția rolul cauzalității și al providenței divine. În timp ce Aristotel atribuie mișcarea naturală proprietăților intrinseci ale elementelor, Aquino situează aceste proprietăți într-un cadru metafizic mai larg. El argumentează că înclinațiile naturale ale elementelor sunt expresii ale voinței divine, care guvernează întregul cosmos. Prin alinierea mișcării naturale a elementelor cu doctrinele creștine despre creație și providență, Aquino prezintă un cosmos în care legile fizice sunt profund interconectate cu adevărurile teologice.

De asemenea, Aquino explorează implicațiile mișcării naturale pentru înțelegerea cauzalității. El explică faptul că mișcarea naturală necesită o cauză eficientă, care pune procesul în mișcare, precum și o cauză finală, care reprezintă scopul sau obiectivul ultim. De exemplu, căderea unei pietre spre pământ este cauzată de greutatea sa (cauza eficientă) și de tendința sa de a-și atinge locul natural (cauza finală). Această perspectivă teleologică îi permite lui Aquino să lege filosofia naturală a lui Aristotel de propriile sale perspective teologice, subliniind designul intenționat al universului.

Cartea II explorează, de asemenea, natura substanțelor din lumea sublunară și procesele de schimbare care le definesc existența. Aristotel distinge între schimbarea substanțială, în care o substanță se transformă în alta (de exemplu, lemnul care arde și devine cenușă), și schimbarea accidentală, în care o substanță își păstrează identitatea, dar dobândește proprietăți noi (de exemplu, apa care se încălzește). Aquino adoptă și rafinează această distincție, legând-o de conceptele sale metafizice de potență și act.

Pentru Aquino, domeniul sublunar este caracterizat de o interacțiune constantă între potență și act. Substanțele posedă potențialul de a suferi schimbări, iar acest potențial este actualizat prin procese naturale. Acest cadru îi permite lui Aquino să explice atât continuitatea, cât și dinamismul lumii materiale. Transformările elementelor și substanțelor nu sunt întâmplătoare, ci apar conform unor principii inteligibile care reflectă ordinea creației.

Aquino extinde această analiză pentru a include rolul materiei și formei, centrale în teoria sa hilemorfistă. Substanțele din domeniul sublunar sunt compuse din materie (principiul potențialității) și formă (principiul actualizării). Schimbările din lumea materială implică fie o reconfigurare a materiei, fie o schimbare de formă, procese pe care Aquino le atribuie ordinii naturale stabilite de

Dumnezeu. Această înțelegere a substanței și schimbării subliniază unitatea dintre filosofia naturală și metafizică în gândirea lui Aquino.

Pe parcursul comentariului său la Cartea II, Aquino accentuează dimensiunea teleologică a domeniului sublunar. Pentru Aristotel, lumea naturală funcționează conform cauzelor finale, fiecare element și substanță tinzând spre un scop natural. Aquino îmbrățișează această perspectivă teleologică, dar o situează în contextul providenței divine. El susține că scopurile și tendințele observate în natură sunt, în ultimă instanță, direcționate de Dumnezeu, care guvernează universul cu înțelepciune și grijă.

Viziunea teleologică a lui Aquino transformă domeniul sublunar dintr-un sistem pur fizic într-o parte semnificativă și plină de scop a creației. Mișcarea elementelor, transformările substanțelor și regularitatea proceselor naturale sunt toate considerate manifestări ale unei ordini divine mai profunde. Această perspectivă nu doar că întărește compatibilitatea dintre credință și rațiune, ci invită și la contemplarea Creatorului prin studiul naturii.

Cartea II din *De Caelo* întărește structura ierarhică a cosmosului, cu domeniul sublunar ocupând un loc distinct, dar integrat, în cadrul întregului. Aristotel descrie cerurile ca fiind perfecte și incoruptibile, în timp ce lumea sublunară este marcată de imperfecțiune și schimbare. Aquino păstrează această viziune ierarhică, dar o îmbogățește cu perspectivele sale teologice. El argumentează că diversitatea cosmosului, cu diferitele sale niveluri de perfecțiune, reflectă înțelepciunea și generozitatea lui Dumnezeu.

Pentru Aquino, structura ierarhică a universului nu este doar o aranjare fizică, ci și o reflecție a principiilor metafizice. Domeniul sublunar, în ciuda imperfecțiunilor sale, joacă un rol crucial în ordinea divină, oferind un mediu dinamic și schimbător care susține viața și reflectă grija providențială a Creatorului. Această viziune ierarhică subliniază unitatea cosmosului, fiecare parte contribuind la întreg.

În concluzie, Cartea II din *De Caelo*, așa cum este interpretată de Aquino, oferă o explorare profundă a principiilor care guvernează domeniul sublunar. Prin comentariul său, Aquino integrează filosofia naturală a lui Aristotel într-un cadru metafizic și teologic mai larg, prezentând un cosmos care este atât dinamic, cât și armonios. Elementele și mișcările lor, transformările substanțelor și regularitatea proceselor naturale sunt arătate ca reflectând ordinea și scopul creației divine.

Abordarea lui Aquino exemplifică rigoarea sa intelectuală și capacitatea de a sintetiza perspective diverse. Prin alinierea teoriilor lui Aristotel cu doctrinele creștine, el nu doar că păstrează integritatea ambelor sisteme, ci le și ridică la o viziune unificată asupra realității. Acest comentariu rămâne un testament al

moștenirii durabile a lui Aquino, demonstrând compatibilitatea dintre credință și rațiune și invitând cititorii să contemple Creatorul prin studiul lumii naturale.

Conținutul Cărții III din De caelo: Explorarea mișcării cerești și a substanțelor de către Aquino

Cartea III din *De Caelo*, așa cum este interpretată de Toma Aquino în comentariul său, trece de la principiile fundamentale ale cosmologiei și compoziției elementelor la dinamica complexă a mișcării cerești și natura substanțelor cerești. Această secțiune reprezintă un punct critic în cosmologia lui Aristotel și în angajamentul lui Aquino față de aceasta, examinând proprietățile, relațiile și mișcările domeniului ceresc și sublunar. Aquino folosește această carte pentru a rafina conceptele lui Aristotel, integrându-le în cadrul său metafizic cuprinzător, în timp ce abordează întrebări teologice despre natura perfecțiunii, eternitate și guvernarea divină.

În Cartea III, Aristotel detaliază natura corpurilor cerești, subliniind incoruptibilitatea și compoziția lor unică. Spre deosebire de substanțele schimbătoare și trecătoare din domeniul sublunar, corpurile cerești sunt compuse din *eter*, o substanță perfectă și eternă, liberă de generare și corupție. Aceste corpuri sunt caracterizate prin mișcarea lor uniformă și circulară, reflectând natura lor imuabilă și ordonată.

Aquino, în comentariul său, adoptă înțelegerea aristotelică a incoruptibilității cerești, dar o aprofundează prin metafizica sa creștină. Pentru Aquino, perfecțiunea și imuabilitatea corpurilor cerești indică mai mult decât ele însele: acestea subliniază cauza lor ultimă, Dumnezeu. Incoruptibilitatea cerurilor nu este o calitate inherentă care le face autosuficiente, ci o reflectare a dependenței lor complete de puterea susținătoare a lui Dumnezeu. Prin legarea proprietăților corpurilor cerești de cauzalitatea divină, Aquino armonizează filosofia naturală a lui Aristotel cu doctrina creștină despre creație și providență.

Mai mult, Aquino abordează afirmația lui Aristotel potrivit căreia corpurile cerești nu au potențialitate pentru schimbare. El interpretează acest lucru ca o dovadă a apropierei lor de actul pur, o stare care oglindește, deși imperfect, actul pur al lui Dumnezeu. Acest accent pe apropierea cerurilor de perfecțiunea divină se aliniază cu viziunea ierarhică a lui Aquino despre cosmos, unde fiecare nivel al creației reflectă în diferite grade înțelepciunea Creatorului.

Unul dintre temele centrale ale Cărții III este natura mișcării cerești. Aristotel susține că cerurile se mișcă în cercuri perfecte, singurul tip de mișcare capabil să fie etern și imuabil. Această mișcare circulară este determinată de Primul

Mișcător, o ființă imaterială și necesară, a cărei perfecțiune conferă ordinea și continuitatea cosmosului.

Aquino extinde abordarea aristotelică a mișcării cerești, adăugând dimensiuni teologice. El afirmă că mișcarea circulară a cerurilor reflectă perfecțiunea lor și se aliniază cu rolul lor în ordinea divină. Totuși, Aquino subliniază că această mișcare, deși aparent eternă, este contingentă față de voința lui Dumnezeu. Primul Mișcător al lui Aristotel este identificat de Aquino cu Dumnezeuul creștin, care nu doar că pune cerurile în mișcare, ci și le susține continuu mișcarea.

Această interpretare îi permite lui Aquino să reconcilieze conceptul aristotelic de mișcare eternă cu înțelegerea creștină a creației *ex nihilo*. Deși cerurile par să fi fost întotdeauna în mișcare, existența și activitatea lor sunt fundamentate în actul liber și deliberat al unui Creator. Această sinteză subliniază compatibilitatea dintre credință și rațiune, demonstrând cum perspectivele filosofice pot ilumina adevăruri teologice.

În cosmologia lui Aristotel, cerurile nu sunt doar perfecte și incoruptibile, ci joacă și un rol guvernator asupra domeniului sublunar. Mișcarea lor influențează ciclurile naturii, inclusiv progresia timpului, anotimpurile și mișcarea elementelor. Cerurile, ca entități fizice supreme, acționează ca intermediari între divin și terestru, asigurând armonia și ordinea cosmosului.

Aquino dezvoltă această idee aristotelică, prezentând cerurile ca instrumente ale providenței divine. El argumentează că mișcarea lor regulată și influența asupra lumii sublunare reflectă înțelepciunea și grija lui Dumnezeu pentru creație. Ritmurile previzibile ale mișcării cerești, care guvernează procesele naturale, sunt văzute ca expresii ale raționalității și bunătății Creatorului. Pentru Aquino, cerurile nu sunt agenți autonomi, ci slujesc ca instrumente obediente ale voinței lui Dumnezeu, împlinindu-și scopul în designul grandios al universului.

Această perspectivă teleologică întărește unitatea și coerența cosmosului. Cerurile și lumea sublunară, deși distincte prin natura și proprietățile lor, sunt interconectate într-un mod care reflectă ordinea și intenționalitatea creației divine. Comentariul lui Aquino evidențiază astfel integrarea principiilor fizice, metafizice și teologice în înțelegerea sa asupra universului.

Ca și în Cărțile I și II, vedem cum Cartea III din *De Caelo* îi oferă lui Aquino oportunitatea de a-și rafina conceptele metafizice, în acest caz prin explorarea implicațiilor metafizice ale mișcării cerești. El examinează relația dintre mișcare, timp și eternitate, abordând întrebări despre natura schimbării și permanenței în univers. Afirmatia lui Aristotel că timpul depinde de mișcare îl duce pe Aquino la o reflecție mai profundă asupra naturii eternității și a distincției sale față de existența temporală.

Pentru Aquino, mișcarea circulară a cerurilor simbolizează un fel de eternitate temporală, un flux continuu care oglindește natura neschimbătoare a lui Dumnezeu. Totuși, el este atent să distingă între eternitatea lui Dumnezeu, care există în afara timpului, și perpetuitatea mișcării cerești, care rămâne în limitele timpului. Această distincție îi permite lui Aquino să mențină transcendența lui Dumnezeu, afirmând totodată integritatea ordinii create.

De asemenea, Aquino folosește această discuție pentru a-și revizita concepțiile de potență și act. În timp ce cerurile sunt caracterizate de o mișcare uniformă și lipsa potențialității pentru corupție, actualitatea lor este totuși finită și dependentă. Acest contrast dintre actualitatea finită a cerurilor și actualitatea infinită a lui Dumnezeu subliniază contingența creației și necesitatea unui Creator transcendent.

Pe parcursul Cărții III, Aquino accentuează dimensiunea teleologică a mișcării cerești și rolul acesteia în cosmos. Cerurile nu se mișcă pentru ele însele, ci pentru a îndeplini un scop mai elevat: menținerea ordinii și armoniei în univers. Această mișcare reflectă voința Creatorului, asigurând ca toate lucrurile să își atingă scopurile naturale în conformitate cu înțelepciunea divină.

Aquino extinde această viziune teleologică pentru a include implicațiile morale și spirituale ale mișcării cerești. El argumentează că regularitatea și frumusețea cerurilor servesc drept memento al providenței Creatorului, inspirând admirație și contemplare în rândul oamenilor. Studiul mișcării cerești devine astfel nu doar un demers intelectual, ci și un exercițiu spiritual, care conduce omul mai aproape de înțelegerea lui Dumnezeu.

Abordarea lui Aquino asupra mișcării cerești și a substanțelor reflectă proiectul său intelectual mai larg: unificarea metafizicii, filosofiei naturale și teologiei. Prin integrarea acestor discipline, el oferă o viziune cuprinzătoare asupra cosmosului, care rămâne relevantă și inspirațională. Cartea III servește ca un testament al capacității lui Aquino de a se angaja profund în favoarea unor idei filosofice, rămânând totodată ferm ancorat în convingerile sale teologice.

În concluzie, Cartea III din *De Caelo*, așa cum este articulată de Aquino, oferă o viziune a universului ca o creație armonioasă și plină de scop. Cerurile incoruptibile, mișcarea lor eternă și influența lor asupra lumii sublunare sunt prezentate ca reflecții ale înțelepciunii și providenței divine. Prin comentariul său, Aquino nu doar că aprofundează înțelegerea noastră asupra cosmologiei lui Aristotel, ci o ridică și la un plan teologic, demonstrând cum studiul naturii poate conduce la o apreciere mai profundă a Creatorului.

Relevanța conceptelor metafizice ale lui Aquino pentru știința contemporană

Cadrul metafizic al lui Aquino, incluzând conceptele articulate în comentariul său din *In libros Aristotelis De Caelo et mundo expositio*, oferă o corecție puternică influenței persistente a filosofiei lui Descartes, Hume și Kant aplicată științei contemporane. Deși acești gânditori moderni au fost transformatori în epoca lor, moștenirea lor a subminat adesea aspirațiile realiste ale științei. Cadrele lor mentale — întemeiate pe dualism, scepticism privind cauzalitatea și idealism transcendental — au contribuit la o tendință antirealistă în metafizică și epistemologie. Un efect dăunător al subiectivismului și agnosticismului lor a fost acela de a produce confuzie la multe generații de studenți despre capacitatea minții omenești de a cunoaște realitatea înconjurătoare. Gândirea lui Aquino, bazată pe realismul filosofic aristotelic și pe integrarea principiilor metafizice și epistemologice, oferă o alternativă solidă care poate revitaliza filosofia științei.

Deși știința contemporană a obținut succese empirice remarcabile, ea rămâne influențată de perspective filosofice care promovează viziuni antirealiste și instrumentaliste. Dualismul cartezian, de exemplu, separă mintea de materie atât de categoric, încât creează dificultăți durabile în explicarea fenomenelor precum conștiința sau intenționalitatea. Scepticismul lui Hume neagă necesitatea cauzalității, reducând legile științifice la simple descrieri ale regularităților observate, lipsindu-le de puterea explicativă. Idealismul transcendental al lui Kant, cu accentul său pe structurile subiective ale minții, subminează înțelegerea obiectivă a realității, lăsând știința captivă în domeniul aparențelor în loc să se ocupe de lucrurile în sine.

Aceste poziții au cultivat un climat în care teoriile științifice sunt adesea tratate ca ficțiuni utile, mai degrabă decât ca descrieri adevărate ale realității. Rezultatul este un impas epistemologic (uneori numit „coșmar epistemologic”)⁹ care limitează scopul explicativ al științei și un vid metafizic care nu reușește să ancoreze practica științifică într-un cadru coerent al realității.

Conceptele metafizice ale lui Aquino oferă o bază realistă care poate reorienta filosofia științei. Ideea centrală a cadrului său este că universal are o existență independent de minte și astfel este inteligibil și că această inteligibilitate își are rădăcina în structurile și cauzele reale ale lucrurilor. Prin afirmarea unității dintre formă și materie (hilemorfism), a distincției dintre potență și act și a

⁹ Pentru „coșmarul epistemologic”, vezi Bonnette, Dennis. “Naturalism’s Epistemological Nightmare” [2017], *Strange Notions. The Digital Areopagus—Reason. Faith. Dialogue*, <<https://strangenotions.com/naturalisms-epistemological-nightmare/>> accesat dec. 2024.

orientării teleologice a naturii, Aquino oferă o viziune cuprinzătoare a realității care leagă observația empirică de explicația metafizică. În acest mod, Aquino conectează filosofia naturală cu principiile metafizice, oferind un cadru holistic și dovedește că știința se bazează pe principii metafizice (împotriva pozitivismului care susținea că știința nu are nevoie de metafizică).

Viziunea hilemorfistă a lui Aquino, în care forma actualizează materia, contracarează reducționismul predominant în știința modernă. În loc să vadă entitățile materiale ca simple agregări de părți, Aquino le consideră întreguri unificate cu principii intrinseci de activitate. Această perspectivă permite o înțelegere mai profundă a fenomenelor naturale, unde organizarea și scopul lucrurilor sunt la fel de centrale precum componentele lor materiale. O astfel de abordare ar putea sublinia inadecvările explicațiilor reducționiste în domenii precum biologia sau mecanica cuantică, unde proprietățile emergente și structurile relaționale sfidează explicațiile pur mecaniciste.

Este interesant de observat cum afirmația lui Aquino despre cauzalitate ca fiind o caracteristică reală și necesară a lumii contrazice direct scepticismul lui Hume. Pentru Aquino, cauzalitatea nu este doar un obicei mental, ci un principiu ontologic întemeiat în actualizarea potențialității. Această înțelegere redă științei puterea explicativă, permițându-i să descopere cauzele reale ale fenomenelor, mai degrabă decât să se mulțumească cu descrieri ale corelațiilor. De asemenea, se aliniază cu scopul științei de a înțelege nu doar *cum* se întâmplă lucrurile, ci și *de ce*.

Una dintre cele mai semnificative contribuții ale lui Aquino este integrarea teleologiei în înțelegerea naturii. Deși știința modernă evită adesea limbajul teleologic, perspectiva lui Aquino conform căreia toate lucrurile acționează în direcția unor scopuri oferă un cadru pentru înțelegerea regularităților și tiparelor observate în lumea naturală. Această perspectivă nu implică scopuri antropocentrice sau supranaturale, ci recunoaște direcționarea inerentă proceselor naturale. Teleologia, în sensul lui Aquino, poate îmbogăți teoriile științifice în particular în biologie, subliniind ordinea și coerența universului, făcându-l mai receptiv la interpretările realiste.

Un alt aspect important al filosofiei lui Aquino este măiestria dovedită în îmbinarea metafizicii cu epistemologia, abordând una dintre slăbiciunile fundamentale ale filosofiilor lui Descartes, Hume și Kant. Prin ancorarea cunoașterii în conformitatea intelectului cu realitatea, Aquino evită capcanele subiectivismului. Realismul său epistemologic afirmă că gândirea umană, deși limitată, este capabilă să înțeleagă esențele și cauzele lucrurilor. Această viziune redă încrederea în validitatea obiectivă a cunoașterii științifice, contracarând

scepticismul și relativismul care adesea bântuie discuțiile contemporane din filosofia științei.

Integrarea principiilor metafizice precum forma, materia și cauzalitatea într-un cadru epistemologic oferă, de asemenea, o bază solidă pentru interpretarea teoriilor științifice. Aceasta leagă distanța dintre constructele teoretice abstracte și realitățile concrete pe care acestea încearcă să le descrie. Prin ancorarea epistemologiei în metafizică, Aquino asigură că investigația științifică rămâne conectată la lumea reală, păstrând ambițiile sale explicative și predictive.

Reintroducerea conceptelor metafizice ale lui Aquino în filosofia științei poate depăși moștenirea problematică a dualismului cartezian, scepticismului humean și idealismului Kantian care au condus apoi la empirismul/materialismul radical din știința contemporană. Conceptele filosofice ale lui Descartes, Hume și Kant au dus filosofia științei la un impas, căci nu pot explica nici conceptele mecanicii cuantice, nici aspectele subiective ale realității (precum conștiința sau *qualia*)¹⁰.

Sinteza metafizicii (în particular hilemorfismul) și epistemologiei oferită de Aquino furnizează un cadru coerent pentru înțelegerea lumii naturale, care respectă atât rigoarea empirică a științei, cât și profunzimea metafizică necesară unei adevărate explicații. Viziunea sa reafirmă unitatea realității, inteligibilitatea naturii și capacitatea rațiunii umane de a cunoaște adevărul.

Asfel, gândirea lui Aquino nu este o relicvă a trecutului medieval, ci o resursă vitală pentru abordarea provocărilor filosofice din știința contemporană. Ea oferă o cale spre o filosofie realistă și integrativă a științei, care poate restabili echilibrul între investigația empirică și reflecția metafizică, asigurând că știința rămâne nu doar utilă, ci și profund semnificativă.

Concluzie: Un testament al moștenirii lui Aquino

Celebrăm cei 800 de ani de la nașterea lui Toma de Aquino cu o semnificație imensă, oferindu-ne ocazia de a onora viața și moștenirea unei figuri majore din istoria gândirii. Contribuțiile lui Aquinas la teologie și filosofie reprezintă o

¹⁰ Mecanica cuantică este un succes remarcabil al instrumentalismului (care este capacitatea de predicție cantitativă prin ecuațiile ce formează baza teoriei cuantice) dar un eșec răsunător al interpretării filosofice care ar trebui să explice paradoxurile undă-particulă, colapsarea funcției de undă, proprietățile de acțiune nelocală, etc. Metafizica mecanicistă, empirist/materialistă care este predominantă în știința modernă este incapabilă de a prezenta o viziune explicativă coerentă a acestor fenomene ceea ce duce la acceptarea unor speculații extravagante (și profund neștiințifice) precum teoria multiversurilor (care presupun un număr infinit de universuri fizice).

realizare fără egal, sintetizând moștenirea intelectuală a lui Aristotel cu adevărurile profunde ale teologiei creștine. Lucrările sale, caracterizate prin profunzime, precizie și coerență sistematică, au oferit fundamentele filosofice pentru integrarea rațiunii cu credința, deschizând calea pentru avansurile științifice și intelectuale ale epocii moderne. Demonstrând că credința și rațiunea nu sunt antagoniste, ci căi complementare spre adevăr, Aquinas a modelat traiectoria gândirii occidentale, promovând o tradiție care prețuiește dialogul, explorarea și coerența.

Măreția lui Aquinas constă însă nu doar în amploarea intelectuală a sintezei sale, ci și în curajul său moral și în umilința sa profundă. Confruntat cu puncte semnificative de tensiune între filosofia aristotelică și dogma creștină, Aquinas a demonstrat un amestec rar de respect pentru tradiție și îndrăzneală în inovație. Nu s-a temut să rafineze ideile lui Aristotel atunci când acestea nu corespundeau adevărilor teologice și nici să reinterpreteze anumite aspecte ale învățăturii Bisericii pentru a le armoniza cu rațiunea. Această disponibilitate de a contesta și de a înălța ambele tradiții reflectă un angajament profund față de adevăr, mai degrabă decât rigiditatea dogmatică, o calitate care îl distinge pe Aquinas ca un gânditor de o integritate excepțională.

Semnificația celebrării celor 800 de ani de la nașterea sa depășește simpla comemorare istorică. Este o recunoaștere a relevanței sale durabile în conturarea unui cadru în care urmărirea cunoașterii se unește cu căutarea înțelepciunii. Inteligența sa remarcabilă, combinată cu un caracter care dezvăluie o umilință transcendentală, oferă un model despre cum cercetarea rațională poate coexista cu profunzimea spirituală. Aquinas ne amintește că rigoarea intelectuală și credința nu trebuie să intre în conflict, ci pot împreună să lumineze condiția umană. A-l onora nu înseamnă doar un tribut pentru realizările sale, ci și o reafirmare a valorilor pe care le-a promovat: urmărirea adevărului, integrarea cunoașterii și umilința de a revizui și a crește în înțelegere. Din aceste motive, omagiul pe care îl aducem lui Toma de Aquino reflectă datoria profundă pe care o avem față de un gânditor a cărui influență continuă să modeleze înțelegerea noastră despre rațiune, credință și cosmos.

O Summa a *Summei contra gentiles* – Cartea I

Cristian BĂLĂNEAN¹

Motto:

„De fapt, [realitatea] sa invizibilă sau puterea sa veșnică și dumnezeirea lui pot fi cunoscute cu mintea de la creația lumii în făpturile lui”. (Rom 1,20)

ABSTRACT • The article offers a comprehensive overview of one of Aquinas’s most important works, with a predominantly philosophical character: *Summa contra Gentiles*. After a brief examination of Thomistic natural theology in the light of contemporary thought, assessing its ongoing relevance, the article exposes the biographical context in which the work was conceived and written, outlines its purpose and guiding methodological principles, also offering a tripartite thematic structure.

KEYWORDS • natural reason, sensible things, existence, God, knowledge, demonstration.

Importanța Summei contra Gentiles în teologia catolică contemporană

Recursul teologiei catolice contemporane la operele sf. Toma rămâne un exercițiu și un efort de gândire obligatoriu, dată fiind încorporarea și difuzia ideilor și concepțiilor sale în întregul *corpus* doctrinar al Bisericii Catolice. Mai mult, dacă luăm ca reper remarcă papei Ioan Paul al II-lea din *Fides et ratio* (1998)² – credința însăși „este într-un anumit fel *exercițiul gândirii*, deoarece rațiunea omului nu se nimicește, nici nu se degradează dându-și asentimentul la conținuturile credinței” (43) –, valoarea teologiei tomiste se evidențiază cu

¹ Preot greco-catolic, doctor în teologie fundamentală al Universității din București, membru al S.I.T.A. – Secția Română. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com

² Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio*. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune, trad. Pr. Wilhelm Dancă, Editura Presa Bună, Iași 1999.

mai multă claritate, tocmai pentru că majoritatea acestor conținuturi doctrinare au fost magistral redată și substanțializate chiar de către sf. Toma. Parafrazăndu-l pe Whitehead,³ s-ar putea afirma – fără teama de a greși – că teologia dogmatică catolică e formată dintr-o serie nesfârșită de note de subsol la sf. Toma de Aquino.

Apoi, în contextul occidental actual marcat de multiculturalism, pluralism religios, secularizare și globalizare, *teologia naturală* dezvoltată de sf. Toma – în special în *Summa contra Gentiles* – rămâne, în continuare, principala platformă de dialog a teologiei catolice cu celelalte religii (naturale), precum și principala sursă de conexiuni conceptuale cu filosofia și cu știința. În legătură cu aceasta din urmă, dacă luăm în considerare specificul *metodei științifice*, bazată pe saltul epistemologic de la *particular* la *universal*, ajungem la același principiu metodologic, de sorginte aristotelică, ca cel folosit de sf. Toma în elaborarea *Sumei contra Gentiles*: cunoașterea *existenței* lui Dumnezeu plecând de la „urmele” lăsate de El în realitatea sensibilă a Creației.

Folosindu-se, din plin, de această *teologie naturală*, Biserica Catolică a recunoscut oficial, în Constituția *Dei Verbum*, valoarea gnoseologică a Revelației naturale, pe baza căreia pot fi validate *parțial* conținuturile doctrinare ale multor religii – „Dumnezeu, care creează și ține toate prin Cuvântul Său (cf. *In* 1,3), oferă oamenilor, *în lumea creată*, o mărturie permanentă despre Sine (cf. *Rom* 1,19-20)” (*DV*, 3) –, iar în alte documente magisteriale au fost nuanțate raporturile cunoașterii teologice cu celelalte „*chipuri ale adevărului*” (*Fides et Ratio*, 28), subliniindu-se ideea tomistă din *Summa contra Gentiles* I, 7, 1: „*acel adevăr pe care rațiunea umană este înzestrată în mod natural să-l cunoască nu poate fi opus adevărului credinței creștine*”⁴.

Rațiunea face parte din *praeambula fidei*,

„conducând omul *prin lumina ei* (n.n.) către un Dumnezeu care, din iubirea și generozitatea Sa infinită, a creat omul pentru a-l ridica să participe la viața Lui divină”, astfel că „*nimic din ceea ce a fost demonstrat filosofic nu ar putea vreodată să contrazică sau să fie contrazis de învățătura insuflată omului prin Revelația creștină*”⁵.

³ Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Ed. D. R. Griffin, D. W. Sherburne, The Free Press, New York 1978, 39: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

⁴ „Haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 7 n. 1.

⁵ A.C. Pegis, “General Introduction”, în: Saint Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith. Summa contra Gentiles*, Book One: God, translated by A.C. Pegis, Image Books, New York 1955, 15-44, aici 22-23.

Într-o altă ordine de idei, înainte de a realiza efectiv un act de credință și, implicit, de a adera la un anumit conținut fideist, este necesar să cunoaștem anumite adevăruri prin intermediul rațiunii naturale, a cărei capacitate structural-funcțională înnăscută ne poate ajuta să facem saltul gnoseologic de la cunoașterea „făpturilor lui” la cunoașterea „[realității] sale invizibile” (Rom 1,20). Iar „principiile pe care rațiunea umană le cunoaște în mod natural este imposibil să fie opuse adevărului credinței”, deoarece „Dumnezeu este autorul naturii noastre, [iar] aceste principii sunt, de asemenea, conținute de Înțelepciunea divină”⁶.

Contextul biografic al elaborării și data ei (probabilă)

În general, în studiile tomiste este larg acceptat că *Summa contra Gentiles* a fost elaborată între anii 1259-1264, după finalizarea primei perioade de ședere a sfântului Toma la Paris (1256-1259), unde, după ce a obținut gradul de Magistru (*Master*) în teologie în primăvara anului 1256, a predat teologia la celebra Universitate, devenită „școala școlilor”, „cuptorul în care se coace pâinea intelectuală a lumii latine”⁷ – după spusele papei Alexandru al IV-lea. Timp de trei ani, „principala sarcină academică a lui Toma a fost să țină cursuri despre textul Bibliei”, iar ceea ce ni s-a păstrat din aceste comentarii „a supraviețuit în două forme: *reportatio*, sau notițele luate de studenți la prelegere, și *ordinatio*, ori textul scris sau dictat de conferențiarul însuși”⁸.

Reîntors în Italia, a predat doi ani la Universitatea din Napoli, iar din 1261 până în 1265 s-a stabilit la Orvieto, unde a ținut prelegeri Curiei Papale, deoarece în acea vreme noul papă Urban al IV-lea nu se stabilise încă la Roma. Aici l-a întâlnit pe colegul său dominican, William de Moerbeke, care „era angajat într-o lungă și faimoasă traducere a operelor lui Aristotel din manuscrisele păstrate în limba greacă”⁹, pe care sf. Toma le-a folosit, mai apoi, în scrierile sale, îndeosebi în comentariile la operele Stagiritului; totuși, „acest lucru nu l-a împiedicat să citeze în continuare traduceri mai vechi, pe care probabil le avea în memorie”¹⁰. Cum spunea Anton Pegis, aceste comentarii erau desinate să

⁶ „Impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse”; „cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 7 n. 2, 3.

⁷ Cf. M. D. Chenu, *Toma d'Aquino*, trad. E. I. Burlacu, Univers Enciclopedic, București 1998, 23.

⁸ A. Kenny, *Toma d'Aquino*, trad. M.C. Udma, Humanitas, București 2006, 15-16.

⁹ Cf. A.C. Pegis, „General Introduction”, *art. cit.*, 15.

¹⁰ Cf. A. Oliva, „Introducere la *Summa Theologica*”, în: Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009, 9-33, 13.

devină „o contribuție constructivă la emergența unui aristotelism creștin durabil”, în condițiile în care – la Universitatea din Paris, dar și în alte locuri – „un Aristotel arabizat a fost asmuțit împotriva creștinismului”¹¹. Practic, prin pătrunderea ideilor lui Aristotel în cercurile intelectuale europene, pe filiera filosofiei islamice, s-a ajuns și la difuzarea „unei viziuni științifice a universului, în afara imageriei religioase a Bibliei”¹², care l-a determinat pe sf. Toma să înceapă un proces de „europenizare” a gândirii metafizice aristotelice, legat inextricabil de prezervarea tiparelor conceptuale ale teologiei creștine.

Într-un articol publicat de iezuitul Thomas Murphy în *Heythrop Journal*, în 1969 – „The Date and Purpose of the *Contra Gentiles*”¹³ –, s-a propus ca dată alternativă de elaborare a *Summa contra Gentiles*, pe baza coroborării unor surse istorice externe, contemporane sau imediat ulterioare morții sf. Toma, cu diferite elemente interne din lucrările tomiste, perioada celei de-a doua șederi a *Doctorului Angelic* la Paris (1268-1272)¹⁴. E.g., Bernard Gui, unul dintre cei mai vechi biografi ai sf. Toma, a plasat (cel mai târziu) redactarea *Summei contra Gentiles* în ultima parte a vieții acestuia, respectiv în perioada în care acesta s-a reîntors de la Paris la Napoli (1272-1273).

În lucrarea *Speculum*, același Bernard Gui relatează un episod simpatic¹⁵ din viața lui Toma, despre un cardinal-legat papal, care a sosit la Napoli, unde, în urma discuțiilor cu arhiepiscopul de Capua, l-a rugat pe acesta să-i faciliteze o întâlnire cu marele teolog. Sf. Toma, deși a coborât la timp din chilia sa, era atât de cufundat în gânduri, încât nici nu a conștientizat prezența legatului. Brusc, un zâmbet i-a luminat chipul și a spus: „Ah, acum am înțeles!”. Arhiepiscopul, după ce i-a explicat cardinalului nedumerit că sf. Toma a fost adesea absent ca în acest moment, l-a tras de haină, spunându-i: „Magistre, trezește-te, este aici cardinalul-legat, care a venit să te vadă!”. Apoi, sf. Toma s-a dezmeticit și, văzându-se între doi prelați, a făcut o plecăciune reverențioasă în fața cardinalului, cerându-și scuze: „Vă rog să mă iertați, domnia voastră: am crezut că sunt în chilia mea și mi-a venit o idee minunată pentru lucrarea pe care eu o scriu chiar acum. Ideea mi-a plăcut atât de mult, încât pur și simplu m-a fermecat”. Bernard Gui a scris în *Speculum* că lucrarea respectivă a fost *Summa contra Gentiles*; în

¹¹ A.C. Pegis, “General Introduction”, *art. cit.*, 15-16.

¹² Cf. M.D. Chenu, *Toma d'Aquino*, *op. cit.*, 73.

¹³ T. Murphy, “The Date and Purpose of the *Contra Gentiles*”, *Heythrop Journal* 4 (1969) 415.

¹⁴ Între 1265-1268, sf. Toma s-a stabilit la Roma, iar între 1272-1273, la Napoli; a decedat la 7 martie 1274 la Fossanova, lângă Roma, aflându-se în drum spre Lyon.

¹⁵ Cf. T. Murphy, “The Date”, *art. cit.*, 408.

acord cu acesta, „sf. Toma nu a finalizat *Contra Gentiles* până la ultima lui ședere la Napoli spre sfârșitul vieții sale”¹⁶.

În esență, dacă majoritatea specialiștilor au apreciat că data de început a scrierii poate fi fixată în 1259, pe baza manuscrisului autograf, cea de încheiere nu este sigură¹⁷, chiar dacă sf. Toma a făcut referire la *Summa contra Gentiles* în *De rationibus fidei*, în *Compendium Theologiae* și în Comentariul la *De anima* – cărți care datează din perioada imediat următoare anului 1265. Într-o altă ordine de idei, deoarece în aceste scrieri nu sunt citate părți din ultimele cărți ale Aquinatului, nu se poate afirma cu certitudine că în anul 1265 *Contra Gentiles* era deja terminată. Jean-Pierre Torrell, în renumita sa biografie tomistă – *Saint Thomas Aquinas*, Vol. I –, consideră că lucrarea a fost terminată înainte de plecarea sa la Roma, citându-l în acest sens și pe părintele A. Gauthier:

„ar fi permis să presupunem că sf. Toma și-a terminat *Summa contra Gentiles* înainte de plecarea sa la Roma în septembrie 1265; Cartea a IV-a, prin urmare, a fost compusă, fără dubiu, în 1264-1265”¹⁸.

Cu toate acestea, Torrell nu exclude posibilitatea unor corectări și adăugiri ulterioare plecării sf. Toma la Roma, deoarece majoritatea capitolelor din manuscrisele olografe care au ajuns la noi (în jur de o treime din lucrare), potrivit lui P.-M. Gils, „au suferit cel puțin o revizuire; în multe cazuri, ele reflectă două, trei sau chiar patru revizuri, luând în considerare și revizuirea finală.”¹⁹. Nu în ultimul rând,

„manuscrisele sfântului Toma constituie o binecuvântare pentru cei care le studiază, pentru că secole întregi scrisul său de mână a fost proverbial din cauza ilizibilității, arătând a ceva între stenografie și scris cifrat”²⁰.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Toma de Aquino, *Summa contra gentiles. Preludii*, Ediție bilingvă, trad. E.N. Bucur, S.-C. Man, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2019, 6.

¹⁸ R.A. Gauthier, “Introduction historique”, în: Thomas d’Aquin, *Somme contre les Gentils*, Lethielleux, Paris 1951, 7-123, cap. II. Cf. J.P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas* (2 vol.), translated by R. Royal, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2005², 104.

¹⁹ P.-M. Gils, “S. Thomas écrivain”. Appendix to vol. 50 of the Leonine edition, 175-209, 204, 207. Cf. J.P. Torrell, *Saint Thomas*, op. cit., 101.

²⁰ A. Kenny, *Toma d’Aquino*, op. cit., 16.

Scopul, principiile metodologice și structura tematică tripartită

În privința scopului principal al lucrării, deși se vehiculează scopul *misionar* – convertirea evreilor și musulmanilor din Spania, *Summa* fiind scrisă la recomandarea fostului superior al Ordinului Dominican (1238-1240), Raimund din Penyafort, ca un manual pentru tinerii dominicani – sau cel *anti-averroist*, A. Gauthier a reorientat atenția cercetătorilor spre propriile cuvinte ale Sf. Toma din *Summa contra Gentiles* (I, 2,2): „Ne propunem să arătăm, atât cât ne este cu putință, *adevărul pe care îl mărturisește credința catolică* și să înlăturăm erorile care i se împotrivesc.”²¹

În acest sens, în ceea ce-i privește pe evrei sau pe creștinii căzuți în erezie, ale căror idei le sunt criticate în egală măsură în *Summa*, sf. Toma face apel la Biblie, renunțând la exclusivismul argumentelor de natură metafizică, rezervate, într-adevăr, pentru musulmani, dar și pentru unii filosofi antici.

Prin urmare, în privința celor dintâi, lucrarea se situează în planul al treilea al apologeticii clasice: o *demonstratio catholica* ce urmărește „apărarea unor credințe creștine de criticism ori de un potențial criticism”²². Acest aspect rezultă foarte clar din titlul pe care manuscrisele l-au purtat la sfârșitul lucrării: *Explicit tractatus De fide catholica contra gentiles a frate Thoma de Aquino editus*, motiv pentru care nici Petrus Marsilius „nu a specificat că *SCG* a fost scrisă ca un tratat împotriva musulmanilor, acesta vorbind numai despre «păgâni» și «necredincioși» (*infidelium*)”²³.

Este important de subliniat, sub aspectul naturii *preponderent* filosofice a textului, faptul că un alt titlu folosit în edițiile din secolul al XIX-lea a fost *Summa philosophica*, cea mai veche ediție care poartă acest nume aflându-se la Napoli și datând din 1846²⁴. Așadar, și din această perspectivă, ipoteza intențiilor auctoriale pur misionare ale lucrării nu se fac remarcate. Așa cum în mod just a sesizat Torrell, „*Contra gentiles* depășește cu mult orice scop misionar direct – chiar dacă acest lucru este înțeles în sensul misiunilor interne împotriva *averroistilor*”²⁵, a căror prezență se făcea resimțită și în mediul universitar parizian. Mai mult, „atât prin amploarea obiectului său, cât și prin tehnica

²¹ „Propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 2 n. 2.

²² B. Davies, *Thomas Aquinas's Summa contra Gentiles. A guide and commentary*, Oxford University Press, 2016, 9.

²³ *Ibid.*, 10.

²⁴ Toma de Aquino, *Summa contra gentiles. Preludii*, op. cit., 8.

²⁵ J.P. Torrell, *Saint Thomas*, op. cit., 105.

argumentării, lucrarea evocă mediul parizian și face recurs la clientela de tip universitar”²⁶. Prin urmare, *Summa contra Gentiles* „are o ambiție atemporală”, ceea ce înseamnă că „ea se face pe sine folositoare pentru toate timpurile”, tinzând spre un „apostolat universal”²⁷.

Sub aspect metodologic, *Contra Gentiles* nu constituie o colecție de *quaestiones disputatae*, foarte apreciate în mediul universitar de la Paris, ci reprezintă un veritabil tratat teologic compus din patru cărți – *Dumnezeu, Creația, Providența și Mântuirea* –, fiecare dintre ele având minim o sută de capitole. Dacă, în primele trei cărți, metoda de abordare a problemelor metafizice și teologice este *inductivă*, pornind de la *natural* spre *supranatural*, în ultima carte, dezbaterea de idei implică în mod necesar actul de credință, fără de care adevărurile revelate analizate nu pot fi stabilite numai prin puterea rațiunii naturale. Așadar, există o mare diferență metodologică între *Summa contra Gentiles* și mai cunoscuta *Summa Theologiae*: prima pune în centru capacitatea cognitivă intrinsecă a intelectului uman de a-L cunoaște pe Dumnezeu plecând de la lumea materială creată (*calea ascendentă*), în timp ce *Summa Theologiae* este centrată pe Revelația pozitivă, în care se înrădăcinează cunoașterea adevărurilor divine (*calea descendentă*). Totuși, chiar și în *Summa Theologiae*, problema existenței lui Dumnezeu este analizată de sf. Toma pe tărâmul rațiunii naturale, prin recursul la *cele cinci căi*.

Vectorul metodologic principal al *Summei contra Gentiles* este afirmat, în mod explicit, chiar la începutul lucrării (I, 3, 2):

„În cele pe care le mărturisim despre Dumnezeu există două feluri de adevăr. Unele adevăruri despre Dumnezeu depășesc întreaga capacitate a rațiunii omenești — de pildă, că Dumnezeu este întreit și unul. Altele pot fi atinse și de rațiunea naturală, cum ar fi că Dumnezeu există, că Dumnezeu este unul și altele asemenea; pe acestea însăși filosofi le-au demonstrat prin argumentare, călăuziți de lumina naturală a rațiunii”²⁸.

Dintr-o altă optică, pentru sf. Toma, *existența* lui Dumnezeu nu este auto-evidentă, nefăcând parte din adevărurile pe care intelectul uman le poate cunoaște în mod nemijlocit și imediat. În mod cu totul contrar argumentului ontologic promovat de Anselm de Canterbury, *Doctor Angelicus* „a negat că odată ce este înțeleasă semnificația cuvântului *Dumnezeu* este imediat evident că Dumnezeu

²⁶ M.D. Chenu, *Toma d'Aquino, op. cit.*, 74.

²⁷ J.P. Torrell, *Saint Thomas, op. cit.*, 107

²⁸ „Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 3 n. 2.

există”²⁹. În consecință, cunoașterea inferențială a existenței lui Dumnezeu urmează procesul intelectual general descris în gnoseologia tomistă, astfel încât devine inevitabilă recurgerea la experiența senzitivă, la abstragerea *speciilor sensibile* din lucrurile materiale. „Ceea ce nu cade sub simțuri nu poate fi cunoscut de intelectul uman; <se cunoaște> doar în măsura în care lucrurile sensibile permit cunoașterea lor”³⁰, iar această cunoaștere intelectuală include și accesul la suprafața realităților transcendente. Cu alte cuvinte, *existența* lui Dumnezeu – ca și a celorlalte substanțe imateriale – „poate fi înțeleasă de noi prin *efectele* [substanțelor imateriale] în lucrurile materiale”³¹, pentru că, „deși Dumnezeu transcende toate lucrurile sensibile și simțurile înseși, *efectele* Lui, pe care se bazează demonstrația privind *existența* Lui, sunt totuși lucruri sensibile”³².

Dacă în primele trei Cărți ale *Summei contra Gentiles* se întâlnesc și pasaje biblice și texte ecleziastice, „ele sunt folosite doar *pentru ilustrarea și confirmarea concluziilor* la care s-a ajuns, niciodată ca premise de la care să pornească argumentarea”³³. Potrivit lui Toma, musulmanii și păgânii:

„nu împărtășesc cu noi autoritatea vreunei Scripturi prin care ar putea fi convinși, așa cum putem disputa cu evreii pe baza Vechiului Testament, iar cu ereticii pe baza Noului. Aceștia însă nu-l acceptă pe nici unul dintre ele. De aceea, trebuie să apelăm la rațiunea naturală, pe care toți sunt obligați să o accepte.”³⁴.

După considerațiile metodologice introductive și expunerea sumară a argumentelor privind existența lui Dumnezeu, cele 88 de capitole – dintr-un total de 102 – ale primei Cărți din *Summa contra Gentiles* încearcă să descrie atributele lui Dumnezeu și alte aspecte inerente naturii sale divine strict prin intermediul facultăților intelective și senzitive comune tuturor ființelor umane. Ele „investighează cât de departe pot fi expuse adevărurile credinței creștine pe baza principiilor disponibile necredincioșilor”³⁵, mizând pe raționamentul *analogic*, bazat pe „ceea ce e comun ființelor create și Ființei necreate, în virtutea comuniunii

²⁹ F.C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books, London 1991, 112.

³⁰ „Et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectui capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 3 n. 4.

³¹ „Substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus”. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 88, a. 2, arg. 4.

³² „Etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 12 n. 9.

³³ A. Kenny, *Toma d'Aquino, op. cit.*, 21.

³⁴ „Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 2 n. 4.

³⁵ F. Kerr, *Thomas Aquinas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2009, 29.

reale, dar limitate care unește ființa finită cu cea infinită”³⁶. Acest tip de cunoaștere *analogică*, deși poate demonstra *existența lui Dumnezeu*, nu poate spune absolut nimic despre *esența sa*, care se află dincolo de puterile naturale ale intelectului uman:

„Astfel, atunci când intelectul uman înțelege substanța unui lucru — de pildă, a unei pietre sau a unui triunghi —, nimic din ceea ce este inteligibil în acel lucru nu depășește capacitatea rațiunii omenești. Lucrurile nu stau însă la fel în ceea ce-l privește pe Dumnezeu: intelectul uman nu poate ajunge, prin puterea sa naturală, la înțelegerea substanței divine.”³⁷.

Altfel spus, „în argumentele ce privesc *existența* lui Dumnezeu nu este necesar să asumăm *esența* divină ori *quidditatea* ca termen mediu al demonstrației”³⁸.

Calea rațională este adecvată și în combaterea erorilor referitoare la conținutul unor adevăruri de credință, în măsura în care acestea sunt de natură pur *rațională*. Acesta este un motiv în plus pentru sf. Toma „să coboare pe tărâmul rațiunii și să vorbească același limbaj: limbajul discursului filosofic despre «adevărul universului»”³⁹. Această caracteristică a teologiei naturale tomiste favorizează și întreținerea unor legături epistemice cu gândirea filosofică și științifică modernă, afectate profund de „revoluția copernicană din filosofie”, prin care s-a instituit un primat epistemologic al adecvării *obiectului* la intelectul uman. De asemenea, „contaminarea de cauzalism” a celor două constituie un oarecare atu pentru metoda *cauzală* adoptată de sf. Toma în *Summa contra Gentiles*: „explorarea proprietăților care pot fi atribuite primei cauze e modul lui Toma de a lămuri care sunt implicațiile doctrinei creației pe care o moștenise din tradiția biblico-patristică”⁴⁰.

În *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology*, N. Kretzmann împarte *Summa contra Gentiles* în trei părți (asimetrice):

1) primele nouă capitole, care formează o introducere generală în tematica lucrării;

³⁶ Nichols A., *Descoperindu-l pe Toma. O introducere în viața, opera și influența sa*, trad. Ș. Leoca, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007, 58.

³⁷ „Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturalis virtute pertingere non potest”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 3 n. 4.

³⁸ „In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem”. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 12 n. 8.

³⁹ R. A. Te Velde, “Natural Reason in the *Summa contra Gentiles*”, în: B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press 2022, 117-140, aici 124.

⁴⁰ F. Kerr, *Pe urmele lui Toma de Aquino*, trad. A. Moldovan, Sapientia, Iași 2013, 80.

2) capitolele X-XIII, dedicate problemei *existenței* lui Dumnezeu, ultimul incluzând sinteza celor *cinci căi* și câteva polemici cu Avicenna și Averroes;

3) capitolele XV-CII, ce au ca obiect problema naturii lui Dumnezeu⁴¹.

În afară de acestea, mai este menționat în mod separat capitolul XIV, care furnizează presupuzițiile majore utilizate pentru restul teologiei naturale tomiste dezvoltate în lucrare: incomensurabilitatea lui Dumnezeu *vs.* limitarea intelectului uman și cunoașterea *negativă* a Ființei Absolute. Fără îndoială, în mod similar cu critica tomistă a argumentului ontologic anselmian, faptul că anumite atribute divine pot fi decelate pe cale rațională nu e o dovadă că acestea ar fi prezente în Dumnezeu. Totuși, „ele pot orienta mintea noastră către adevărul ultim, supranatural al lui Dumnezeu, deși acesta depășește, desigur, modul nostru rațional de a gândi”⁴².

Cele două presupuziții metodologice interdependente din capitolul XIV sunt, de fapt, consecința limitării ontologice a intelectului uman, limitare ce derivă din condiția hilemorfică proprie ființelor umane. Dar chiar și așa, „Cel care urmează cu evlavie cele fără de sfârșit, chiar dacă nu va ajunge vreodată la capăt, înaintează totuși neîncetat, prin simplul fapt că înaintează”⁴³, în condițiile în care însăși intelectul posibil este predispus, prin înzestrarea de către Dumnezeu cu o „plasticitate” înăscută, la actualizări (potențial) infinite. Fără a-și submina propria asumție privind inexistența unei cunoașteri *a priori* a existenței lui Dumnezeu, sf. Toma se mărginește să constate că

„ceea ce este înăscut în noi nu e cunoștința însăși că Dumnezeu există, ci lumina naturală a rațiunii și principiile sale grație cărora vom putea să ne ridicăm până la Dumnezeu, cauza primă, plecând de la efectele sale”⁴⁴.

Într-un final, sf. Toma înclină spre ideea că cea mai eficientă cale în demersurile raționale de aprehendare a atributelor divine este calea *eliminativă* (*via remotionis*), împrumutând instrumentarul conceptual din gândirea apofatică a lui Dionisie Areopagitul, potrivit căreia, în esență, „descoperirile negative [despre Dumnezeu] conturează informații afirmative”⁴⁵.

⁴¹ N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, Clarendon Press, Oxford, 1997, 89.

⁴² T.-B. Palade, *Chemarea înțelepciunii. Introducere în teologia naturală a Sf. Toma de Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2011, 47.

⁴³ „Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo”, Ilarie, *De Trinitate II*, 10. Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 8 n. 3.

⁴⁴ É. Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. A. Niță, Humanitas, București 2002, 73.

⁴⁵ N. Kretzmann, *The Metaphysics*, *op. cit.*, 92.

In Orationem Dominicam

Influențe patristice în *Explicarea Rugăciunii Domnești* a Sfântului Toma de Aquino

Lucian Dîncă¹

ABSTRACT • Among his many theological contributions, St. Thomas Aquinas also composed a commentary on the Lord's Prayer. In 1273, a year before his death, the Dominican theologian was invited to Naples to preach the Lenten Sunday homilies. On this occasion, he proposed a catechetical itinerary structured around the three theological virtues: faith, hope, and charity. To cultivate faith, he expounded the Nicene-Constantinopolitan Creed, outlining the truths to be believed; to foster hope, he explained the two principal prayers—the *Our Father* and the *Hail Mary*—highlighting the goods to be hoped for; and to encourage charity, he commented on the Decalogue, as the practice of the commandments grounded in love. This article traces Aquinas' theological method in these Lenten instructions, emphasizing his capacity to synthesize the Christian faith through biblical exegesis and the patristic tradition.

KEYWORDS • Our Father, Jesus Christ, patristics, theology, Thomas Aquinas, commentaries.

Introducere

Toma de Aquino, teologul care a marcat gândirea creștină occidentală, în particular între conciliile din Trento (1545-1563) și Vatican II (1962-1965), rămâne, de departe, autorul cel mai prolific și inevitabil din istoria literaturii creștine. S-a născut în Regatul Siciliei, în anul 1225. Între 1230 și 1239 părinții îl dau la școala benedictinilor de la Montecassino, iar în anul 1239 merge la studii la Napoli, în școli dominicane. Intră în Ordinul Sfântului Dominic în anul 1244, după moartea tatălui său, iar în 1245 este trimis la studii la Paris, unde îl cunoaște pe Sfântul Albert cel Mare, dominican, unul dintre cei mai mari

¹ Conferențiar universitar la Universitatea din București, Facultatea de Teologie Romano-Catolică; Directorul Școlii Doctorale de Teologie din Universitatea București; Directorul Bibliotecii de Studii Bizantine, Centrul Sfinții Petru și Andrei • lucian.dinca@unibuc.ro

comentatori ai lui Aristotel în Occident. Împreună cu acesta merge la Köln, unde își continuă formarea filosofică și teologică până în anul 1252, când se lansează în scrieri exegetice și teologice. Totodată, începe să țină cursuri la cea mai prestigioasă Universitate medievală, Sorbona din Paris, până în anul 1259. Apoi este chemat de superiorii săi să țină cursuri în Italia, dobândind astfel o notorietate crescândă. De asemeni, se ocupă și cu formarea tinerilor dominicani. Între anii 1268-1272 este chemat să revină la Paris pentru a ține cursuri și se face cunoscut, în particular, prin comentariile la opera lui Aristotel.

După această perioadă fructuoasă în activitate didactică și de publicații teologice de cel mai înalt nivel pentru literatura creștină, superiorii îl cheamă la Napoli, din nou pentru a reorganiza formarea dominicanilor pe principii filosofice aristotelice. În 1273 îl regăsim la Paris, unde trăiește o experiență unică, în urma căreia hotărăște să nu mai scrie nimic. Fiind foarte bolnav, Toma descrie experiența sa sub formă de rugăciune, cu un an înaintea morții sale:

„Te primesc, o, mântuire a sufletului meu. Din iubire față de tine am studiat, am vegheat nopți întregi până am ajuns la epuizare; pe tine te-am predicat și predat. Nu am spus niciodată un cuvânt împotriva ta. Nu mă aplec cu înverșunare doar la propria mea gândire; însă în cazul în care m-am exprimat deficient referitor la acest sacrament (Euharistia), mă supun judecății Sfintei Biserici Romane în ascultare față de care înțeleg să mor”.²

Înțelege că tot ceea ce a scris despre misterul lui Dumnezeu nu este decât foc de paie, deoarece Dumnezeu depășește cu mult limitele capacității limbajului uman pentru a exprima un mister atât de mare. Fiind chemat la Lyon pentru a participa la primul conciliu de unitate a creștinilor după „marea schismă” din 1054 și în urma dezastrului provocat de cruciada a IV-a (1204), moare pe drum, într-o mănăstire cisterciană³.

² *Apud* Marie-Joseph Nicolas, « Introduction à la Somme théologique », în Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Cerf, Paris, 1984, vol. I, 15-67, aici 24.

³ Pentru mai multe informații cu privire la viața și activitatea teologică a Sfântului Toma retrimite cititorii la manualele de referință, precum: Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, Initiation 1. (Pensée antique et médiévale, Vestigia 13)*, Paris-Fribourg, Les Éditions du Cerf – Éditions Universitaires, 1993, 2e éd. 2002; Etienne Gilson, *Le Thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Editions Vrin, 6e réédition, Paris, 2005; Torrell Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas* (rev. ed.), Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2005; Nicholas Aidan, *Descoperindu-l pe Toma: o introducere în viața, opera și influența sa*, trad. de Șerban Leoca, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007; Tamaș Iosif, *Philosophia perennis: gândirea tomistă în spațiul românesc*, Editura Sapientia, Iași, 2010.

1. Data expunerii explicațiilor la *Tatăl nostru*

Sfântul Toma, supranumit încă din sec. XVI „doctorul angelic” tocmai pentru a sublinia profunzimea gândirii lui și sfințenia vieții de la care nu a derogat întreaga-i existență. De asemeni, inteligența lui și strălucirea minții lui de neegalat l-au făcut să scrie într-un mod cu totul aparte și sublim despre îngeri, fapt ce a contribuit la acordarea acestui frumos calificativ. Una din preocupările lui fundamentale era aceea de a îmbina teologia și viața creștină, punând la dispoziția tuturor celor ce cred, mai avansați în cunoștințe teologice sau chiar începători în ale credinței, aptitudinile lui speculative pentru a demonstra că teologia nu este un exercițiu rezervat elitei intelectuale ci, înainte de toate, este povestea de iubire dintre Dumnezeu și om și a iubirii omului față de Dumnezeu. De aceea, el este convins că, înainte de a fi predată, teologia trebuie să fie trăită intens.

Comentariile biblice, explicațiile la *Tatăl nostru*, la *Crez*, la *Decalog*, îmbinate cu referințe patristice sunt tot atâtea invitații din partea teologului dominican pentru a aprofunda credința creștină prin prisma iubirii infinite a lui Dumnezeu, despre care apostolul Ioan spune: „Dumnezeu este Iubire” (1 In 4,8), de aceea, cine nu iubește nu poate pretinde că-l cunoaște pe Dumnezeu. În particular, *Rugăciunea domnească*, prin faptul că începe cu invocția *Tatăl nostru*, spune Toma, este o întâlnire a omului în dialog cu Dumnezeu și stabilește o relație de filiațiune și paternitate între om și Dumnezeu.

Cu un an înaintea morții, în timpul postului mare din anul 1273, Sfântul Tome se simte deja obosit și este și foarte bolnav, însă este chemat să țină predici în biserica *San Domenico Maggiore* din Napoli, credincioșilor și studenților. Unul din subiectele acestor predici a fost și *Rugăciunea domnească* explicată într-un sens profund și ca o sinteză a gândirii patristice. Unii specialiști tomiști, precum Olivier-Thomas Venard,⁴ consideră că în aceste predici găsim testamentul spiritual al inconfundabilului teolog, o sinteză a gândirii sale teologice și chiar o încoronare a întregii lui vieți dedicată predicării și slujirii Cuvântului, făcut trup pentru noi și pentru mântuirea noastră. Cel mai probabil, Toma a terminat predicile în timpul Săptămânii Mari, mai exact în Miercurea Sfântă⁵.

Dispozițiile interioare ale predicatorului sunt cu totul deosebite în aceste circumstanțe particulare, de unde și interesul unui public cât mai larg pentru cunoașterea acestor explicații la *Tatăl nostru*, într-o formă cât mai ușor de înțeles, oferite credincioșilor napolitani. Alegerea Sfântului Toma de a oferi publicului

⁴ „Entre parole et vision : l'écriture théologique chez Thomas d'Aquin”, în: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2004, nr. 148 (3), 1209-1230.

⁵ 4 aprilie 1273, Paștele fiind sărbătorit la 8 aprilie (pe atunci după calendarul iulian).

larg explicații la texte dintre cele mai cunoscute este un fel de a face să coboare teologia de pe culmile cele mai înalte, unde el a dus-o, în sufletele oamenilor de rând dornici să înțeleagă, dar mai ales să trăiască misterele profunde ale creștinismului și relația lor cât mai deschisă și sinceră cu Dumnezeu a cărei inimă de Tată iubitor este revelată în *Rugăciunea domnească*.

Sinteza teologică pentru care a istovit atâția ani cu atâta trudă în timpul anilor de studiu și a perioadei de predare la catedră nu putea fi limitată unui cerc restrâns, în niște locuri universitare sau de formare la viața religioasă, ci trebuia să se transforme în predică și în trăire profundă a misterelor dezbătute în teologia sa, oferind astfel tuturor credincioșilor un ajutor spiritual, o formă de hrană spirituală, pentru ca toți creștinii să poată împrumuta în viața lor calea spre Dumnezeu, despre care Isus Christos spune în Evanghelia după sfântul Ioan:

„Așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul său unul-născut l-a dat, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Pentru că Dumnezeu nu l-a trimis pe Fiul său în lume ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să fie mântuită prin El” (In 3, 16-17).

Așadar, aceste predici din timpul postului devin pentru călugărul dominican un ultim dar făcut Bisericii, dar al inteligenței lui puse în slujba celei mai mari cauze: a-l apropia pe om de Dumnezeu și de misterul său. Spiritul său speculativ, aplicat predicii, îi permite să realizeze o lucrare de o profundă expresie teologică ce se transformă în model, atât pentru catehismele Bisericii Catolice, cât și pentru cei ce se pregătesc să preia ștafeta predicării Cuvântului lui Dumnezeu prin ministeriul preoției. Însuși Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, în anul 1992, prin Constituția apostolică *Fidei depositum*⁶, propune exact acel model de abordare a misterelor creștine propuse de Sfântul Toma de Aquino prin predicile lui din anul 1273.

2. Dovezi ale existenței lui Dumnezeu

Este un lucru bine știut: una dintre temele importante ale Sfântului Toma a fost argumentarea teologică, biblică, filosofică a existenței lui Dumnezeu. Din predicile ținute în timpul postului mare din anul 1273 reies cinci dovezi ale existenței lui Dumnezeu:

⁶ Este vorba de documentul pontifical de promulgare a noului *Catehism al Bisericii Catolice*, 11 octombrie 1992: AAS 86 (1994), 113-118. A se vedea și Iosif Tamaș, „Sfânta Scriptură – fundamentul catehizării poporului român”, în: *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, Iași, 28-29 octombrie 2010, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011, 376-391.

1) *primul motor* – lucrurile din univers sunt în perpetuă mișcare; pentru aceasta este absolut necesar ca Cineva să le fi pus în mișcare, iar acest Cineva să fie nemișcat, Dumnezeu:

„Este necesar ca toate să fie mișcate de un altul. Așadar, dacă ceea ce se mișcă se mișcă de la sine, trebuie ca mișcarea, la rândul ei, să fie provocată de un altul, iar aceasta de un altul. Am putea continua astfel la infinit, deoarece, în acest caz, nu ar exista un motor prim și s-ar înțelege că nu există nici alte motoare, fiindcă motoarele secunde nu se pot mișca dacă nu sunt mișcate de un motor prim, precum bastonul care nu se poate mișca de la sine, decât dacă este mișcat de altcineva. Așadar, este necesar să existe un motor prim, care, la rândul său, să nu fie mișcat de nimeni, iar o asemenea ființă, cred că înțelegem cu toții, nu poate fi decât Dumnezeu”;

2) *cauza eficientă primă* – există o înșiruire de cauze la efect în natură, de unde necesitatea existenței unei cauze prime, Dumnezeu:

„Privind lucrurile sensibile, vedem că există o ordine între cauzele eficiente; ... este imposibil ca ceva să fie cauza eficientă sieși, fapt ce ar presupune că există înaintea sieși, lucru imposibil; or, știm prea bine, este imposibil să urcăm la infinit în cauzele eficiente; ... de aceea trebuie să admitem că există o cauză eficientă primă, pe care toți o numesc Dumnezeu”;

3) *contingența* – există lucruri necesare în universul creat ce nu au în ele însele temelia necesității, de aceea, trebuie să existe o ființă absolut necesară, Dumnezeu:

„Printre lucrurile create întâlnim unele care pot fi și nu pot fi; dovada este faptul că unele lucruri apar și dispar, deci au posibilitatea să existe și să nu existe; însă este imposibil ca tot ceea ce există în acest fel să existe dintotdeauna, fiindcă ceea ce poate să nu existe nu există la un moment dat; așadar, totul poate să nu existe la un moment dat, nimic nu a existat...; de aceea suntem constrânși să admitem existența unei Ființe necesare în sine însăși, care să nu dețină din altă parte necesitatea sa, dar care este cauza necesității ce se află în afara lui și pe care toți o numesc Dumnezeu”;

4) *perfecțiunea ființelor* – există o gradație în perfecțiune a lucrurilor, de aceea trebuie să existe o Ființă ce deține toate perfecțiunile la nivelul cel mai desăvârșit, Dumnezeu:

„În cele create observăm lucruri mai mult sau mai puțin bune, mai mult sau mai puțin adevărate, mai mult sau mai puțin nobile, etc.; or, o calitate este atribuită, în plus sau în minus, diferitelor lucruri după proximitatea diferită referitor la lucrul în care această calitate este realizată la cel mai înalt nivel...; există așadar ceva care este în mod suveran adevărat, în mod suveran bun, în mod suveran nobil și, în consecință, la fel, în mod suveran Ființă...; există așadar o Ființă, pentru toate ființele, cauza ființei, bunătații și oricărei perfecțiuni, pe care o numim Dumnezeu”;

5) *ordinea lumii* – toate au un rol în natură: ochiul să vadă, plămânul să respire, soarele să dea lumină și să încălzească pământul, norii să dea ploaie

pământului pentru ca acesta să rodească, etc.; or, este necesară o inteligență care să le comande pe toate, Dumnezeu:

„Vedem că ființe lipsite de cunoaștere, precum corpurile naturale, acționează în vederea unui scop, lucru evident prin faptul că, întotdeauna sau cel mai adesea, acționează în același fel, cu scopul de a face ceea ce este mai bine; este evident, așadar, că nu din întâmplare, ci în virtutea unei intenții, acestea ajung la finalitatea lor...; există așadar o Ființă inteligentă prin care toate lucrurile naturale sunt ordonate spre finalitatea lor, iar această Ființă noi o numim Dumnezeu”⁷.

În predica din timpul postului mare, Sfântul Toma revine asupra acestor înțrebări existențiale pentru credința creștină, dezbătute deja în multe alte lucrări filosofice, teologice, biblice și chiar polemice. Folosindu-se de textele specifice tradiției creștine, pe care le comentează, propune o cateheză în formă structurată a mesajului creștin. Cele trei virtuți teologale – credința, speranța și dragostea – constituie coloana vertebrală ce unifică întreaga cateheză creștină și mesajul biblic. În interiorul acestor virtuți creștinul își află spațiul vital pentru a-l întâlni și a dialoga cu Dumnezeu. De aceea, explicațiile lui la *Tatăl nostru* încep cu o cercetare asupra credinței pentru a ajunge la practicarea carității, având ca scop final implementarea speranței ca finalitate a drumului omului către Dumnezeu și a dorinței de a rămâne cu el, după cum spune Isus Christos însuși:

„Dacă rămâneți în mine și cuvintele mele rămân în voi, orice voiți, cereți și vi se va face! În aceasta a fost glorificat Tatăl meu, ca să aduceți rod și să fiți discipolii mei. Așa cum Tatăl m-a iubit pe mine, așa v-am iubit și eu pe voi. Rămâneți în iubirea mea!” (In 15,7-9).

3. Condițiile pentru a ne apropia de Dumnezeu și efectele rugăciunii

Sfântul Toma de Aquino, comentând *Rugăciunea domnească*, începe prin a sublinia calitățile necesare oricărei rugăciuni, iar acestea se găsesc întrunite în rugăciunea pe care Isus Christos a lăsat-o apostolilor:

1) rugăciunea trebuie să fie încrezătoare (cf. Evr 4,16), să ne apropiem cu încredere de tronul harului divin, crezând că am primit deja ceea ce cerem în rugăciunea noastră: „Vă spun: toate câte le veți cere în rugăciune, să credeți că le-ați și primit și vi se vor da” (Mc 11,24); *Tatăl nostru* este rugăciunea cea mai

⁷ Stéphane-Marie Barbellion, *Les « preuves » de l'Existence de Dieu. Pour une relecture des cinq voies de saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, propune o relectură a acestor dovezi ale existenței lui Dumnezeu expuse de doctorul angelic în *Summa theologiae*, partea I, întrebarea a 2^a, articolul 3.

sigură, rostită de însuși Avocatul nostru – după expresia sfântului Ciprian de Cartagina⁸ – iar roadele acestei rugăciuni sunt, printre altele, dobândirea vieții fericite și iertarea păcatelor, conform expresiei sfântului Augustin în *Scrisoarea sa către Proba*, o enoriașă văduvă, cu mulți copii și o avere de administrat în urma morții soțului ei, dar care dorea să pună în aplicare îndemnul sfântului Paul: „Rugați-vă neîncetat” (1 Tes 5,17):

„Iată ce trebuie să cereți atunci când vă rugați; înainte de toate referitor la acest aspect ați dorit să-mi cereți părerea, fiindcă vă puneți întrebarea cu privire la cuvintele Apostolului: «Nu știm să ne rugăm cum trebuie» (Rm 8,26) și vă este teamă să nu fie spre daună a nu vă ruga cum trebuie decât a nu vă ruga deloc. Pot să răspund la întrebarea asta foarte pe scurt: cereți viața fericită. Toți oamenii o doresc; cei care trăiesc cel mai rău, în vicii și păcate, nu ar trăi astfel dacă nu ar crede că în acest fel își găsesc fericirea. Ce trebuie să cereți altceva dacă nu ceea ce doresc cei răi și cei buni, deopotrivă, însă doar cei bun o dobândesc?”⁹;

2) rugăciunea trebuie să fie dreaptă, adică să-i cerem lui Dumnezeu cele de cuviință; Sfântul Ioan Damaschin spunea că trebuie să-i cerem lui Dumnezeu darurile potrivite, ce se cuvin a fi cerute¹⁰; deseori rugăciunea nu este ascultată fiindcă cerem rău, conform spuselor sfântului Iacob: „Nu aveți pentru că nu cereți. Cereți și nu primiți, pentru că cereți rău, ca să risipiți în plăcerile voastre” (Iac 4, 2-3); iar sfântul Augustin ne învață să ne rugăm într-un fel drept și convenabil, cerându-i lui Dumnezeu, înainte de toate, pe Dumnezeu însuși: o asemenea rugăciune nu poate fi decât ascultată;

3) rugăciunea trebuie să fie ordonată – ordinea rugăciunii constă în faptul de a cere, de preferință, bunurile spirituale în detrimentul celor materiale, conform recomandării lui Isus:

„Căutați mai întâi împărăția și dreptatea lui și toate acestea vi se vor da pe deasupra. Așadar nu vă îngrijiți pentru ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji pentru sine” (Mt 6, 33-34);

rugăciunea *Tatăl nostru* ne arată astfel ordinea în care trebuie să cerem: în prima parte în cerem lui Dumnezeu cele spirituale, cerești, iar în partea a doua cerem și cele materiale, pământești;

4) rugăciunea trebuie să fie evlavioasă – devoțiunea și pietatea sunt atitudinile omului în rugăciune ridicându-și mâinile către Domnul, după cum spune psalmistul:

⁸ Saint Cyprien de Carthage, *Notre Père. Traité de l'oraison dominicale. Le puissant sens de la prière du Seigneur que le Christ a enseignée à ses disciples*, Santa Bendición, Paris, 2024.

⁹ Sfântul Augustin, *Epistola 130 (ad Probam)*, 9 (PL 33, 493–507).

¹⁰ *Monitum in Homiliam de Trasfiguratione Domini*, 10, (PG 96, 545).

„Pentru aceea te voi binecuvânta în viața mea, în numele tău ridică-voi mâinile mele. Întocmai ca de măduvă și de grăsime se va sătura sufletul meu și cu buze de bucurie te va lăuda gura mea” (Ps 62,5-6);

înmulțirea cuvintelor, de obicei, slăbește devoțiunea în rugăciune – Isus însuși, sfătuindu-i pe ascultătorii lui să nu înmulțească fără de folos cuvintele, cum fac păgânii: „Când vă rugați, nu îndrugați multe, ca păgânii, căci lor li se pare că întru vorbăria lor vor fi ascultați” (Mt 6,7); scriindu-i Probei, sfântul Augustin o sfătuiește să evite abundența cuvintelor, dar să păstreze atenția mereu trează, dorindu-și să rămână mereu în atitudine de rugăciune:

„A dori întotdeauna în aceeași credință, în aceeași speranță, în aceeași caritate înseamnă a se ruga; însă; la anumite intervale de ore și de timp, ne rugăm lui Dumnezeu folosind cuvinte; aceste cuvinte trebuie să ne avertizeze, să ne ajute să înțelegem ce progrese am făcut în dorința pioasă a bunurilor veșnice și să ne îndemne să o creștem în sufletele noastre; rugăciunea este cu atât mai eficace, cu cât ea este precedată de o iubire fierbinte; când Apostolul ne spune: «rugați-vă neîncetat» (1 Tes 5,17) nu-i ca și cum ne-ar spune: cereți neîncetat această viață fericită, care nu este alta decât viața veșnică, Celui care o poate da? Să cerem așadar această viață Domnului Dumnezeu, rugându-ne neîncetat; însă grijile și problemele zilnice răcesc dorința noastră pioasă și de aceea le întrerupem pentru a ne ruga la ore fixe”¹¹;

5) rugăciunea trebuie să fie smerită – fiindcă Dumnezeu se uită la cei umili: „Va căuta spre ruga celor lipsiți și nu va disprețui cererea lor” (Ps 101, 18); Dumnezeu nu poate să nu asculte rugăciunea celui smerit, de aceea Isus ne prezintă exemplul fariseului și vameșului la Templu în rugăciune, subliniind dez-nodământul: „Vă spun: acesta [vameșul căit] s-a coborât îndreptățit la casa lui, iar nu acela [fariseul mândru. Fiindcă oricine se înalță va fi smerit și oricine se smerește va fi înălțat” (Lc 18,14); smerenia ne poziționează înaintea lui Dumnezeu într-o atitudine de încredere, el însuși smerindu-se pentru noi încă

„El, deși din fire Dumnezeu, nu a socotit ca pe o pradă egalitatea sa cu Dumnezeu, ci s-a nimicit pe sine luând fire de rob, făcându-se asemenea oamenilor; în toate arătându-se ca un om, s-a umilit pe sine făcându-se ascultător până la moarte, și încă moartea pe cruce” (Fil 2, 6-8).

Odată puse bazele condițiilor unei rugăciuni drepte înaintea lui Dumnezeu, predicatorul abordează efectele rugăciunii: de ce trebuie să ne rugăm, știut fiind faptul că rugăciunea nu este o opțiune, ci o necesitate vitală? Care sunt efectele ei asupra celui credincios? În opinia Sfântului Toma, rugăciunea produce trei mari beneficii:

1) este remediu de folos și eficace împotriva răului – iartă păcatele: „Tu [Doamne] ai iertat vina păcatului meu” (Ps 31,5); tâlharul cel bun a dobândit

¹¹ Augustin, *Ep. 130*, 18.

iertarea păcatelor, „azi vei fi cu mine în rai” (Lc 23,43); vameșul a plecat de la templu îndreptățit, nu fariseul (cf. Lc 18,14); rugăciunea ne scapă de teama păcatelor din viitor (cf. Iac 5,13) dar și de teama persecuțiilor dușmanilor noștri (cf. Ps 108,4);

2) rugăciunea este mijloc de folos și eficace pentru împlinirea dorințelor noastre bune – Isus ne îndeamnă la asta: „toate câte le veți cere în rugăciune, să credeți că le-ați și primit” (Mc 11,24); dacă nu am primit, înseamnă: fie nu am cerut cu insistență (cf. Lc 18,1), fie nu am cerut cele de trebuință sufletului și mântuirii noastre (cf. 2 Cor 12,8); Sfântul Augustin insistă pentru ca rugăciunea noastră să fie acordată voinței lui Dumnezeu: să dorim bunurile pe care Dumnezeu le consideră utile pentru noi;

3) rugăciunea este folositoare fiindcă ne introduce în familia lui Dumnezeu, care îl recunoaște pe cel ce stă în permanență înaintea lui și rugăciunea celui drept este ca tămâia înaintea tronului lui Dumnezeu (cf. Ps 140,2).

După ce Sfântul Toma explică aceste lucruri elementare cu privire la orice rugăciune în general, și la *Tatăl Nostru* în particular, poate începe comentariul său la *Rugăciunea domnească*, făcând apel la toată tradiția patristică, în particular la acei Sfinți Părinți care au comentat în special *Rugăciunea domnească*. Predicatorul simte că ascultătorii săi sunt gata să audă explicațiile lui și o face, nu în limba latină, cum se făcea la acea vreme, ci în dialectul napolitan, învățat din copilărie de la mama sa Teodora, o napolitană de viță nobilă. Tăria învățăturii, claritatea expunerii, forța argumentativă, capacitatea de a atrage și de a ține trează atenția ascultătorilor sunt caracteristicile esențiale ale expunerilor despre rugăciunea *Tatăl nostru*.

Scopul predicatorului este acela de a face să scoată din cuvintele Mântuitorului toată seva semnificațiilor conținute în ele și care nu sunt evidente la prima vedere tuturor credincioșilor. Aceste semnificații sunt necesare pentru creșterea spirituală a tuturor ascultătorilor, făcând apel neîncetat la Sfânta Scriptură și la tradiția patristică. De pildă, în comentariul la *Tatăl nostru* întâlnim nu mai puțin de 37 citări din Psalmi, 27 citări din Cărțile Sapiențiale, 49 de citări din Scrisorile sfântului Paul și 37 de citări din Evangheliile¹², iar dintre Sfinții Părinți, Augustin de Hipona este cel mai citat, de 10 ori.

¹² Eul-Sin Son, „Thomas d’Aquin et l’Écriture: une exégèse contemplative”, în: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nr. 108, 2024 (4), 731-741, subliniază felul cu totul aparte în care dominicanul citează Sfânta Scriptură pentru a oferi credincioșilor comentarii dintre cele mai profunde și înalțătoare.

4. Cererile Rugăciunii domnești

Textul pe care Sfântul Toma dorește să-l comenteze este cel din versiunea evanghelistului Matei (6,9-13), textul privilegiat de timpuriu în tradiția liturgică a Bisericii. Fiind și textul cel mai cunoscut de creștini, predicatorul preferă să-și țină învățăturile plecând de la această versiune. Legând predicile lui de virtuțile teologale, dominicanul înțelege să înrădăcineze în sufletele ascultătorilor lui cele trei dimensiuni ale oricărui credincios: a crede, a spera și a iubi. Credința stă la baza speranței și este hrănită cu iubirea ce-l împinge pe credincios să realizeze în propria-i viață voința lui Dumnezeu, după modelul Mântuitorului: „Tată... ,facă-se voia ta” (Mt 26,42). De aceea și îndemnul lui Isus când îi invită pe ascultătorii de pe Muntele fericirilor: „Deci voi așa să vă rugați: «Tatăl nostru – *Pater noster*»” (Mt 6, 9). Ce înseamnă paternitatea lui Dumnezeu? Dumnezeu este Tată fiindcă ne-a creat după chipul și asemănarea sa (cf. Gn 1,27) și arată o grijă aparte față de om. Însă, Dumnezeu este în mod particular Tată, fiindcă ne-a adoptat ca fii ai săi, în Unicul său Fiu, *μωϋσενῆς*, și am devenit astfel moștenitori ai săi, iar spiritul adopțiunii care ne-a fost dat strigă în noi cu glasuri negărite: *ABBA – TATÁ* (Rm 8,15-17).

Fiindcă Dumnezeu ne este Tată, avem, față de el o împătrită obligație:

1) cinstea – „dacă sunt Tată — spune Malahia 1,6 —, unde-mi este cinstea datorată?”; împlinirea îndatoririlor noastre față de El – a-i aduce laudă, nu doar cu buzele, dar mai ales cu inima (cf. Ps 49,23 și Is 29,13); curăția trupului, care este locuința lui Dumnezeu (cf. 1 Cor 6,20); armonia unei judecăți drepte față de aproapele (cf. Ps 98,4);

2) imitarea lui Dumnezeu prin implementarea carității, a milostivirii, a perfecțiunii: „După aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii mei, dacă veți avea iubire unii față de alții” (In 13,35);

3) ascultarea față de Tatăl nostru, fiindcă este Domnul prin excelență: Moise și Poporul ales hotărâsc să asculte de El la picioarele Muntelui Sinai (cf. Ex 24,7); Christos însuși a ascultat și împlinit în toate voia Tatălui și ne-a învățat ca și noi să facem la fel (cf. Fil 2,8);

4) răbdarea, mai ales atunci când Dumnezeu ne corectează, conform învățurii înțelepte din cartea *Proverbelor*: „Dumnezeu pedepsește pe cine îl iubește” (3,11-12).

Deoarece Isus nu ne îndeamnă să ne rugăm: *Tată*, ci *Tatăl nostru*, asta înseamnă că suntem chemați să implementăm aceste obligații în viața creștină, trăind în armonie, iertare și dragoste reciprocă: Cristos este Mântuitorul tuturor și el a făcut din noi toți fii adoptivi ai aceluiași Tată.

În realitate, predicatorul dorește să răspundă în aceste omilii din postul Paștelui întrebărilor fundamentale ale fiecărui om și la care credincioșii așteaptă răspunsuri pentru a fi întăriți în credința lor: ce trebuie crezut, ce trebuie dorit și, în fine, ce trebuie făcut. Întrebările, dar și răspunsurile, retrimite la virtuțile teologale, fără de care omul nu poate primi harul mântuirii. În explicațiile date despre *Decalog*, dominicanul expune explicit scopul predicilor din timpul postului:

„Pentru a ajunge la mântuire, omul trebuie să cunoască anumite noțiuni de bază: ce trebuie să creadă, ce trebuie să dorească și, în fine, ce trebuie să facă. La prima exigență răspunde *Crezul*, care conține articolele fundamentale ale revelației, la cea de-a doua răspunde rugăciunea *Tatăl nostru*, iar la a treia răspunde Legea lui Dumnezeu, *Decalogul*”¹³.

Așadar, predica Sfântului Toma se dorește a fi un tot organic în care fiecare parte converge într-un discurs unitar în viața creștinului. Rezultatul imediat este un model de catehism alcătuit dintr-o reflecție teologică înrădăcinată și întemeiată pe Sfânta Scriptură.

Qui es in caelis – „care ești în ceruri”. Avem cu toții un singur Tată, cel din ceruri. Acest Tată este binevoitor față de toți, „va da Duh Sfânt celor care cer” (Lc 11,13). Tatăl din ceruri este Atotputernic, face totul pentru om, din iubire: „așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul său unul-născut l-a dat” (In 3,16). Trei motive principale stau la baza acestei prime invocații din *Tatăl nostru*:

1) să ne pregătim pentru rugăciune: „pregătește-ți sufletul înainte să te rogi” (Eccl 18,23), imitând, contemplând și aspirând după realitățile cerești, „căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta” (Mt 6,21), iar „cetatea noastră este în ceruri, de unde îl și așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Isus Cristos” (Fil 3,20);

2) să conștientizăm faptul că Dumnezeu ne ascultă rugăciunea: „Domnul locuiește în cei sfinți”, spune Ieremia (14,9), prin credință, dragoste, împlinirea poruncilor (cf. In 14,23);

3) să credem că Dumnezeu ne împlinește rugăciunea: din cerul său sfânt, Dumnezeu se apleacă spre nevoile oamenilor și le vine în ajutor, de aceea aceste cuvinte stârnesc în noi un triplu motiv de încredere ce se sprijină pe puterea lui Dumnezeu, pe prietenia lui Dumnezeu față de noi și pe motivația bună a rugăciunii noastre; rugăciunea ne dobândește acea intimitate necesară cu Dumnezeu: „Tu, însă, când te rogi, intră în odaia ta și, încuind ușa, roagă-te Tatălui tău, care este în ascuns; și Tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti” (Mt 6,6).

¹³ Toma de Aquino, *Tractatus de duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis*, nr. 1.

Apoi predicatorul continuă subliniind faptul că intimitatea omului cu Dumnezeu inspiră două motive de încredere: „Aproape e Domnul de toți cei care-l cheamă” (Ps 144,18), de aceea, când Isus ne învață cum să ne rugăm, ne invită să intrăm în cameră, adică în interiorul inimii și să credem în puterea de mijlocire a sfinților; datorită rugăciunilor lor noi aflăm har înaintea lui Dumnezeu și rugăciunile noastre sunt ascultate de El: „rugați-vă unii pentru alții” (Iac 5,16). Așadar, încă de la începutul *Rugăciunii domnești*, Isus îndreaptă toată ființa noastră spre bunurile cerești, spirituale, de dorit și de cerut în rugăciune. Rugăciunea se face cu inima, în secretul inimii, acolo unde locuiește Dumnezeu care ne cunoaște *interior intimo meo*, după cum spunea sfântul Augustin¹⁴. Așadar, cuvintele pe care noi le adresăm lui Dumnezeu în timpul rugăciunii constituie un triplu motiv de încredere; la rândul ei, încrederea se sprijină pe puterea sa de a ne veni în ajutor atunci când îl chemăm, pe prietenia și iubirea lui Dumnezeu față de om și pe necesitatea cererii noastre.

Sanctificetur nomen tuum – „sfințească-se numele tău”.¹⁵ Numele Domnului este minunat fiindcă săvârșește lucruri mărețe în orice creatură: în numele lui sunt expulzați diavolii, oamenii vorbesc limbi noi și dacă vor bea otravă nu le va dăuna (cf. Mc 16,17). Nu există sub cer alt Nume în care să avem mântuirea, de aceea, când sfântului Ignațiu de Antiohia i s-a cerut să renege acest Nume, al lui Christos, pe care îl iubea cu atâta ardoare, a răspuns:

„Nu mi-l puteți înlătura din gură. Tiranul îl amenința atunci cu tăierea capului și în acest fel să i-l smulgă pe Christos de pe buze: dacă mi-l veți smulge din gură, răspunde sfântul, nu mi-l veți putea înlătura niciodată din inimă; într-adevăr, numele lui este gravat în inima mea; de aceea nu pot să încetez niciodată să-l invoc. Traian, auzind aceste cuvinte, și dorind să verifice exactitatea celor auzite, i-a tăiat capul slujitorului lui Dumnezeu, apoi a poruncit să i se scoată inima și pe inima lui s-a găsit, gravat cu litere de aur, numele lui Christos. Sfântul, într-adevăr, pusese acest Nume în inima lui ca un fel de sigiliu”.¹⁶

¹⁴ *Mărturisiri*, 3, 6, 11. Vezi și Paul-Augustin Deproost, „La quête augustinienne du sublime dans les *Confessions*, un parcours sur les chemins de l'intériorité”, în: *Cahiers des études anciennes*, nr. LXI, 2024, 225-237.

¹⁵ Articolul I al Comentariului Sfântului Toma la Rugăciunea domnească (referitor la invocația *Sanctificetur nomen tuum*) s-a pierdut din transmiterea lucrării de-a lungul timpului, care a fost completată, în unele ediții, cu comentariul lui Aldobrandinus din Toscanella, *Expositio in orationem dominicam* (art. 1), așa cum apare, de ex. în S. Thomae Aquinatis *Opuscula theologica*, vol. II, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino–Roma 1954, 224-225 (inserat direct în cadrul *In orationem dominicam videlicet „Pater noster” expositio*, *ibid.*, 221-235).

¹⁶ Aldobrandinus, *Expositio*, art. 1; nu știm de unde se inspiră predicatorul atunci când aduce în atenția ascultătorilor exemplul martiriului sfântului Ignațiu de Antiohia, despre care știm că a murit în arenele din Roma, fiind aruncat în lupta cu fiarele sălbatice, conform mărturiei istoricului ecleziastic Eusebiu de Cezareea, *Istoria ecleziastică* III, 36; însă un lucru este cert:

Numele lui Dumnezeu este cu adevărat venerabil și inexprimabil; nicio limbă nu reușește să expună toată bogăția acestui Nume. De aceea, îi cerem ca acest Nume să fie cinstit și sfințit de întreg universul.

„Sfânt” are trei semnificații, în opinia lui Toma de Aquino:

1) „temeinic”, „de neclintit”; de aceea toți fericiții din ceruri sunt numiți sfinți fiindcă au devenit, prin sfințenia lor, de neclintit, temeinici în Dumnezeu; sfântul Augustin recunoaște că, în rătăcirile lui, era departe de Dumnezeu, era instabil: „Dar eu, în adolescența mea, m-am îndepărtat de tine, Dumnezeul meu, și am rătăcit foarte departe de calea statorniciei tale și m-am prefăcut pe mine însumi «un ținut al sărăciei»”¹⁷;

2) „nepământesc”; de aceea sfinții nu au nicio atracție pentru ce este pământesc și râvnesc doar la bunurile cerești, spirituale, veșnice, de aceea ei au făcut totul pentru a-l dobândi pe Christos, după cum spune sfântul Paul: „Eu pe toate le socotesc drept pagubă, față de înălțimea cunoașterii lui Christos Isus, Domnul meu, pentru care m-am lipsit de toate și le socotesc gunoaie, ca să-l dobândesc pe Christos” (Fil 3,8);

3) „spălat în sânge”, fiindcă sfinții din ceruri au fost spălați în sângele Mielului, iar păcatele le-au fost spălate cu același sânge (cf. Ap 1,5 și 1,13) vărsat pe lemnul crucii din iubire față de om.

Adveniat Regnum Tuum – „vie Împărăția ta”. Iubirea față de Dumnezeu îi face pe credincioși să ceară neîncetat ca Împărăția lui să vină pe pământ și în inimile lor, de unde întrebarea: Împărăția lui Dumnezeu există dintotdeauna; de ce să cerem venirea ei?

Sfântul Toma vede trei motive pentru care să cerem acest lucru:

1) Împărăția lui Dumnezeu presupune supunerea tuturor lucrurilor lui Dumnezeu, însă acest lucru nu se va realiza în mod desăvârșit decât la sfârșitul veacurilor, când toți dușmanii vor fi puși sub picioarele lui, inclusiv moartea (cf. 1 Cor 15); făcând această cerere, noi dorim de fapt să fim supuși Regelui acestei Împărății, Isus Christos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, iar această supunere constă în două lucruri: cerem convertirea celor păcătoși și distrugerea morții, care a venit în lume prin păcatul proto-părinților noștri;

Ignațiu a făcut din numele lui Christos cea mai însemnată cinste, însuși numele Ignățiu Teoforul însemnând „purător de Dumnezeu” sau „cel care-l poartă în inima lui pe Dumnezeu”, și pentru acest Nume nu a prețuit nicio clipă să-și dea viața atunci când i s-a cerut acest lucru; vezi Călin-Ioan Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul sfântului Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei*, Presa Universitară Clujeană, 2023.

¹⁷ *Mărturisirile*, II,10,18, traducere, introducere și note de Bernard Ștef (Sfântul Augustin. *Opera Omnia*, volumul VII/1), Dacia, Cluj-Napoca 2004, 119.

2) Împărăția lui Dumnezeu desemnează slava Paradisului, iar Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie mântuiți (cf. 1 Tim 2,4), voință divină ce se va împlini în Paradis; noi trebuie să-i cerem venirea Împărăției pentru a avea parte de Paradis, unde sufletul se va bucura de desfătări spirituale în prezența lui Dumnezeu, fapt ce face ca această Împărăție să fie dorită și să mențină trează râvna noastră, deoarece în Împărăția lui Dumnezeu domnește pacea și dreptatea; acolo oamenii se iubesc și folosesc spre bine darul libertății și Dumnezeu dorește tot ceea ce doresc sfinții, iar sfinții doresc tot ceea ce dorește Dumnezeu¹⁸;

3) „vie Împărăția Ta” înseamnă: păcatul să nu domnească în inimile noastre, să nu ne lăsăm seduși de falsitățile lumii acesteia, ci doar Dumnezeu să domnească și să pună stăpânire pe inimile noastre și astfel vom avea certitudinea că vom ajunge să gustăm acea fericire despre care vorbește Isus în predica de pe munte: „fericiți cei blânzi” (Mt 5,4); în Împărăția cerurilor îl vom recunoaște pe Dumnezeu ca Stăpân absolut; ispita omului este răzbunarea, întoarcerea răului prin rău, or, venirea Împărăției lui Dumnezeu înseamnă a face binele, chiar și atunci când ni se face rău, a binecuvânta, chiar și atunci când suntem huliți și blestemați, a ne ruga pentru ce ne fac rău. De aceea avem nevoie ca Isus Christos să domnească în noi, el fiind blând și smerit cu inima (cf. Mt 11,29) și ne invită să învățăm blândețea Inimii lui Sfinte.

Fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra – „facă-se voia ta, precum în cer așa și pe pământ”. Unul din darurile Duhului Sfânt este cunoașterea, de aceea cerem în *Rugăciunea domnească* să nu facem propria noastră voință, ci voința lui Dumnezeu să se îplinească în noi. Vocația creștinului este aceea de a se îndreptăți – Iosif era un om drept (cf. Mt 1,19) – acordându-ne voinței divine, după modelul lui Isus, care a venit să facă voia Tatălui, nu voia sa (cf. In 6,38).

Toma identifică trei motive pentru care avem nevoie să adresăm Tatălui această cerere:

1) Dumnezeu voiește pentru noi să moștenim viața fericită veșnică, scopul pentru care omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; așa cum voia lui s-a împlinit în cei care sunt deja în ceruri, să se îplinească și în noi. Înaintea lui Dumnezeu suntem asemenea unor oameni bolnavi care acceptă toate remediile medicului, fie ele și amare sau neplăcute la gust, fiindcă știu că este spre binele lor;

2) Dumnezeu dorește ca noi să-i respectăm poruncile; de aceea Isus îi spune tânărului: „de vrei să intri în viață, păzește poruncile” (Mt 19,17); voia divină este plăcută doar celui care-l iubește pe Dumnezeu și viața fericită în veșnicie;

¹⁸ Sfântul Toma de Aquino, *Comentarii la Tatăl nostru*, nr. 38-39.

însă pentru a dobândi viața veșnică sunt necesare două lucruri: harul lui Dumnezeu și voința omului; de aceea Dumnezeu îl cheamă pe om să colaboreze cu el la mântuire, după cum spune sfântul Augustin: „Cel ce te-a făcut fără tine nu te îndreptățește fără tine”¹⁹;

3) Dumnezeu voiește ca noi să fim restabiliți în statutul de inocență a primului om, Adam: o demnitate atât de mare încât spiritul și sufletul nu mai resimt nicio opoziție din partea cărnii (*sarx*) și a senzualității; când sufletul era supus lui Dumnezeu prin ascultare, carnea era supusă spiritului și nu exista opoziție între carne și spirit; înmulțirea păcatului în om l-a dus la opoziție între spirit și carne, de aceea este necesar să-i cerem lui Dumnezeu constant: *fiat voluntas tua*. Sfântul Paul experimentase această opoziție între spirit și carne atunci când spune: „trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; acestea se înfruntă între ele, și astfel nu faceți ceea ce ați voi” (Gal 5,17). Deci există o luptă între cele două: spirit și carne, iar omul a devenit slab și neputincios din cauza înmulțirii păcatului. Doar prin voința lui Dumnezeu omul poate fi restabilit în statutul de inocență primară, fiindcă Dumnezeu nu dorește altceva omului decât sfințenia sa, iar sfințenia desăvârșită nu poate fi realizată în această viață, ci este rezervată învierii morților, în ziua de apoi.

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie – „pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi”. În primele trei cereri îl rugăm pe Dumnezeu să ne dea cele spirituale pe care le putem dobândi încă din această lume, însă le vom moșteni în perfecțiune în viața fericirii veșnice; cerându-i să fie sfințit Numele lui, îi cerem recunoașterea sfințeniei Sale. Vie Împărăția lui — îi cerem să ajungem și noi în Împărăția veșnică, moștenirea sfinților; fie voia lui —, îi cerem să împlinească în noi dorința după viața veșnică. Aceste bunuri spirituale le cerem aici, pe pământ, însă nu le vom dobândi în plinătatea și desăvârșirea lor decât în ceruri; de aceea este necesar să cerem și bunuri indispensabile pentru viața de acum, în acest fel arătăm că Dumnezeu se îngrijește, în egală măsură, de bunurile spirituale și materiale.

Prin a patra cerere, Isus ne învață de fapt să evităm cinci păcate pe care le facem din cauza folosirii nemăsurate a bunurilor temporare:

1) viciul de a cere bunuri ce depășesc statutul nostru²⁰, un viciu ce-l îndepărtează pe om de bunurile spirituale, atașându-se în mod excesiv bunurilor materiale, onorurilor, slavei deșarte, etc; Isus vrea să evităm un asemenea păcat

¹⁹ Sfântul Augustin, *Sermones* nr. 169,13.

²⁰ Sfântul Toma dă exemplul soldatului care, nefiind mulțumit de condiția sa de soldat, dorește să îmbrace haină de ofițer; la fel și un preot, care râvnește la o treaptă mai înaltă în ierarhie și se îmbracă în haine de episcop; *Comentarii la Tatăl nostru*, nr. 55.

cerându-i lui Dumnezeu doar bunurile cu adevărat necesare în această viață, specifice condiției noastre pământești; în pâinea cea de toate zilele, bunul fără de care omul nu poate trăi, sunt conținute toate aceste bunuri, după cum sfântul Paul îi scrie lui Timotei: „dacă avem mâncare și îmbrăcăminte, cu acestea să fim mulțumiți” (1 Tim 6, 8);

2) al doilea viciu este acela de a săvârși nedreptăți și fraude pentru a dobândi bunuri materiale, un viciu foarte grav, pe atât de primejdios pe cât este de greu de înapoiat bunurile sustrate; un asemenea păcat nu este iertat dacă hoțul nu restituie ce a furat²¹, iar hoții nu fac decât să mănânce pâinea săracilor (cf. Mc 12,40 – mănâncă avutul văduvelor);

3) al treilea viciu: dorința nestăpânită după bunuri materiale; unii oameni nu se simt niciodată sătui cu ceea ce au și doresc tot mai mult; noi îi cerem lui Dumnezeu prin această rugămintă cumpătarea, asemenea înțeleptului Solomon: „[Doamne], nu-mi da nici sărăcie, nici bogăție, ci dă-mi pâinea care îmi este de trebuință, ca nu cumva, prea îndestulat, să mă lepăd de tine [...] și ca nu cumva, din pricina sărăciei să mă apuc de furat” (Prov 30, 8-9);

4) al patrulea viciu: apetit fără măsură și insașiabil după bunuri pământești; sunt cei care într-o zi vor să consume atâta cât ar fi potrivit pentru multe zile; ei nu cer pâinea pentru o zi, ci pentru zece zile; aceștia se scufundă în băutură și mâncăruri alese, aruncând surplusul, fără să se gândească la cei săraci și nevoiași – sunt asemenea bogatului din Evanghelie (cf. Lc 16,19);

5) al cincilea viciu: nerecunoștința celor avuți; aceștia sunt orgolioși, se fălesc și se laudă cu bogățiile lor și nu sunt în stare să-l recunoască pe Dumnezeu drept autorul bunurilor pe care le dețin; or, David ne învață că tot ce avem vine de la Dumnezeu (cf. 1 Cron 29,14); bogățiile peste măsură sunt periculoase și de niciun folos, ci mai degrabă o piedică în calea desăvârșirii spirituale, după cum subliniază Ecleziaștul:

²¹ Sfântul Augustin, în *Scrisoarea* nr. 153, din anul 414, se exprimă explicit asupra furtului, iar Sfântul Toma face referire aici la gândirea marelui teolog: „Îmi spui în scrisoare (Macedonius): *Acestea sunt obiceiurile noastre acum: oamenii doresc să fie iertați pentru fapta lor criminală și în același timp să rămână în posesia furtului*; aici vorbești despre specia cea mai de jos a omului, cea care crede că penitența nu este decât un remediu inutil. Dacă nu se restituie, atunci când se poate, binele furat, nu facem decât o penitență de suprafață; dacă este sinceră, nu există iertare fără restituirea bunului furat, dar, după cum am spus, trebuie ca înapoierea bunului să fie posibilă, fiindcă deseori cel ce fură pierde: fie cade în mâinile altor tâlhari mai răi decât el, fie el însuși duce o viață necumpătată și nu-i mai rămâne nimic de înapoiat. Nu-i putem spune acestui om: dă înapoi ceea ce ai furat decât atunci când suntem siguri că are acel bun însă refuză să-l restituie. Nu înseamnă a-i face nedreptate celui care nu dă înapoi, atunci când știm că o poate face, a-i aplica rigorile penitenței și astfel, prin suferințe trupești va dobândi iertarea pentru furtul înfăptuit. [...] Ca regulă generală, cel care a furat nu poate fi iertat decât dacă dă înapoi”.

„Este un rău pe care l-am văzut sub soare și care era mare asupra oamenilor. Este un om căruia Dumnezeu i-a dat bogăție, avere și glorie și nu-i lipsea nimic din tot ceea ce sufletul său își dorea, dar Dumnezeu nu i-a dat putere să mănânce din ele, ci un străin le mănâncă. Și aceasta este deșertăciune și o mare slăbiciune” (6,1-2)

și tot Ecclesiastul spune: „Am văzut o slăbiciune sub soare: bogăție păzită pentru stăpânul ei, spre răul lui” (5,12), de aceea este necesar și benefic pentru viața noastră spirituală să-i cerem pâinea de fiecare zi. Evitând aceste păcate, îi cerem de fapt lui Dumnezeu să folosim cu chibzuință bunurile ce vin de la El și astfel să nu ne facem griji pentru ziua de mâine (cf. Mt 6,31). Pâinea cea de toate zilele trebuie înțeleasă și în alte două feluri: Pâinea sacramentală, Euharistia, pâinea coborâtă din cer spre viața lumii (cf. In 6,22-71) și Pâinea Cuvântului lui Dumnezeu, necesară spre îndreptățirea noastră: „Legea Domnului este de-săvârșită, înviorează sufletul” (Ps 19,8).

Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittibus debitoribus nostris – „și ne iartă nouă greșelile (lit. «datoriile») noastre, precum și noi iertăm greșelilor (lit. «datornicilor») noștri”. De-a lungul vieții acumulăm datorii față de Dumnezeu și față de aproapele prin păcatele noastre, de unde necesitatea acestei cereri: iertarea cerută de la Dumnezeu merge împreună cu necesitatea noastră de a-l ierta pe aproapele. De ce trebuie să facem o asemenea cerere? — se întreabă predicatorul. Pentru a rămâne mereu în frica de Dumnezeu și cu inima smerită, deoarece nimeni nu poate spune că este fără de păcat (cf. 1 In 1,8), de aceea e necesară umilința. Când va fi ascultă această cerere? Creștinul este invitat să nu-și piardă niciodată speranța; deznădejdea conduce spre alte păcate grave: necurăție, libertinaj etc. (cf. Ef 4,19); de aceea trebuie să ne amintim că păcatul conține în el două lucruri: ofensa adusă lui Dumnezeu și pedeapsa meritată, însă pedeapsa este iertată prin căință: „Zis-am: «Voi mărturisi Domnului împotriva mea fărădelegile mele», iar Tu ai iertat vina păcatului meu” (Ps 31,5).

Ce trebuie să facem pentru ca Dumnezeu să asculte o asemenea cerere? Dumnezeu ne cere să-i iertăm pe frații noștri; dacă noi nu iertăm, nici Dumnezeu nu ne iartă: „iertăți și vi se va ierta”, spune Isus (Lc 6,37)²²; de aceea, a

²² Sursa de inspirație a Sfântului Toma este sfântul Augustin, care a consacrat mai multe predici și scrieri iertării față de aproapele: „Îi cerem lui Dumnezeu cu mare încredere: *iertă-ne nouă greșelile*, însă cu o condiție: și noi trebuie să-i iertăm pe cei care ne greșesc. Dacă noi nu iertăm celorlalți, să nu ne închipuim că Dumnezeu ne va ierta păcatele. Să nu ne înșelăm, Dumnezeu nu înșală pe nimeni. Ne mâniem foarte repede, este omenesc! [...] Apostolul Ioan scrie: *cel care îl urăște pe fratele său este încă în întuneric* (1 In 2,9). Vrei să știi despre ce fel de întuneric este vorba? Ioan spune: *cel care-l urăște pe fratele său este un criminal* (1 In 3,15). Cel care-l urăște pe fratele său se poate plimba liber, poate ieși și merge departe. Nu este legat cu lanțuri. Nu este închis într-o temniță. Totuși, crima lui îl leagă cu lanțuri. Să nu

spune doar prima parte, fără a adăuga și partea a doua, înseamnă a se înșela, iar noi avem la îndemână două moduri pentru a-l ierta pe aproapele:

- 1) a fi primul cel care face pasul spre împăcare;
- 2) a ierta pe cel ce-ți cere iertare:

„Desigur, îmi vei zice: voi rosti doar primele cuvinte din cerere, adică, *iertă-ne nouă greșelile noastre*, și nu voi spune celelalte cuvinte, *precum și noi iertăm greșelilor noștri*; încercați deci să-l înșelați pe Christos? Cu siguranță nu-l înșelați; Christos a prescris această rugăciune, și-o amintește foarte bine; atunci cum crezi că-l poți înșela? Inima voastră trebuie, așadar, să ratifice această cerere atunci când buzele voastre o rostesc. Să ne întrebăm, în acest caz, dacă cel care nu are dispoziții interioare pentru a ierta aproapelui său ar mai trebui să spună asemenea nouă: *precum noi iertăm greșelilor noștri*”²³.

Ar fi un mincinos cel care poate spune că nu este în stare să ierte aproapelui, el însuși beneficiind de atâtea ori de milostivirea și iertarea lui Dumnezeu.

Sfântul Toma încheie învățătura sa la această cerere propunând două moduri pentru a-l ierta pe aproapele, în funcție de avansarea pe calea desăvârșirii spirituale:

1) cei ajunși la desăvârșire îmbracă haina smereniei și merg în întâmpinarea celor care i-au greșit pentru a-i ierta, aplicând astfel sfatul psalmistului: „Caută pacea și urmează-o” (Ps 33, 13);

2) cei aflați pe calea desăvârșirii sunt obligați să acorde iertarea celor care le cer acest lucru, ascultând astfel de îndemnul Ecleziasticului: „Iartă-i aproapelui tău nedreptatea și, atunci când te vei ruga, păcatele îți vor fi dezlegate!” (Sir 28,2).

Et ne nos inducas in tentationem – „și nu ne duce pe noi în ispită”. În cererea anterioară, Isus Christos ne învață să ne rugăm pentru iertarea păcatelor, iar în aceasta ne învață că cerem harul pentru a evita păcatul.

În opinia Sfântul Toma, conținutul acestei cereri ne învață trei lucruri importante:

spui: nu este în temniță. Bineînțeles că da, inima lui este în temniță! Tu auzi zicând: *cel care-l urăște pe fratele său este încă în întuneric*. Să nu crezi că acest întuneric este puțin lucru. Efectiv, apostolul Ioan spune: *cel care-l urăște pe fratele său este un criminal*. Îl urăști pe fratele tău și te plimbi nestingherit. Nu vrei să te împaci cu el. Totuși, Dumnezeu îți pune la dispoziție timp pentru asta. Ai devenit un criminal și totuși ești în viață. Dacă Dumnezeu s-ar mânia pe tine, ai muri de îndată cu inima plină de sentimente de ură față de fratele tău. Însă lui Dumnezeu îi este milă de tine. Atunci și ție trebuie să-ți fie milă de tine însuși. Așadar, împacă-te cu fratele tău” (*Omilia* 211, rostită pentru catehumeni, în timpul Postului Mare).

²³ Sfântul Toma, *Comentarii la Tatăl nostru*, nr. 72-73.

1) ce este ispita? – a pune la încercare, fie prin exigențele virtuților, fie prin strădania de a evita cu orice preț răul și faptele rele, după spusele sfântului Paul: „nu fac binele pe care îl vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acesta îl făptuiesc” (Rm 7,19); adesea, Domnul trimite încercări celor drepecți, de pildă Iob²⁴, pentru ca ei să progreseze în virtute și astfel să reziste răului; nu Dumnezeu este ispititorul, el nu poate ispiti omul la păcat, diavolul și voluptățile trupesti sunt ispititori;

2) cum și de cine este ispitit omul? – carnea este cea care ne ispitește în două feluri: prin căutarea, cu orice preț, a desfătărilor trupesti, „fiecare este ispitit când este tras de propria sa poftă și ademenit” (Iac 1,14), și prin evitarea de a face binele, deoarece „trupul coruptibil îngreunează sufletul și trupul pământesc apasă peste mintea cu multe griji” (Înț 9,15), iar diavolul profită de aceste slăbiciuni ale trupului pentru a ne împinge la rău; în acest fel, diavolul îl înșală pe om și menține omul înșelat în păcat; dar și lumea este ispititorul nostru fie prin dorința nestăpânită după bunurile ei trecătoare, cupiditatea, fie prin frica ce o simțim înaintea tiranilor și persecutorilor, de aceea Isus Christos spune să nu ne fie teamă de cei ce ucid trupul, dar nu și sufletul (cf. Mt 10,28);

3) în ce fel este omul scutit de ispită? – coroana slavei nepieritoare se dobândește prin stăpânirea de sine în fața ispitei, după cum spune Iacob: „Fericit omul care îndură ispita, căci, fiind aflat bun, va primi cununa vieții” (Iac 1,12); deci Isus Christos ne învață să-i cerem lui Dumnezeu de a nu rămâne pradă ispitei, dându-i consimțământul nostru ce ne conduce la rău și păcat. La întrebarea, pe care tot credinciosul și-o pune cu privire la Dumnezeu, dacă ne poate duce în ispită, așa cum găsim încă în traducerea acestei cereri în limba română²⁵, Sfântul Toma răspunde:

²⁴ Printre autorii creștini care au dat o mare importanță textului *Cărții lui Iob* se numără și Toma de Aquino, a cărui comentariu ocupă un loc de excepție în literatura creștină, după spusele cercetătorului E.H. Weber, 1994. Predicatorul dominican a redactat comentariul său la *Cartea lui Iob – Expositio super Job ad litteram* – cel mai probabil între anii 1261 și 1264, pe când predă în Italia în conventul dominicanilor din Orvieto.

²⁵ În alte limbi, precum franceza și italiana, s-au adus rectificările de rigoare cu privire la traducerea textului: *ne nous laisse pas entrer en tentation*, respectiv: *non abbandonarci alla tentazione*. Sfântul Augustin, la începutul secolului V, se confrunta deja cu această dilemă a variantelor acestei cereri și a traducerii ei:

„A șasea cerere este: *et ne nos inferas in tentationem* [„nu ne duce în ispită”]. Unele codice au *inducas* [„conduce”, „induce”], despre care socotesc că înseamnă același lucru, căci ambele variante provin dintr-un singur cuvânt grecesc: εἰσενέγκης. Mulți însă, în rugăciune, spun astfel: «Nu ne lăsa să fim duși în ispită», explicând, desigur, în ce fel trebuie înțeles *inducas*. Căci Dumnezeu nu duce El Însuși în ispită, ci îngăduie să fie dus acela pe care l-a lipsit de ajutorul său, după o rânduială tainică și după merite” (*De sermone Domini in monte*, IX, 30).

„Doar permițând răul și fără a-i pune obstacol, Dumnezeu, dacă putem spune așa, îl îndreaptă pe om spre rău. În acest fel, s-ar putea spune despre Dumnezeu că duce pe un om în ispită, când îi retrage harul, din cauza multitudinii de păcate a acestui om; asta ar avea efectul ca un asemenea om să cadă în păcat; pentru a fi scutit de un asemenea rău, psalmistul îi cere lui Dumnezeu în rugăciunea sa: «când va slăbi puterea mea, să nu mă părăsești!» (Ps 70,9)”²⁶.

Însă în Dumnezeu, iubirea și milostivirea sunt cele care guvernează hotărârile lui în favoarea omului.

Sed libera nos a malo – „și ne mântuiește de cel Rău”. Făcând apel la sfântul Augustin²⁷, Toma de Aquino spune că această cerere se referă la diferitele feluri de rele: păcate, boli, necazurile acestei lumi și doar Dumnezeu ne poate elibera de toate acestea prin patru feluri:

1) prin îndepărtarea necazurilor din viața celor dreپți, ceea ce este foarte rar, deoarece în lumea aceasta cei dreپți, sfinții, sunt supuși necazurilor; totuși, uneori Dumnezeu îi scutește pe cei dreپți de necazuri pentru a dovedi lipsa necazurilor în viața fericită, când Dumnezeu va fi totul în toți;

2) prin acordarea mângâierilor sale în timpul necazurilor; lipsit de asemenea mângâieri, omul riscă să cadă pradă răului, de aceea psalmistul poate cânta: „mângâierile tale, [Doamne,] mi-au bucurat sufletul” (Ps 93,19);

3) prin acordare de binefaceri: Dumnezeu acordă atâtea binefaceri aleșilor săi încât uită răul ce-i bântuie și-i atacă; în acest fel, cei dreپți învață să suporte

Așadar, potrivit lui Servais Pinckaers, „când spunem *nu ne lăsa să intrăm în ispită*, trebuie să-i cerem lui Dumnezeu să nu permită ca, lipsiți de harul său, să cedăm în fața ispitei, lăsându-ne seduși de iluzie sau învinși de suferință” („Le commentaire du *Sermon sur la montagne* par saint Augustin et la morale de Saint Thomas”, în: *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2009, nr. 253 [1], 9-28).

²⁶ Sfântul Toma, *Comentarii la Tatăl nostru*, nr. 86.

²⁷ Pentru sfântul Augustin, răul este rodul orgoliului care s-a instalat în om, punând mai presus de orice iubirea de sine. Exemplul expus de episcopul de Hipona este cel al furtului de pere, descris în *Mărturisiri*, cartea a II-a: împreună cu un grup de adolescenți fură pere doar pentru simpla plăcere de a fura, deci de a face răul, fiindcă perele nici măcar nu erau coapte și le-au aruncat la porci. Gustul pentru a face răul se datorează doar orgoliului și voinței explicite de a încălca prescripția divină. Fapta lui Augustin îl conduce să facă o reflecție asupra păcatului lui Adam și Eva, care au gustat din fructul oprit. Păcatul săvârșit de ei se datorează neascultării poruncii divine. În opinia lui Augustin, răul este o *privatio boni*, lipsa binelui care ar fi trebuit să fie acolo (*Mărturisiri* VII, 12, 18, ed. B. Ștef, 378). Omul dispune de un liber arbitru bun, asemenea tuturor creaturilor ieșite din mâinile lui Dumnezeu, însă este failibil, se poate înșela; vezi: François Jansen, „Le problème du mal chez saint Augustin”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, 1937, nr 10, 1076-1090 și Georges van Riet, „Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas”, în: *Revue Philosophique de Louvain*, 1973, nr. 9, 5-45.

cu răbdare necazurile și suferințele acestei lumi, care sunt de scurtă durată, în comparație cu binefacerile spirituale din Împărăția celor vii, care sunt veșnice;

4) prin extragerea binelui din orice rău, ispită sau necaz; toate acestea îi sunt de folos celui drept pentru a dobândi coroana slavei nepieritoare; de aceea, sfinții spun asemenea apostolului Paul: „ne lăudăm și în strâmtorări, știind că strâmtorarea aduce răbdare și răbdarea, virtute încercată, iar virtutea încercată, speranță. Iar speranța nu înșală” (Rm 5,3-5). Așadar, ultima cerere din *Tatăl nostru* este la fel de importantă ca și celelalte, deoarece omul care se roagă exprimă astfel încrederea ce și-o pune în Dumnezeu:

„El îl eliberează pe om de rău și din necaz, transformând necazul și răul în bine. Dumnezeu face asta dând omului harul de a fi răbdător în necazurile lui. Celelalte virtuți se folosesc de bunuri, însă răbdarea este singura care trage profit din rău, adică din necazuri. De aceea citim în *Proverbe*: «Omul prudent este încet la mânie și gloria lui este să treacă peste vinovăție» (19,11). Așadar, în această rugăciune omul experimentează paternitatea divină în profunzimea ei și relația filială ce se stabilește între oameni. Omul recunoaște marea bunătate a lui Dumnezeu și de aceea îi înalță mai multe invocații sub formă de rugăciune cu speranța că rugăciunea unei inimi sincere și deschisă milostivirii divine se înalță la Tatăl nostru al tuturor care se apleacă spre nevoile oamenilor și le vine în ajutor, după cum exprimă ultimul cuvânt din rugăciunea domnească: Amin! Este reafirmarea generală a celor șapte cereri”²⁸.

Concluzii

Orizontul vieții creștine este prezentul zilnic într-o logică a participării și împărtășirii: participăm împreună la viața lui Dumnezeu și frângem pâinea în jurul aceleiași mese împreună cu alții, având acces la împărtășirea cu același Trup și Sânge al lui Christos. În celebrarea Euharistică, omul credincios este beneficiarul milostivirii și iubirii divine și este chemat, la rândul său, să dea dovadă de milostivire și iertare față de aproapele său.

Textul *Rugăciunii domnești* comentat de Sfântul Toma este cel din versiunea Evangheliei după sfântul Matei (6,9-13). Biserica a privilegiat dintotdeauna această versiune, iar episcopii primelor veacuri o foloseau în predicile din timpul Postului Mare când se transmitea catehumenilor textul acestei rugăciuni pe care urmau să o rostească pentru prima dată în noaptea pascală, după ce vor fi primit botezul, sacramentul regenerării sau al nașterii din apă și Duh Sfânt (cf. In 3,5). Predicile ținute de călugărul dominican în timpul postului anului 1273 sunt axate pe patru texte fundamentale ale Bisericii: *Crezul*, *Tatăl nostru*, *Bucură-te Marie* și *Decalogul*. Logica Sfântului Toma se

²⁸ Sfântul Toma, *Comentarii la Tatăl nostru*, nr. 94.

înserie pe linia demersului spiritual al fiecărui credincios: întâi de toate trebuie reamintite adevărurile de crezut (*Crezul*), apoi lucrurile de dorit (*Tatăl nostru* și *Bucură-te Marie*), în fine lucrurile de făcut, păstrând poruncile divine (*Decalogul*). În acest fel, omul este privit din perspectiva celor trei dimensiuni constitutive: a crede, a dori sau a spera și a face. Credința și acțiunea îl orientează pe om spre bunurile de sperat promise de Dumnezeu. Speranța are ca fundament credința și se alimentează din râvna continuă în împlinirea voinței lui Dumnezeu în fiecare dintre cei credincioși.

Explicațiile Sfântului Toma la *Rugăciunea domnească* se referă așadar la cea de-a doua dimensiune a omului: dorința sau speranța. *Tatăl nostru* invocat în această rugăciune este ultima dorință a omului de a face parte din Împărăția lui Dumnezeu, speranța definitivă a mântuirii. Prin botez, omul devine deja moștenitor al acestei Împărății care este dobândită definitiv la învierea morților. Ce este rugăciunea *Tatăl nostru*, se întreabă Sfântul Toma, dacă nu expresia cererii omului adresată lui Dumnezeu pentru a fi un instrument de folos în mâinile lui, după ce a recunoscut mai întâi bunătatea sa supremă asupra lui? Omul descoperă paternitatea lui Dumnezeu și în același timp filiațiunea sa, fiindcă însuși Dumnezeu, în Isus Christos, ne-a revelat această relație de origine ce-l leagă pe om cu Dumnezeu. Tocmai în acest lucru constă excelența *Rugăciunii domnești*: însuși Dumnezeu este autorul rugăciunii și dorește explicit ca omul să i se adreseze numindu-l „ABBA – TATĂ” (Gal 4,6). În *Tatăl nostru* Dumnezeu și omul se găsesc legați în mod indisolubil în misterul mântuirii.

Mai mult decât un comentariu, predica Sfântului Toma despre *Rugăciunea domnească* este o meditație referitoare la iubirea Tatălui față de om și la iubirea omului față de Dumnezeu. Ținându-se în preajma Tatălui, omul experimentează din belșug filiațiunea, recunoscând paternitatea lui Dumnezeu și făcând lui Dumnezeu Tatăl cereri ce ating dimensiunea materială și spirituală necesare omului în fiecare zi. Preocuparea de bază a predicatorului este aceea de limpezi și a clarifica câteva aspecte specifice rugăciunii: rugăciunea nu este inutilă sau o pierdere de timp; el recunoaște că între toate rugăciunile, cea învățată nouă de Domnul este rugăciunea cea mai înălțătoare, fiindcă în ea sunt prezente cinci caracteristici ale oricărei rugăciuni: sigură, dreaptă, rânduită, credincioasă și smerită. Astfel ea este un remediu împotriva răului deoarece, înainte de toate, eliberează omul de păcatele săvârșite; în plus, îl eliberează pe om de teama de mai păcătui, de necazuri și de tristețe; în fine, această rugăciune ne eliberează de frica persecuțiilor dușmanilor credinței. Însă, înainte de toate, *Rugăciunea domnească* ne face să dobândim bunurile spirituale ce le dorim și ne introduce printre familiarii lui Dumnezeu.

Sfântul Toma de Aquino comentează *Rugăciunea domnească* punând în paralel cele șapte cereri cu darurile Duhului Sfânt: frica de Dumnezeu – ne inspiră să dorim sfințenia numelui lui Dumnezeu și să modelăm viața noastră în așa fel încât să devenim sfinți, după cum Dumnezeu este Sfânt; evlavie – ne inspiră afecțiunea, delicatețea față de Dumnezeu și ne face să cerem venirea Împărăției lui Dumnezeu pentru ca Împărăția sa să domnească în inimile curate și iubitoare; știința – ne invită la cunoașterea și împlinirea voinței lui Dumnezeu, de asemeni ne arată că nu trebuie să contăm pe propriile forțe, ci doar pe Proviđența divină; puterea – împiedică inima omului să ceară lucruri ce nu-i sunt de folos și dă încrederea că Dumnezeu oferă omului întotdeauna doar ce-i este de folos; sfatul – de folos omului aflat în necazuri și suferințe, de aceea omul bolnav prin păcatul său trebuie să ceară sfat pentru a putea primi și oferi iertarea; înțelegerea – oferă lumina pentru a rămâne cu inima curată înaintea lui Dumnezeu și a ne putea bucura de vederea beatifică în veșnicie; înțelepciunea – inspiră fericirea pentru care am fost creați și răbdarea în suportarea necazurilor trecătoare pentru a dobândi pacea veșnică. Darurile Duhului Sfânt și efectele lor asupra vieții omului credincios sunt de folos pentru trăirea virtuților teologale: credința, speranța, iubirea și a virtuților cardinale: prudența, dreptatea, tăria, cumpătarea. *Rugăciunea domnească* rezumă deci viața creștină, ne invită să părăsim viciul și păcatul și ne înalță spre bunurile nepieritoare, veșnice, în Dumnezeu.

Liber de perfectione spiritualis vitae. Context și text

Gabriela Tănăsescu¹

ABSTRACT • The paper aims to present the opusculum *Liber de perfectione spiritualis vitae* on the occasion of the 800th anniversary of the author's birth, given its recognized status as a classic work in the field of ascetic and mystical theology which offers a complete explanation of the higher Christian life. In the form of a sketch subsumed rather to the history of ideas, the paper includes a contextualization of the opus emergence, an outlining of its ideational chain and a specification of its role in drafting II-II of the *Summa Theologiae*.

KEYWORDS • Thomas Aquinas, mendicant orders, spiritual perfection, state of perfection, poverty, charity.

Motivația prezentării opusculului *Liber de perfectione spiritualis vitae* la celebrarea a 800 de ani de la nașterea autorului care „a adus mai multă lumină Bisericii decât toți ceilalți Doctori” (*ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores*)² a constituit-o în principal statutul ei recunoscut de lucrare

¹ Cercetător științific III dr., Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române. gabriela.tanasescu@ispri.ro

² *De S. Thoma Aquinate Doctore Angelico, Ordinis Prædicatorum*, în Joannes Bollandus, Godfridus Henschenius et Daniel Papebrochius, *Acta Sanctorum*, Martii Tomus Primus, Parisiis et Romæ 1865, (81) 680 [sau J. J. Berthier O.P., *Sanctus Thomas Aquinas “Doctor Communis” Ecclesiae*, Vol. I: *Testimonia Ecclesiae*. Pars Prima. *Testimonia Pontificium*, Roma 1914, (61) 45]. Aprecierea formulată de Papa Ioan al XXII-lea, cel care l-a canonizat pe Toma de Aquino la 18 iulie 1323, reia termenii în care însuși Toma mărturisea companionului (*socius continuus*) și „martorului vieții sale” Reginald da Piperno că, descoperindu-i „tainele unei științe superioare”, Dumnezeu i-a dat „mai mult... decât le-a dat altor doctori”. Relatarea lui Reginald a fost consemnată de promotorul cauzei lui Toma, Guilelmo de Tocco, în hagiografia *Ystoria sancti Thomae de Aquino* (prezentată Papei în 1319, redactată ulterior de încă patru ori, cu adaosuri și modificări substanțiale, și definitivată la 26 noiembrie 1321). A se vedea William of Tocco, *Life of St. Thomas Aquinas*, Angelus Press, Saint Marys 2023,

clasică în domeniul teologiei ascetice și mistice care, împreună cu părți analoge din *Summa*, oferă o explicație completă a vieții superioare creștine³.

Ceea ce îmi propun în cele ce urmează, în forma unei schițări subsumate mai curând istoriei ideilor, este o contextualizare a apariției lucrării, o punctare a înlănțuirii ei ideatice și o reliefare a rolului ei în redactarea *secunda secundae* a *Summa Theologiae*, contribuția cea mai originală a lui Toma de Aquino la literatura teologică.

Scripta polemica sive de aristotelianismo

Liber de perfectione spiritualis vitae este unul dintre opusculile polemice ce aparțin celei de a doua perioade de profesorat la Paris, o etapă deosebit de fructuoasă a vieții lui Toma de Aquino (1269-1272), în care a finalizat partea a doua a *Summa Theologiae* și a redactat partea a treia (primele douăzeci de întrebări), a scris comentarii biblice⁴, comentarii asupra lucrărilor majore ale lui Aristotel⁵, comentarii non-aristotelice⁶, opuscul pe teme diverse⁷, mai multe tratate asupra unor *quaestiones disputatae*⁸ și numeroase răspunsuri la *quaestiones*

205. Considerată principalul document biografic existent despre Sfântul Toma de Aquino, *Ystoria*, care realizează o portretizare a trăsăturii dominante a fizionomiei sale spirituale, anume „absorbirea uluitoare a minții sale de lucrurile divine“ și „participarea lui la Viața Divină“, a jucat un rol decisiv în decizia Papei Ioan al XXII-lea de a duce la bun sfârșit procesul de canonizare. A se vedea Thomas Crean, O.P., “Foreword” și David M. Foley, “Translator’s Introduction”, în William of Tocco, *Life of St. Thomas Aquinas*, 7-8sq și 15sq.

³ Joseph B. Collins, “Translator’s Preface”, *The Catechetical Instructions of St. Thomas Aquinas*, electronic version, The Catholic Primer, 2004 (Imprimatur: Most Reverend Michael J. Curley, D.D., Archbishop of Baltimore, Baltimore February 9, 1939), 9. A se vedea și Hugh Pope, O. P., “Introduction”, în *On Prayer and the Contemplative Life by St Thomas*, R. & T. Washbourne Ltd. Paternoster Row, London 1914, 1-26.

⁴ *Super Psalmos, Super Iob, Super Isaiam, Super Mattheum, Super Ioannem, Super Threnos Jeremiae, In Epistolas S. Pauli*.

⁵ *Sententia libri Ethicorum, Tabula libri Ethicorum, Sententia libri De sensu et sensate, Sententia super Physicam, Sententia super Meteora, Expositio libri Posteriorum Analyticorum, In libros Peri Hermeneias expositio, Sententia libri Politicorum, Sententia liber Metaphysicae*.

⁶ *Liber de causis, Expositio in libri Boetii De Hebdomadibus, Epistola ad comitissam Flandriae (De regimine Iudaeorum sau De Iudeis)*.

⁷ *De occultibus operationibus naturae, De judiciis astrorum, De sortibus, De mixtione elementorum, De motu cordis*.

⁸ *De anima, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus, De unione verbi incarnati, De malo*.

*quodlibetales*⁹, opinii și răspunsuri teologice¹⁰ și două intervenții în dezbaterile contemporane de natură filosofică¹¹.

Comentatori consacrați ai operei lui Toma s-au referit la această perioadă ca la cea a unei dezvoltări neobișnuite în mentalul lui, a unei experiențe profunde, personale, psihice, a unei schimbări a cărei magnitudine s-a reflectat în toate scrierile lui ulterioare¹². Ignatius T. Eschmann, de pildă, a subliniat diferența evidentă între prima și a doua parte a *Summa*, dincolo de tipurile diferite de materii discutate în ele – prima parte având „un caracter metafizic rece, precis și concentrat, chiar și în discutarea omului și a providenței divine”; partea a doua fiind „impresionant de umană și de complexă”, singularizată prin „acuratețea teologică și frumusețea poetică”¹³. Explicații ale acestei schimbări marcante au fost puse fie în termenii atenuării „intelectualismul excesiv” anterior al autorului (René A. Gauthier), fie în cei ai angajării în critica tezelor averroiste (Dom Odo Lottin), fie în cei ai „creșterii influenței Sfântului Augustin asupra minții lui Toma” (Santiago Ramirez). James Weisheipl, care a selectat aceste explicații, a luat în considerare însă posibilitatea unui „fel de experiență mistică” sau a unei „noi conștientizări bruște a caracterului apostolic al întregii sale opere”¹⁴.

Această evoluție personală a fost concomitentă unor dezbateri rezonante desfășurate în epocă: una de natură ecleziologică – a doua fază a disputei secularilor asupra ordinelor cerșetore¹⁵ sau a controverselor antimendicante, și două dispute de natură strict filosofică sau de natură să reflecte „mișcarea filosofică din

⁹ Celei de a doua perioade de profesorat la Paris îi sunt atribuite *Quodlibet* I (Postul Mare, 1269), *Quodlibet* II (Advent, 1269), *Quodlibet* III (Postul Mare, 1270), *Quodlibet* IV (Postul Mare, 1271), *Quodlibet* V (Advent, 1271), *Quodlibet* VI (Advent, 127) și *Quodlibet* XII (Postul Mare, 1272).

¹⁰ *De forma absolutionis, Ad lectorem Venetum de 36 articulis, Ad magistrum ordinis de 43 articulis, Responsio ad lectorem bisuntinum de 6 articulis, De secreto*.

¹¹ *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses și De aeternitate mundi, contra murmurantes*.

¹² James A. Weisheipl O.P., *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1983 (1974), 242, 244.

¹³ Weisheipl, *Friar Thomas*, 244.

¹⁴ Weisheipl, *Friar Thomas*, 244-245.

¹⁵ Cele șapte Ordine fondate înaintea anului 1272, an în care Conciliul din Lyon a restricționat înființarea de ordine noi, au fost: Franciscan (Minorit), Dominican (al Predicatorilor), Carmelitan (Frații Muntelui Carmel), Augustinian (Ordinul Eremitilor Sfântului Augustin), Trinitarian (Ordinul Preasfintei Treimi și al Captivilor), Mercedarian (Ordinul Regal, Celest și Militar al Maicii Domnului a Milei și Răscumpărării Captivilor) și Servit (Ordinul Slujitorilor Mariei). A se vedea “Mendicant Orders of the Middle Ages”, *Catholic Knowledge*, <https://catholic.heritage-history.com/index.php?&s=study-info&f=saints_heroes&h=middle&type=mendicant>

Facultatea de Teologie din Paris“ – cea asupra averroismului latin¹⁶ și cea asupra augustinismului scolastic¹⁷. Opusculele în care Toma a respins argumentele averroiştilor și ale augustinienilor conservatori, *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses* și *De aeternitate mundi, contra murmurantes*, au înfățișat „o pluralitate complexă a nivelurilor de citire“ și o interpretare a lui Aristotel care privea atât problemele intrinseci filosofiei cât și relația extrinsecă a acesteia cu doctrinele teologice¹⁸. Cele două dispute filosofice au reflectat desigur „crize“ în interpretarea lui Aristotel, ele subminând posibilitatea utilizării lui Aristotel în teologie, posibilitatea folosirii sistemului aristotelic ca bază pentru o filozofie creștină ce trata deopotrivă ordinea naturală și ordinea adevărului revelat și, în esență, validitatea unei serii de premise aristotelice adoptate de Toma și de discipolii lui¹⁹. Deși s-a considerat că motivul real al întoarcerii lui Toma la Paris în iarna anilor 1268-1269 a fost creșterea opoziției față de dreptul ordinelor mendicante de „a exista în Biserică“, de a predica și de a preda, celelalte două crize și nevoia de „a apăra aristotelismul temperat“, de „a salva pentru ortodoxia creștină elementele esențiale din Aristotel“ – baza „sintezei tomiste“ și a operei exponenților noii teologii²⁰ – au constituit motive suficiente pentru ca superiorii Ordinului dominican să-l cheme la Paris pentru o a doua

¹⁶ Denumire căreia van Steenberghen i-a contrapus-o pe cea de *aristotelism heterodox* sau *aristotelism radical*, situat „în opoziție cu aristotelismul creștin sau ortodox sau moderat al lui Bonaventura, Albert, și Toma“. Această denumire sintetiza, după van Steenberghen, concluzia surselor istorice în privința atitudinii adoptate de Siger de Brabant, Boetius de Dacia sau Adam de Buckfield: „un tip de raționalism filosofic, un atașament excesiv față de filosofie și un aristotelism atât de radical încât era heterodox“. Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, 1955, 91, 81.

¹⁷ Van Steenberghen a propus denumirea de „aristotelism neoplatonic pus la dispoziția teologiei augustinie“, cu motivarea: „cuvântul «neoplatonic» se referea la ansamblul influențelor neoplatonice, directe sau indirecte, mai ales la cele ale lui Avicenna (hilemorfismul universal și pluralitatea formelor substanțiale în aceeași ființă), ale lui Avicenna (compoziția esenței și existenței) și ale Sf. Augustin (iluminarea divină, *rationes seminales* și concepția sa despre atributele lui Dumnezeu)“. Întrucât a considerat influența Sf. Augustin ca fiind predominantă numai în teologie, autorul a adăugat în formula sa „pus la dispoziția unei teologii augustinie“. Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 71.

¹⁸ Pasquale Porro, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*, trans. Joseph G. Trabbic & Roger W. Nutt, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2015 (2012), 372.

¹⁹ C. H. Lawrence, *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*, Longman, London and New York 1994, 145, 146, 148.

²⁰ Care își are rădăcinile intelectuale în principiul enunțat de „dominicanul din Aquino, «harul nu înlătură natura, ci o desăvârșește»“. *Summa Theologica* I^a Q, 1, 8, apud C. H. Lawrence, *The Friars*, 123.

perioadă de regență²¹. Odată întors la Paris, Toma a „luptat” așadar „pe trei fronturi simultan”, cum arăta Verbeke, „cu mințile conservatoare din facultatea de teologie, care vedeau în Aristotel doar un pericol pentru credința creștină”, cu monopsihismul averroist și cu secularii care doreau să excludă ordinele mendicante din predarea universitară²².

Averroiştilor – magiştri ai Facultăţii de Arte din Paris, în principal Siger de Brabant şi grupul său, desemnaţi astfel de Toma pentru a-şi fi derivat din comentariile lui Averroes la Aristotel „doctrine critice” precum unicitatea intelectului uman, negarea liberului arbitru, negarea imortalităţii personale şi eternitatea lumii – le-a fost destinat opusculul *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses* (1270), un denunţ al erorilor de interpretare a lui Aristotel, al interpretărilor incompatibile cu tradiţia peripatetică şi cu principiile generale ale filozofiei. Toma a demonstrat că ideea unicităţii intelectului sau teza monopsihismului este o eroare derivată nu de la Aristotel, ci de la comentariile lui Averroes asupra lui Aristotel, şi a considerat-o eroarea cea mai gravă, întrucât l-a „compromis pe Filosof în ochii creştinilor şi risca să-l compromită în ochii teologilor” – l-a pervertit şi a pervertit filosofia peripatetică²³ – şi întrucât a distrus imortalitatea personală şi a subminat bazele moralităţii şi religiei²⁴. *De aeternitate mundi, contra murmurantes* (1271) a fost scris împotriva „conservatorismului extrem” care a apelat la autoritatea Sf. Augustin pentru a respinge „apostolatul” în utilizarea lui Aristotel în teologie şi, odată cu ea, pericolul „diluării aburului pur al teologiei”²⁵, pericolul averroismului şi al posibilelor consecinţe eretice. Teza lui John Peckham²⁶ că lumea nu ar putea fi niciodată eternă deoarece raţiunea poate să demonstreze că Dumnezeu a existat înainte de

²¹ Era neobişnuită „slujirea ca magistru de două ori”, întrucât dominicanii doreau „să creeze cât mai mulţi magiştri”. Totuşi Ordinul a considerat necesar să „echipeze” cu teologi experimentaţi şi respectaţi catedrele dominicane în teologie pentru a înfrunta orice dispută doctrinară care ar fi putut să ameninţe prestigiul Ordinului în Universitate. Cu un an înainte, Ordinul îl retrimisese la Paris pe teologul Peter de Tarantaise, care mai ocupase o catedră de teologie între anii 1259-1264. A se vedea Mark Johnson, „Introduction”, în *St. Thomas Aquinas and the Mendicant Controversies. Three Translation*, John Proctor (trans.), Alethes Press, Leesburg, Virginia 2007, XXV.

²² Gérard Verbeke, „Introduction sur la psychologie de Philopon”, în *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain, Paris 1966, pp. lxxiv–lxxv, apud Jean-Pierre Torrell O.P., *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work*, vol. 1, tr. Robert Royal, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1996 (1993), 182.

²³ Weisheipl, *Friar Thomas*, 279.

²⁴ A se vedea Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 83.

²⁵ Weisheipl, *Friar Thomas*, 285.

²⁶ Formulată în discursul inaugural susţinut după obţinerea doctoratului, *inceptio*, şi a celui din *resumptio*, prima zi de cursuri de după *inceptio*, în primele luni ale anului 1270.

creație, susținută împotriva averroiştilor și a lui Toma, a fost respinsă cu argumentul că supoziția unei creații eterne nu este rațional contradictorie și că la Augustin nu este identificabilă o contradicție între un creator etern și un efect etern²⁷. Dincolo însă de teza imposibilității eternității lumii, motivația opoziției puternice și a ostilității față de „ascensiunea lui Aristotel“ în teologie²⁸, manifestată de magistrii franciscani Bonaventura și John Peckham²⁹ și, deopotrivă, de confratele dominican Robert Kilwardby³⁰, poate fi desprinsă dintr-o rezumare din 1285 care îi aparține lui Peckham: „inovațiile ireverențioase în limbaj, introduse în ultimii douăzeci de ani în profunzimile teologiei împotriva adevărului filosofic și în detrimentul Părinților...“³¹. Dintre inovațiile „din ultimii douăzeci de ani“ apărute, așa cum arăta Étienne Gilson, odată cu *Summa contra gentiles* (1259-1265), Peckham s-a referit la respingerea sau modificarea a trei doctrine augustiniene: doctrina iluminării divine, identitatea puterilor sufletului cu esența sufletului și rațiunile seminale în materie. Respingerea totală a doctrinei „tradiționale“ a pluralității formelor la Toma a fost considerată de Peckham ca fiind cea mai periculoasă doctrină și a fost stigmatizată ca eretică. Această categorică respingere nu a împiedicat însă constituirea ei în ortodoxie a generațiilor următoare de cărturari. În esență, controversa asupra augustinismului scolastic – deși a „plantat repere pentru trasee diferite de urmat de cărturarii mendicanți ai generației următoare“: elementele esențiale ale tomismului pentru școala dominicană, augustinismul pentru școala franciscană –, nu a putut

²⁷ Ca atare, Toma a respins „pretenția de a demonstra ceea ce nu poate fi demonstrat decât cu principiile naturale (teza despre începutul temporal al lumii) și îngrijorarea cu privire la anumite doctrine filozofice (unicitatea formei substanțiale în compusul uman) care duce la poziții antropologice și teologice și mai periculoase“. Porro, *Thomas Aquinas*, 372.

²⁸ Care l-a șocat pe Toma, așa cum l-a șocat întreaga „clădire a forțelor“ care au dus la condamnarea din 1270. A se vedea de pildă Weisheipl, *Friar Thomas*, 280.

²⁹ James Weisheipl remarcă identificarea pe care John Peckham a fost tentat să o facă între conflictul doctrinar și distincția între cele două Ordine, anume între augustinismul franciscan și aristotelismul dominican. Weisheipl, *Friar Thomas*, 289.

³⁰ Toți cei trei doctori în teologie opozanți erau absolvenți ai artelor liberale. Robert Kilwardby, de pildă, inițial un aristotelic fidel, a cărui operă a avut ca laitmotiv armonizarea sau reconcilierea lui Aristotel cu Augustin – a predat logică la Facultatea de Arte din Paris (1237-1245) ca magistrul laic (înainte de a deveni dominican, din 1261 Prior provincial al dominicanilor englezi și din 1272 arhiepiscop de Canterbury), a scris comentarii la și a conferențiat despre *libri naturales* ale lui Aristotel (așa cum o făcuse și Roger Bacon, până în 1247, magistrii englezi Bacon și Kilwardby fiind cei care au introdus prelegerile despre *libri naturales* la Facultatea de Arte din Paris). Kilwardby, de altfel, a fost autorul „cele mai remarcabile introduceri în filozofie pe care a produs-o Evul Mediu“, tratatul enciclopedic *De ortu scientiarum*. A se vedea Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement*, 48. Kilwardby a adoptat augustinismul fără a înceta să fie un interpret al lui Aristotel, aidoma lui Bonaventura.

³¹ În scrisoarea către episcopul de Lincoln din 1 iunie 1285, *apud* Weisheipl, *Friar Thomas*, 288.

schimba realitatea formării unor importanți magiștri franciscani de orientare augustiniană dar aristotelici în terminologie și metodele discursului, nu a putut „opri valul aristotelic“ și impunerea Stagiritului în universități. Ca atare, „în secolul al XIII-lea, Aristotel a fost primit în Biserică și convertirea sa a fost în mare măsură opera fraților“ mendicanți³².

Perfectio et paupertas

Spre deosebire de disputele de natură filosofică, disputa asupra ordinelor cerșetoare sau controversa antimendicantă a circumscris o confruntare de factură preponderent ecleziastică, care a modelat în măsură considerabilă viața intelectuală pariziană a timpului. Ea a contribuit la construirea statutului de autoritate intelectuală a „magiștrilor parizieni“ implicați și, deopotrivă, la conștientizarea autorității propriului lor discurs, a rolul lor special și preeminent și a responsabilității lor sociale³³. Inevitabil, controversa antimendicantă a afectat profund modul în care în epocă s-a gândit despre vocația creștină și despre „noua versiune a vieții religioase“ creată de Frații Minoriti (*fratres minores*) și de Predicatori (*praedicatores*)³⁴. Contestarea violentă a sistemului mendicant s-a datorat câtorva evoluții care au culminat la mijlocul secolului al XIII-lea.

Ordinele mendicante – care au urmat practic modelul lui Cristos al sărăciei absolute și al predicării itinerante și idealul dependenței totale de providența divină – au devenit exponentele unui nou tip de comunități religioase: autonome, situate dincolo de „fidelități“ datorate conducătorilor seculari, scutite de plata impozitelor și colectarea zeciuieiilor. Ele au asumat voluntar sărăcia

³² Lawrence, *The Friars*, 151.

³³ A se vedea în acest sens, de pildă, Elsa Marmursztejn, „A Normative Power in the Making: Theological *Quodlibeta* and the Authority of Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century“, 2006, 4. HAL Id: halshs-02950945, <https://shs.hal.science/halshs-02950945v1>

³⁴ Lawrence, *The Friars*, 89. Primele și cele mai mari dintre Ordinele mendicante – confirmate papal în 1208, franciscanii, și în 1216, dominicanii – și dezvoltate „unul lângă altul într-un fel de simbioză“, au avut rădăcini vizibile în ideologia vieții apostolice a secolului al XII-lea, dar antecedentele lor au fost mai curând diferite: dominicanii au fost fondați de un canonic augustinian, fiind la început un ordin clerical care a păstrat multe din trăsăturile canonicilor regulari; franciscanii, pe de altă parte, și-au datorat originea „viziunii necomplicate a unui profan“ și au reprezentat impactul mesajului evanghelic asupra laicilor noii societăți urbane a timpului. Lawrence, *The Friars*, 25. Deși privilegiul *Religiosam vitam* din 1216 nu a ratificat nicio *Regula* specifică pentru dominicani în comparație cu cea pentru franciscani, prin scrisori papale semnate de Honorius al III-lea în 1218 dominicanii au fost acreditați prelaților de pretutindeni pentru ca aceștia să le asigure toată asistența necesară slujirii ca predicatori. Lawrence, *The Friars*, 72.

absolută (individuală și/sau comunitară) și sacrificiul de sine, un stil de viață itinerant și libertatea de mișcare în scopul major al implicării în educație, predicare și lucrări misionare; în esență, s-au dedicat creșterii spirituale prin rugăciune și contemplare și, deopotrivă, răspândirii evangheliei, convertirii laicilor și salvării sufletelor prin serviciu activ și slujirea săracilor³⁵.

Pentru a crea o fraternitate de clerici educați, dotați cu aptitudinile necesare pentru misiunea specială de predicare, ordinul dominican a creat, și celelalte ordine au preluat, un sistem academic înalt performant, fără egal în Evul Mediu, mult superior celui disponibil majorității clerului secular sau laicilor. La mijlocul secolului al XIII-lea magiștrii (doctorii) mendicanți au ajuns să domine studiul teologiei occidentale prin originalitatea predării lor³⁶ și numărul de școli de arte și de teologie³⁷ pe care le-au deschis și prin intermediul cărora au atras

³⁵ A se vedea Thomas Nairn, OFM, “ ‘Begging without Shame’. Medieval Mendicant Orders Relied on Contributions”, *Health Progress*, March-April 2017, <https://www.chausa.org/publications/health-progress/archive/article/march-april-2017/begging-without-shame-medieval-mendicant-orders-relied-on-contributions>.

³⁶ Cea mai semnificativă inovație metodologică a mendicanților, apărută ca urmare a aplicării logicii sau dialecticii aristotelice în cercetare teologică, a fost folosirea *quaestio*. Ea reprezenta consemnarea unei dezbateri, reale sau fictive, care pornea de la problemele ridicate de profesor și era dezbătută în cursul comentării textului biblic. În accepțiune tomistă, ea desemna un set de argumente silogistice opuse, bazate pe rațiune și autoritate, asupra unor aspecte diferite ale unei probleme teoretice sau practice. Magistrul, care conducea această „formă obișnuită de predare, ucenicie și cercetare”, „trebuia să ajungă la o soluție doctrinară printr-un act de determinare care îl confirma în funcția sa ca magistrul”. Bernardo Bazán, John Wippel, Gérard Fransen, Danielle Jacquart (eds.), *Les Questions Disputées et Les Questions Quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, Brepols, Turnhout 1985, 40. Odată cu creșterea speculației teologice, în curriculum au fost cuprinse alături de prelegerile biblice disputele independente și prelegeri separate despre doctrină. Magiștrii ordinelor mendicante au aplicat progresiv analiza dialectică la problemele teologice și la predarea teologiei speculative adoptând ca manual autorizat (text autoritar) *Sententiae* lui Petrus Lombardus (*Libri Quatuor Sententiarum*, 1158), care a devenit și parte standard a curriculum-ului. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 141-143. Așa cum precizează dicționarele enciclopedice, *Quaestiones Disputatae* au luat naștere din și au reprezentat formalizarea academică a dialogului filosofic și au ajuns în sălile de curs ca rezultat al *lectio*, a lecturii atente și a comentării textelor de autoritate.

³⁷ Școli specializate în logică, filosofie naturală și teologie pentru fiecare provincie, similare curricular cu facultățile de arte liberale (filosofie) și teologie din universități, care ofereau o pregătire intensivă în logica aristotelică și furnizau astfel vocabularul și metoda teologiei scolastice. *Crème de la crème* intelectuală, „cernută” din școlile provinciale specializate era trimisă pentru *studia generalia* în orașele universitare – la Paris, de pildă, erau trimiși trei absolvenți din fiecare provincie dominicană și doi din fiecare provincie franciscană – în care existau case de studiu și școli înființate de Ordine (conduse de regenți) în facultățile de teologie. Aceste case de studiu și câteva centre scolastice comparabile reprezentau „vârfurile

elita intelectuală a epocii. Sistemul articulat de învățământ avansat, cu ierarhia lui de școli, a făcut ca „ordinul să fie un fel de universitate diseminată”. Dincolo de organizarea superioară, sistemul de școli al mendicanților avea și avantajul de a oferi fraților, liberi de „presiunile ambițiilor seculare” (beneficii, plata datorilor către patroni, cariera) și a luptei pentru mijloace de trai, condiții propice pentru munca intelectuală originală și studiul erudit, un simț al detașării care era cu greu deschisă laicilor, posibilitatea de a-și petrece întreaga viață în lumea scolastică, de a ține prelegeri în școlile superioare ale ordinului. Aceste condiții „explică într-o anumită măsură faptul că în secolul al XIII-lea, epoca clasică a teologiei scolastice, frații mendicanți au fost cei care au produs savanți de frunte și cele mai influente cărți”³⁸. Opera și cariera lui Toma, Bonaventura ca și a altor mendicanți, ilustrează de altfel, dincolo de forța geniului lor, rolul sistemului educațional care i-a susținut și stimulat, al tihnei academice și al eliberării de anxietățile materiale.

În principala școală de teologie, școala de primă importanță a Bisericii, cea de la Paris, succesul academic și pastoral deosebit al profesorilor mendicanți s-a reflectat și în ocuparea a trei catedre – ocupare echivalată de seculari cu o „capturare a școlilor”. În fapt secularii au resimțit „capturarea unei părți prea mari dintr-o piață academică restricționată”³⁹ ca diminuare a oportunităților aspiranților la ocuparea catedrelor facultății⁴⁰, ca pericol al unei previzibile predominanțe absolute a mendicanților și, implicit, ca amenințare a „unității interne” a Universității – „garanție esențială a autonomiei și a autogovernării” ei. Jurământul de obediență al mendicanților – extern în raport cu „corporația” universitară, a cărei „autonomie era sancționată prin privilegii și imunități acordate de autoritățile civile și religioase” – era considerat de magistri seculari, care „răspundeau în primul rând în fața organelor corporației și le urmau deciziile”, de natură să vulnerabilizeze sever solidaritatea de breaslă și disciplina internă a comunității universitare⁴¹. De aceea, rivalitatea incipientă pentru poziții, care s-a manifestat începând cu anul 1252, s-a amplificat și s-a transformat într-o controversă violentă, la propriu și la figurat, care a condus la revocarea (noiembrie 1254) și apoi la reconfirmarea privilegiilor mendicanților (aprilie 1255), a dezvăluit tensiuni profunde și „evoluții revoluționare în structura Bisericii

unui edificiu educațional extraordinar conceput de dominicani și copiat de alte ordine mendicante”. Lawrence, *The Friars*, 133-134, 135.

³⁸ Lawrence, *The Friars*, 136.

³⁹ Lawrence, *The Friars*, 153. Din totalul de douăsprezece școli sau catedre în facultatea de teologie, trei erau ocupate de mendicanți (două de dominicani, una de franciscani), trei erau rezervate canonicilor Catedralei Notre-Dame.

⁴⁰ Alterând astfel și „relațiile economice anterioare”. Porro, *Thomas Aquinas*, 55.

⁴¹ Porro, *Thomas Aquinas*, 54.

medievale“ și s-a ramificat în multe dintre controversile teologice ale secolului al XIII-lea. Ea a implicat, deopotrivă, o dezbateră teoretică sau doctrinară asupra dreptului de slujire pastorală a ordinelor mendicante, anume de predicare, de ascultare a spovezilor, de îngrijire a sufletelor, fără autorizarea prealabilă a episcopilor locali. În esență, clerul secular considera o problemă faptul că fenomenul ordinelor mendicante nu putea fi încadrat în structurile eclesiologice stabilite, dat fiind că aceste ordine se bucurau de multe dintre privilegiile și scutirile ordinelor monahale, dar trăiau, lucrau și slujeau în lumea seculară⁴². Idealul mendicant însă, în care se combinau observața monahală cu slujirea activă a lumii, a părut unor personalități ale epocii, precum regele Ludovic al IX-lea, „o paradigmă perfectă a vieții creștine“⁴³.

Guillaume de Saint-Amour, în tratatul său polemic *De Periculis Novissimorum Temporum* (1255), dincolo de critica activităților academice ale fraților, a atacat privilegiile și principiile fondatoare ale ordinelor mendicante care le asigurau diferența specifică în cadrul Bisericii. În esență, liderul magiștrilor seculari antimendicanți a contestat „însăși legitimitatea slujirii mendicanților, care pretindeau că sunt devotați studiului și predării și că trăiesc nu prin muncă, ci prin milostenie“⁴⁴. Guillaume de Saint-Amour a recurs la argumentul că structura diecezană și parohială a Bisericii a fost întemeiată pe misiunea apostolilor, „hotărâtă divin“, și că nimeni, nici papa, nu avea autoritatea de a schimba distribuția rolului de slujire pastorală exclusiv clerului secular. Este deosebit de important de accentuat că Guillaume a susținut acest argument apelând la *Ierarhia Ecclesiastică* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și la cele două ordine în care a împărțit creștinii – *ordo perficientium*, ordinul celor care îi desăvârșesc pe alții: episcopi, preoți și diaconi; și *ordo perficiendorum*, ordinul celor care urmează să fie desăvârșiți: călugări, laici și catehumeni. Încearcă să demonstreze astfel că frații mendicanți aparțineau, împreună cu călugării și laicii, ordinului inferior, ordinul celor care primesc slujirea pastorală și care cu siguranță nu pot să-și asume același tip de funcții pastorale cu ordinul superior. Magistrul secular parizian a denunțat acordarea de privilegii mendicanților, întrucât aceasta constituia o „răsturnare a ordinii ierarhice a Bisericii“, și a contestat legitimitatea cerșetoriei – principiul cardinal al vieții evanghelice a fraților mendicanți – cu motivarea că cerșitul este un păcat pentru oricine poate lucra cu propriile-i mâini. Întrucât, prin implicare, niciun ordin nu putea fi întemeiat pe cerșetorie și

⁴² Matthew Thomas Beckmann, *Franciscan Soteriology at the University of Paris to 1300*, The University of Leeds, Institute for Medieval Studies, 2015, 84.
<https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/10629/1/Thesis%20FINAL.pdf>

⁴³ Lawrence, *The Friars*, 166.

⁴⁴ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 79.

întrucât mendicanții predicaseră fără să fi fost trimiși în mod legal în acest scop, ei apăreau ca profeți mincinoși⁴⁵. *De Periculis*, care a expus într-un limbaj exegetic apocaliptic ascendența mendicanților ca amenințare universală supremă, a fost condamnat de papa Alexandru al IV-lea și de regele Franței Ludovic al IX-lea și i-a atras autorului retragerea din școli și exilul din Paris.

O „respingere sistematică” a lucrării lui Guillaume de Saint-Amour a realizat franciscanul englez Thomas of York (Thomas Eboracensis)⁴⁶ în *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* (Mâna care este îndreptată împotriva Celui Atotputernic, 1256), în care argumentul a fost un sistem diferit al ordinii Bisericii: Biserica în care totalitatea autorității și puterii derivă dintr-o singură persoană, papa, în puterea căruia stă „retragerea sau acordarea permisiunii”. Argumentul magistrului franciscan Bonaventura a fost că papa, care era nu doar episcopul universal, ci și preotul paroh al fiecărui om, și care își putea delega responsabilitatea oricărui „ajutător” pe care îl alege, i-a ales pe frații mendicanți pentru a le-o delega⁴⁷. Așa cum evidenția cu acuitate C. H. Lawrence, eclesiologia pe care o configurau franciscanii – Biserica ca un singur organism social emanând de la papă – constituia o teorie dinamică, care reflecta puterea în creștere și impulsul centralizator al papalității, dar și evoluțiile în organizarea Bisericii, schimbările sociale și economice din secolul al XIII-lea și ascensiunea „comunității internaționale de învățare”. Această perspectivă se situa aproape la antipodul eclesiologiei statice susținute de Guillaume de Saint-Amour, care se baza pe „ierarhia statică”, în care călugării erau clasificați drept creștini laici, și pe „drepturilor de neatins ale bisericilor locale, aflate în limitele teritoriale ale jurisdicției lor”. Principiul care constituia centrul vital al vocației călugărești mendicante a fost susținut în mod redutabil de franciscanii Thomas of York și Bonaventura și de dominicanul Tommaso d’Aquino⁴⁸. În *Quaestiones de perfectione evangelica*⁴⁹, un important text de filosofie morală și de teologie

⁴⁵ A se vedea Lawrence, *The Friars*, 156.

⁴⁶ A scris în același context și *Commentaria in Libros Viginti Quattuor Philosophorum, hoc est Sapientiale*.

⁴⁷ A se vedea Lawrence, *The Friars*, 157.

⁴⁸ Prin angajarea în scrierea unor tratate care apărau prezența franciscană și dominicană în universitate împotriva detractorilor, frații mendicanți Bonaventura și Toma „au pus bazele unei dezvoltări teologice fructuoase. Plantându-se ferm în mijlocul scripturii și tradiției bisericești și subliniind autoritatea papalității care i-a creat, cei doi călugări-profesori au ieșit învingători și, făcând astfel, au creat un nou limbaj eclesiologic”. Donald S. Prudlo, *Certain Sainthood: Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*, Cornell University Press, Ithaca and London 2015, 124.

⁴⁹ *Quaestio II. De paupertate din Quaestiones de perfectione evangelica* publicată și sub titlul *De paupertate Christi contra magistrum Gulielmum*.

filosofică, Bonaventura⁵⁰ a apărat angajamentul franciscan față de „starea de sărăcie supremă” – „esență a perfecțiunii creștine” –, cerșetoria fiind definită ca semn al sărăciei voluntare totale care constituie imitarea lui Cristos. În *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* („Împotriva celor care atacă religia și viața călugărească”, 1256), una dintre cele mai polemice scrieri ale lui Toma și una dintre cele mai importante în ordinea susținerii legitimității mendicanțismului, este demonstrată „nelegiuirea acuzațiilor infame formulate împotriva «mendicanților religioși»” – prin recursul la o gamă aproape nemaiîntâlnită de *auctoritates*, în mod special la *Decretum*⁵¹ și *Glossa*⁵². Toma a susținut – folosind documente oficiale universitare – legalitatea dreptului ordinelor religioase de a preda și de a face parte din corpul profesoral și – uzitând de „materiale împrumutate din diverse surse, cum ar fi *quaestiones disputatae*, predici și tot felul de alte publicații ale oponentilor – dreptul mendicanților de a predica și de a asculta mărturisiri, chiar dacă nu aveau responsabilități pastorale (*cura animarum*), dreptul la cea mai absolută sărăcie și posibilitatea de a trăi prin milostenie pentru a nu fi implicați în administrare financiară sau în alte afaceri. La baza vieții călugărești, Toma a pus viața teologică în deplinătatea ei: credința, ca legătură primă care îl reunește pe om cu Dumnezeu; speranța și caritatea, ca parte din „slujirea” adusă lui Dumnezeu în viața călugărească prin slujirea semenilor; „sacrificiul spiritual” sau jertfa de sine, trup și suflet, prin voturile de castitate, ascultare și sărăcie⁵³.

Liber de perfectione spiritualis vitae este parte a *opuscula polemica pro mendicantibus*, reprezentând unul dintre rezultatele implicării lui Toma în controversa desfășurată între mendicanți și seculari, în intervalul martie 1269 – decembrie 1271⁵⁴. Această dispută a avut loc în școli, prin *quodlibeta* din Postul

⁵⁰ A scris pentru Fericita Isabelle, sora regelui Ludovic al IX-lea al Franței, și pentru mănăstirea ei de Clarise sărace din Longchamps, lucrarea mistică *De perfectione vitae ad sorores* (1263). Cf. Butler's *Lives of the Saints*, Edited, revised and supplemented by Herbert J. Thurston, S. J. and Donald Attwater, Burns & Oates, 1981 (1756-9), 97.

⁵¹ *Decretul lui Grațian (Concordantia discordantium canonum)*, „coloana vertebrală a dreptului Bisericii”. Referințele la el semnificau a aduce ca sprijin deciziile papilor anteriori, ca și ale conciliilor și sinoadelor anterioare.

⁵² *Glossa ordinaria*, un set de scurte comentarii explicative asupra textelor biblice. Notele glosate fie explicau pasaje dificile, fie prezentau comentarii ale unor «autorități» precum Augustin, Ieronim, Ambroziu. A se vedea Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas Aquinas*, XXXII; și Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 83.

⁵³ A se vedea Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 83.

⁵⁴ Intervalul cuprins între publicarea *Contra adversarium perfectionis christianae*, care a reanimat controversa antimendicantă, și decesul magiștrilor seculari Gérard d'Abbeville și Guillaume de Saint-Amour, cei mai înverșunați contestatari ai mendicanțismului. Tot în vara anului 1272, Toma și-a încheiat regența la Paris, fiind înlocuit de dominicanul Romano di

mare și Advent, prin predici și tratate. Magiștrii Toma, Bonaventura și John Peckham – situați în această „bătălie“ de aceeași parte a baricadei, așa cum Toma și Bonaventura s-au situat după publicarea *De Periculis* (în anii 1256 și 1257) – s-au angajat în apărarea ordinelor mendicante și contracararea argumentelor secularilor Gérard d'Abbeville și Nicholas de Lisieux. Dincolo însă de scopul ei imediat, Toma a considerat că scopul general al disputei universitare în probleme ecleziale și teologice era de a instrui ascultătorii astfel încât să ajungă la o înțelegere a adevărului⁵⁵.

Două precizări pot fi utile în privința specificului celei de a doua faze a disputei în „tabăra“ mendicanților. Pe de o parte, recursul lui Guillaume de Saint-Amour la critica conotației mendicante a perfecțiunii sau desăvârșirii creștine și a idealului pe care mendicanții îl urmau prin sărăcie și slujire pastorală a inspirat nu doar o întreagă literatură apologetică, ci și replicile care au urmat în cele două faze ale disputei. Perfecțiunea sau desăvârșirea spirituală și rolul sărăciei evanghelice au devenit intrinseci problemei principale⁵⁶ a statutului ordinelor mendicante și, ca atare, *perfectio* s-a constituit în laitmotiv al dezbatărilor. Pe de altă parte, așa cum arăta Weisheipl, atât Toma cât și Bonaventura au considerat că întrebarea principală devenise în această dispută nu cine este cel mai perfect, franciscanii sau dominicanii, ci cine se află în *starea de perfecțiune*, stabilită canonic prin legea divină și prin Biserică, și care obliga la căutarea permanentă, continuă a perfecțiunii. În acest punct al evoluției argumentării promendicante, problema fundamentului sau a esenței perfecțiunii sau desăvârșirii spirituale a fost tratată diferit de Toma. Magistrul dominican a admis sărăcia ca bază a vieții mendicante dar, în tradiția spirituală a ordinului său – „învățare și caritate“ –, a considerat virtutea morală a carității în primul rând și precumpănitor ca esență a perfecțiunii și spiritualității.

În ordinea desfășurării cronologice a disputei⁵⁷, este de precizat că *Liber de perfectione spiritualis vitae* a fost precedată de mai multe luări de poziție.

Guillaume de Saint-Amour a „declanșat“ faza a doua a controversei anti-mendicante în 1266 prin transmiterea „revendicărilor ierarhiei franceze“ nou alesului papă francez, Clement al IV-lea, în cuprinsul *Collationes catholicae et canonicae scripturae*, o reeditare a solicitărilor prezentate cu aproape

Roma. Printr-o coincidență ciudată, și cei mai reductibili apărători ai mendicantismului, magiștrii italieni Tommaso d'Aquino și Bonaventura – Giovanni Fidanza, s-au stins din viață în același an, 1274.

⁵⁵ Thomas Aquinas, *Quodl.* IV, 18, ed. R.-A. Gauthier, 2, 340, apud Elsa Marmursztejn, “A Normative Power”, 13.

⁵⁶ Weisheipl, *Friar Thomas*, 265.

⁵⁷ Pe care James Weisheipl o punctează în *Friar Thomas D'Aquino*.

unsprezece ani mai devreme în *De periculis Novissimorum Temporum*. Reven dicările din *Collationes* vizau încălcarea de călugării mendicanți a drepturilor secularilor, în special a dreptului de predicare, ascultare a spovezilor, îngrijire a sufletelor, adunare de taxe și donații în cadrul propriilor eparhii și de dispensă de la episcopii locali, autorul mizând, fără succes, pe ceea ce Eschmann a numit „gallicanism *ante nomen*”⁵⁸. Privilegiile mendicanților – a căror suprimare a fost cerută de ierarhia franceză și magiștrii universari francezi – au fost reînnoite prin bula emisă la 28 februarie 1267. După eșecul întreprinderii lui Guillaume de Saint-Amour, Gérard d’Abbeville a preluat inițiativa și a condus disputa, în 1267 el fiind deja cunoscut pentru susținerea și publicarea discuțiilor lui quodlibetale.

În 1268, în *Quodlibet*-a sa de Crăciun, Gérard a contestat învățătura franciscană despre sărăcia perfectă. Opt zile mai târziu, în predica din ziua de An Nou 1269 – „o predică șocantă” – pe care a ținut-o chiar în biserica fraților minoriți, el a pus cea mai înaltă perfecțiune – în niciun fel diminuată de posesia și administrarea bunurilor temporale – în oficiul păstorului de suflete, al preoților parohi și arhidiaconilor, și nu doar în cel incontestabil al episcopilor⁵⁹. A denunțat teoria sărăciei evanghelice ca fiind un atac voalat și eretic asupra Bisericii și a posesiunilor ei. În fapt, a apărat bogăția Bisericii și donația inițială a lui Constantin către Papa Silvestru, a cărui sărbătoare fusese celebrată în ziua precedentă (31 decembrie).

În 1269, în *Quodlibet*-a sa de Paște, din nou Gérard a dedicat două întrebări apărării perfecțiunii prelaților. În cursul verii anului 1269, a publicat⁶⁰ *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime prelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, care a atras o polemică răsunătoare între el și magiștrii mendicanți până la sfârșitul anului 1271. Lucrarea, scrisă împotriva franciscanului Thomas of York cu doisprezece ani mai devreme, nu fusese publicată din cauza condamnării cărții lui Guillaume de Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum* (1255)⁶¹. Toma a redactat *De perfectione spiritualis vitae* (1270) ca răspuns la d’Abbeville, ca și *Contra Doctrinam Retrahentium a Religione* (1271), a treia sa lucrare destinată disputei mendicante.

În toamna anului 1269, Bonaventura i-a replicat lui Gérard prin lucrarea *Apologia pauperum contra adversarium*⁶², considerată „expunerea clasică a

⁵⁸ A se vedea Weisheipl, *Friar Thomas*, 264.

⁵⁹ A se vedea Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 85.

⁶⁰ Profitând de un lung interregnum papal, după moartea papei Clement al IV-lea la sfârșitul anului 1268.

⁶¹ Însă folosea *De periculis*. Bonaventura a atacat recursul lui Gérard la lucrarea lui Guillaume de Saint-Amour, dat fiind că *De periculis* fusese condamnată de Sfântul Scaun.

⁶² Bazată pe *Quaestiones de perfectione evangelica*.

idealului mendicant⁶³. Scopul ei era să apere și să promoveze însăși existența Mișcării franciscane arătând cum frații – preoți, nu călugări⁶⁴ –, practică și cum ar trebui ei să trăiască desăvârșirea evanghelică, în principal prin sărăcia evanghelică⁶⁵. După Bonaventura, Cristos, Cuvântul necreat și întrupat, este exemplul întregii desăvârșiri, în El existând un dublu principiu de exemplaritate, etern și temporal⁶⁶. Imitarea lui Cristos – adevăratul discipolat și „formarea [ce-lui] desăvârșit” prin milă și sărăcie, prin „înflăcărarea cu dragostea sărăciei desăvârșite” (n. 40, 220), prin oferirea sau punerea persoanei proprii în slujirea celor săraci, atât spiritual cât și temporal – constituie „temelia perfecțiunii [desăvârșirii] evanghelice”. Asumarea voluntară a sărăciei marchează astfel perfecțiunea spirituală. În *Liber de perfectione spiritualis vitae*, Toma a oferit „în mod efectiv și un răspuns” la teza fundamentală a lui Bonaventura din *Apologia pauperum*, susținută anterior în *De paupertate* (1255-1256, în *Quaestiones de perfectione evangelica*), că sărăcia este cea marchează perfecțiunea spirituală, teză în care era discernabilă și ideea că franciscanii, în virtutea dedicării lor sărăciei complete, „erau mai perfecți decât magiștrii seculari și... decât dominicanii”⁶⁷. În *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), Toma nu s-a referit explicit la teza lui Bonaventura. Reprezentându-i pe dominicani și solidarizând cu franciscanii în lupta comună împotriva magiștrilor seculari, Toma a subliniat valoarea tradițională a sărăciei în viața religioasă însă nu a considerat că sărăcia este principalul mod de măsurare a perfecțiunii sau a statutului unui ordin religios. Deși nu i-a răspuns lui Bonaventura în *Contra*

⁶³ Lawrence, *The Friars*, 59.

⁶⁴ *Apologia* lui Bonaventura motivează necesitatea actualizării modului tradițional de înțelegere a ierarhiei în concordanță cu realitățile ecleziale ale epocii. A se vedea Robert J. Karris, “Introduction,” în *Works of St. Bonaventure. Defense of the Mendicants*, José de Vinck and Robert J. Karris, O.F.M. (trans.), Franciscan Institute Publications, The Franciscan Institute Saint Bonaventure, University Saint Bonaventure, New York 2010, 2.

⁶⁵ În viziunea Sf. Francisc, sărăcia evanghelică este înțeleasă într-un mod radical, nu doar ca expedient misionar sau o disciplină ascetică, ci ca „renunțare mistică”, ca refuz al unei case proprii, al banilor sau al acumulării de rezerve de orice fel; ca o imitație literală a vieții pământești a lui Cristos. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 33. *Apologia* pentru idealul sărăciei evanghelice – pentru care Bonaventura a fost recunoscut ca Doctor al Bisericii –, care avea ca scop susținerea Mișcării franciscane și a legitimității mendicismului în general, succeda întreaga dezbateră desfășurată în anii 1230-1240 asupra „paradoxului sărăciei” franciscane. În contextul ei s-a vorbit de idealul sărăciei absolute ca de o „pioasă ficțiune”, în condițiile în care, „după moartea lui Francisc, eforturile de a concilia idealul lui de sărăcie cu nevoile practice misiunii pastorale au implicat o eroică gimnastică a conștiinței”. A se vedea Lawrence, *The Friars*, 39-40sq.

⁶⁶ A se vedea Bonaventura, *Apologia pauperum*, în *Works of St. Bonaventure. Defense of the Mendicants*, ch. II, n. 12, 62.

⁶⁷ A se vedea Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas*, XXIV.

impugnantes, din descrierea pe care a făcut-o naturii și scopului sărăciei în viața religioasă, Toma a trasat elementele principale ale răspunsului pe care l-a formulat în *Liber de perfectione spiritualis vitae*⁶⁸.

După *Liber de perfectione spiritualis vitae*, scris în primăvara și vara anului 1270, disputa s-a desfășurat în continuare în școli și prin tratate. Între aprilie și iunie 1270, Nicholas de Lisieux i-a răspuns lui Toma prin *De perfectione et excellentia clericorum* (*De perfectione status clericorum*). Cam în același interval, între februarie și iunie 1270, John Peckham a scris *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem circa Evangelicam perfectionem* (*Liber de perfectione evangelica* sau *Libellus de Paupertate*), împotriva secularilor și a dominicanilor deopotrivă, în care apăra rolul sărăciei în viața spirituală. Completarea a urmat în *Canticum Pauperis*, publicată în noiembrie 1270.

Perfectio et caritas

În *quodlibet*-a sa de Paște 1269, care a precedat *Liber de perfectione spiritualis vitae*, Toma a arătat că pentru un „călugăr (*religiosus*)” nu doar că nu este un păcat să se dedice studiului și predării, ci că acestea constituie o operă a perfecțiunii, cu atât mai importantă pentru cei care o fac la un nivel înalt. În răspunsul *ad* 2, el a anunțat cele două linii centrale ale poziției sale cu privire la sărăcie: în primul rând, sărăcia ca *instrumentum perfectionis* și, în al doilea rând, diferența dintre perfecțiune și starea de perfecțiune⁶⁹.

De perfectione spiritualis vitae, scrisă când Toma avea 45 de ani, constituie în esență o apologie a ordinelor religioase în care este explicată natura perfecțiunii vieții spirituale, natura celor trei jurăminte monastice ca instrumente pentru desăvârșire, sensul stării de perfecțiune și teza că numai episcopii și ordinele religioase pot fi într-o *stare (status) de perfecțiune*, nu și preoții parohi și arhidiaconii.

Cele 23 de capitole scrise inițial (sfârșitul anului 1269 – începutul anului 1270) pentru a acoperi aceste teme au fost completate (ianuarie – februarie 1270) cu capitole de la 24 la 30⁷⁰. În ele, Toma a răspuns obiecțiilor și

⁶⁸ Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas*, XXIV.

⁶⁹ *Quodlibet* I, q. 7 a. 2. A se vedea și Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 85.

⁷⁰ Titlurile lor sunt următoarele:

I – Desăvârșirea vieții spirituale trebuie înțeleasă în mod absolut în acord cu caritatea; II – Perfecțiune este înțeleasă atât ca iubire de Dumnezeu, cât și ca iubire a aproapelui; III – Perfecțiunea iubirii divine care există numai în Dumnezeu; IV – Perfecțiunea iubirii divine care există în aceia care au atins beatitudinea; V – Perfecțiunea iubirii divine care este necesară mântuirii; VI –

contraargumentelor formulate de Gérard d'Abbeville în încercarea de a demonstra că preoții parohi și arhidiaconii sunt într-o stare de perfecțiune mai înaltă decât cea a ordinelor religioase⁷¹.

Pentru Toma, perfecțiunea constă în *caritate*⁷², în a-L iubi pe Dumnezeu mai presus de toate și pe semenii ca pe sine. Îl citează în acest sens pe Apostolul

Perfecțiunea iubirii divine care este o problem de jurământ; VII – Primul mijloc al perfecțiunii, renunțarea la posesiunile lumești; VIII – Al doilea mijloc al perfecțiunii, renunțarea la legăturile lumești și la căsătorie; IX – Ajutoare pentru păstrarea castității; X – Al treilea mijloc al perfecțiunii, autonegarea propriei voințe; XI – Cele trei mijloace ale perfecțiunii aparțin în mod particular stării religioase; XII – Respingerea erorilor celor care presupun că slăbesc meritul obedienței sau al jurământului; XIII – Perfecțiunea iubirii fraterne care este necesară pentru mântuire; XIV – Perfecțiunea iubirii aproapelui ca problem de jurământ; XV – Ce este necesar pentru a constitui starea de perfecțiune; XVI – Starea de perfecțiune este o condiție potrivită pentru episcopi și ordine religioase; XVII – Oficiul episcopal este mai sacru decât viața religioasă; XVIII – Un răspuns la anumite argumente care pot părea că pun în discuție perfecțiunea stării episcopale; XIX – Oficiul episcopal, deși o stare de perfecțiune mai mare decât viața religioasă, nu trebuie totuși să fie râvnit; XX – Argumente folosite de anumiți oameni pentru a dovedi că preoții parohi și arhidiaconii se află într-o stare de perfecțiune mai mare decât sunt ordinele religioase. Răspunsuri la aceste argumente; XXI – Alte argumente folosite pentru a răsturna concluzia la care am ajuns; XXII – Răspunderea la suspendare nu este suficientă pentru a demonstra că preoții parohi sau arhidiaconii sunt într-o stare de perfecțiune; XXIII – Un răspuns la argumentele precedente, în care o încercare a fost făcută pentru a arăta că arhidiaconii și preoții parohi sunt într-o stare mai înaltă de perfecțiune decât sunt ordinele religioase; XXIV – Un răspuns la argumentul prin care anumite persoane se străduiesc să dovedească că imperfecțiunea unei binecuvântări solemne sau consacări nu împiedică arhidiaconii sau preoții parohi să fie în starea de perfecțiune; XXV – Un răspuns la argumentele care au fost aduse anterior pentru a dovedi că puterea unui arhidiacon sau preot paroh de a renunța la datorii nu este un obstacol pentru a fi în stare de perfecțiune; XXVI – Cu privire la lucrările pe care un ordin religios le poate întreprinde în mod legal. A se vedea Saint Thomas Aquinas, *The Perfection of the Spiritual Life*, Translated by John Procter O.P., under the title *The religious State. The Episcopate and the Priestly Office*, 1902 (26 cap.), reprint 1950, în *Collection 22 books*, Kindle e-book, Aeterna Press, 2016.

⁷¹ Sursele ample pe care le-a folosit au fost textele biblice, Noul și Vechiul Testament, filosofi precum Aristotel și Cicero, sfinți și profesori ai creștinismului precum Augustin, papa Sfântul Grigore, Boetius, Anselm, și, de asemenea *Decretum* și *Glossa*. Citarea lor însemna „aducerea lor în conversație”, invocarea autorității lor sau folosirea textelor lor pentru a adopta un limbaj util discuției. Ca și în Johnson, “Introduction”, în *St. Thomas Aquinas*, XXXI-XXXII.

⁷² Iacobo Costa a considerat că cel mai important text pentru înțelegerea poziției lui Toma în privința carității este *Quaestio disputata de caritate*, susținută la sfârșitul celei de a doua perioade de profesorat la Paris, între 1271-1272. În cuprinsul ei caritatea este definită drept „forma, motorul și rădăcina virtuților”, ea reprezentând virtutea „care are ca obiect scopul ultim și cel mai mare bine, adică Dumnezeu”. *Qu. disp. de caritate* 2, ed. Deronne and Costa. A se vedea Iacobo Costa, “Albert the Great and Thomas Aquinas on Charity and the Common Good”, în Heikki Haara, Juhana Toivanen (eds.), *Common Good and Self-Interest in Medieval and Early Modern Philosophy*, The New Synthese Historical Library 78, 2024, 75-87, aici 82-83. https://doi.org/10.1007/978-3-031-55304-2_5

Ioan, care declara că întreaga viață spirituală constă în iubire: „Știm că am trecut de la moarte la viață, pentru că ne iubim frații. Cel care nu iubește rămâne în moarte“ (1 Ioan iii. 14). Prin urmare, cel care este desăvârșit în caritate se spune că este perfect în viața spirituală în mod absolut. Toma îl citează și pe Sfântul Paul care considera caritatea drept elementul principal al perfecțiunii, drept „legătura desăvârșirii“ (Col iii). Ca atare, „perfecțiunea vieții spirituale poate fi înțeleasă ca semnificând în principal perfecțiunea în măsura în care privește caritatea“. Cele două precepte care conțin ordinea carității sunt: „ceea ce trebuie iubit în principal, prin caritate, este Binele Suprem, care ne face fericiți, adică Dumnezeu“, și apoi „trebuie să ne iubim, prin caritate, aproapele“, legat de noi fie prin anumite legături sociale, fie prin anticiparea beatitudinii, fie deja în bucurie. Ca atare, ordinea stabilită a carității este, după Evanghelia Sfântului Matei (xxii. 37): „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și toată mintea ta. Aceasta este prima și cea mai mare poruncă; iar a doua este astfel: iubește-ți aproapele ca pe tine însuși“. Acesta este un precept al legii divine, obligatorie pentru fiecare creștin, indiferent dacă aparține unei stări de perfecțiune sau nu. Desăvârșirea vieții spirituale constă, în primul rând și în principal, în dragostea pentru Dumnezeu, de aceea spusele Domnului către Avraam „Eu sunt Dumnezeuul Atotputernic; umblă înaintea mea și fii desăvârșit“ (Gen. xvii. 1) transmit îndemnul de a umbla înaintea lui Dumnezeu cu iubirea sau „atașamentul minții“. În al doilea rând, perfecțiunea vieții spirituale constă în iubirea aproapelui, inclusiv în iubirea dușmanului (Matei. v. 44) în așa fel încât perfecțiunea umană să fie aidoma perfecțiunii Tatălui ceresc.

Magistrul dominican discerne mai multe grade în cele două diviziuni ale carității. Primul și supremul grad al perfecțiunii iubirii divine aparține doar lui Dumnezeu, întrucât doar El are o putere de a iubi care îi egalează Bunătatea. Împlinirea preceptului de a-L iubi pe Dumnezeu cu toată completitudinea naturii umane – cu toată inima, sufletul și puterea (Deuteronomul vi.5), încât să nu existe nimic în noi care de fapt să nu se fi este întors către Dumnezeu, adică „cu o iubire completă și perfectă“ – se poate realiza, după Toma, în două feluri: (1) prin iubirea perfectă a celor care s-au întors la Dumnezeu, a celor care „și-au atins scopul“ sau au ajuns la scopul urmărit și căutat, în Rai, unde înțelegerea și voința fiecărei creaturi raționale sunt îndreptate către Dumnezeu; (2) și prin iubirea care este apanajul fericirii din cer, a creaturilor raționale care „se vor alipi de Dumnezeu sau de Adevărul Suprem, în Rai“ ca ultimul lor Scop, astfel încât toate activitățile lor vor fi, prin intenție, îndreptate către acel Ultim Scop și către atingerea lui.

„Prin urmare, în acea desăvârșire a fericirii, creatura rațională îl va iubi pe Dumnezeu din toată inima, căci întreaga sa intenție se va îndrepta spre Dumnezeu în tot ceea ce gândește,

iubește sau face; din tot cugetul, căci mintea sa va fi mereu îndreptată actual spre Dumnezeu, văzându-L neîncetat și judecând toate lucrurile în El și potrivit adevărului Său; din tot sufletul, căci toată afecțiunea sa va tinde neîntrerupt spre iubirea lui Dumnezeu, iar toate celelalte vor fi iubite pentru El; și din toată puterea, căci toate acțiunile sale exterioare vor fi determinate de iubirea pentru Dumnezeu. “ (*De perfectione*, cap. 4).

Dacă acest grad de perfecțiune nu este posibil în această viață, după Toma, un al treilea grad de perfecțiune a iubirii divine, de care toți suntem legați din necesitatea mântuirii sau prin precept, impune să raportăm totul la Dumnezeu ca la Scopul nostru, în consecință, toată înțelegerea (mintea), afecțiunea (sufletul), toate cuvintele și acțiunile noastre (puterea) să fie implicit îndreptate către El și să ne punem viața în slujba lui Dumnezeu.

Toma se referă și la perfecțiunea iubirii divine legate de sfaturile evanghelice, care se poate obține în încercarea de a râvni în această viață la desăvârșirea fericirilor din Cer, prin retragerea afecțiunii de la obiectele temporale, astfel încât individul să fie capabil să se întoarcă mai liber la Dumnezeu contemplându-L, iubindu-L și împlinind voia Lui.

Mijloacele de atingere a desăvârșirii sunt disponibile tuturor creștinilor și toți trebuie să se folosească de ele:

(1) detașarea de și renunțarea la posesiunile pământești de dragul unei mari libertăți în comuniunea cu Dumnezeu – pentru că „veți avea comoară în cer“ (Matt. xix. 21) și veți obține viață veșnică –, atașarea totală de Dumnezeu, profesarea sărăciei și dorința de a-L urma pe Cristos. Toma face precizarea că Domnul nostru nu spune că desăvârșirea constă în a renunța la ce posedăm, ci menționează această renunțare la posesiunile noastre ca mijloc de desăvârșire (cap. 7).

(2) renunțarea la legăturile lumești și la căsătorie, respectarea virginității și castității perpetue, înțelegerea abstenenței ca dar al lui Dumnezeu și ca virtute a minții, dobândirea independenței și a detașării de sine în scopul mai bune concentrări asupra înțelegerii lui Dumnezeu.

(3) auto-negarea sau dăruirea propriei voințe, ascultarea, supunerea, renunțarea la sine, împlinirea „sublimului iubirii” prin „ieșirea din sine” și posibilitatea individului de a nu își aparține sieși ci Aceluia pe care îl iubește (Pseudo-Dionisie, *Despre Numele Divine*, IV), după modelul cristic. Așa cum Sfântul Paul ilustra această stare în Scrisoarea către galateni (ii. 20): „Eu trăiesc, [dar] acum nu eu, ci Cristos trăiește în mine“. Ilustrarea renunțării la propria voință și supunerii ei voinței divine aparține Domnului nostru: „Am coborât din ceruri, nu ca să fac voința mea, ci a Celui care M-a trimis“ (Ioan. vi. 38).

Cele trei căi către perfecțiune în viața călugărească – consacrarea lui Dumnezeu a bunurilor exterioare, a trupului și a voinței, întruchipate în cele trei voturi de sărăcie perpetuă, castitate și ascultare – sunt urmate de cei care doresc

să se lege prin jurăminte publice și solemne de „starea” călugărească într-un ordin religios.

Iubirea perfectă a aproapelui cunoaște ca grade (a) perfecțiunea ca urmare a preceptului sau poruncii „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”, necesară mântuirii, și (b) perfecțiunea supraerogatorie, care ține de sfaturile evanghelice, ca „perfecțiune a iubirii divine în care întreaga inimă trebuie să fie îndreptată către Dumnezeu” (cap. 13). Aceasta se aplică în cazul aproapelui nu ca iubire din toată inima ci ca iubire „ca pe noi înșine”: sinceră, corect ordonată (implicată în bunăstarea sufletului sau binelui spiritual și în prosperitatea fizică a aproapelui – „Scopul poruncii este dragostea dintr-o inimă curată, o conștiință bună și o credință neprefăcută”. (Paul 1 Tim. i. 5).), sfântă (întrucât este îndreptată către Dumnezeu, iubirea aproapelui pentru Dumnezeu – „Această poruncă o avem de la Dumnezeu, că cine îl iubește pe Dumnezeu, să îl iubească și pe fratele său” (1 Ioan IV. 21)), practică și rodnică („iubirea în faptă” – „Copilașii mei, să nu iubim în cuvânt, nici în limbă, ci în fapte și în adevăr” (1 Ioan. iii. 18)).

Perfecțiunea iubirii aproapelui, care depășește perfecțiunea comună și care presupune sfatul evanghelic, implică în gradul său cel mai înalt iubirea dușmanilor – căci Domnul spune „Iubiți-i pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor care vă urăsc” (Matei. v. 44). Această iubire constituie desăvârșirea carității și izvorăște, direct și pur, din iubirea de Dumnezeu. Îi iubim pe dușmani pentru că sunt făpturile lui Dumnezeu, făcute după chipul Său și capabile să se bucure de El, în sufletul omului disponibilitatea de a-și iubi dușmanii fiind proporțională cu iubirea de Dumnezeu. Al doilea grad de iubire a aproapelui implică expunerea la greutatea fizice de dragul lui și disponibilitatea de a suporta suferința și persecuția și un al treilea grad presupune sacrificarea vieții pentru altul („Iubire mai mare decât aceasta nu are nimeni, ca omul să-și dea viața pentru prietenii săi” – Ioan xv. 13).

După Toma, perfecțiunea nu constă în simpla realizare a unei lucrări perfecte, ci în jurământul de a îndeplini o astfel de lucrare. Perfecțiunea care vine din respectarea unui jurământ schimbă starea și condiția unui om la fel de complet precum modifică libertatea starea și condiția de sclav. Astfel, dacă cineva își dedică întreaga viață slujirii lui Dumnezeu prin lucrări de desăvârșire prin jurământ, el îmbrățișează condiția absolută sau *starea de perfecțiune*.

„Se întâmplă, într-adevăr – constată Toma –, ca unii să săvârșească lucrări ale desăvârșirii fără să fi depus vreun vot; iar alții, dimpotrivă, să-și fi legat prin vot întreaga viață de faptele desăvârșirii, dar să nu le îndeplinească. De aici reiese că unii sunt într-adevăr desăvârșiți, deși nu se află în starea de desăvârșire; iar alții se află în starea de desăvârșire, dar nu sunt desăvârșiți” (cap. 15).

A prelua (a intra într-)o stare de perfecțiune înseamnă a lega propriul sine în mod total și permanent de căutarea perfecțiunii cu ajutorul celor trei voturi. Deoarece toți membrii ordinelor călugărești lat. *religiosi*) depun aceste trei voturi, ei se constituie într-un *status* permanent. Episcopii, de asemenea, sunt în stare de permanentă dedicare prin consacrarea lor, căci sunt obligați să-și iubească vrăjmașii, așa cum au făcut Cristos și Apostolii, să-și dea viața pentru frații lor, fie expunându-se la pericolul morții, fie dedicându-și întreaga viață slujirii altora și administrării bunurilor spirituale ale semenilor lor ca adevărați mijlocitori între Dumnezeu și om.

Astfel, ei pun în practică cuvintele Domnului nostru: „Eu sunt Păstorul cel Bun: Păstorul cel Bun își dă viața pentru oile sale“ (Ioan x. 11). După Toma, această triplă slujire a poporului lui Dumnezeu constituie o stare mai înaltă decât starea consacrată. În timp ce toți creștinii ar trebui să îi slujească pe alții, episcopul, ca *perfector*, este chemat să-i facă pe alții perfecți și, datorită consacrării sale, este obligat să-și pună toată viața în slujba altora, așa cum Cristos și Apostolii au făcut-o. Acesta este *officium* sau datoria episcopilor. Prin urmare, episcopii sunt constituiți într-o stare de perfecțiune, în timp ce preoții parohi și arhidiaconii nu, tocmai întrucât sunt lipsiți de permanența și stabilitatea consacrării religioase. Dacă, așa cum arăta Pseudo-Dionisie Areopagitul (*Ierarh. Eccles.* v.), „datoria episcopilor este de a produce perfecțiune” și dacă este „evident că este nevoie de o perfecțiune mai mare pentru a-i face pe alții perfecți decât se cere într-o stare care este în sine perfectă“, rezultă că „starea episcopală este una de perfecțiune mai mare decât cea a oricărui ordin religios“.

Acest opuscul a marcat o etapă decisivă în teologia tomistă despre oficiul episcopal. Sub influența lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, Toma a definit funcția episcopală ca pe o adevărată putere de un tip care îl instituia pe episcop în stare de *perfector*⁷³. Weisheipl a atras atenția asupra faptului că în *secunda secundae* a *Summa*, deși Toma nu a menționat punctual, analiza lui teologică s-ar aplica și Papei, ca episcop al Romei⁷⁴. După Toma, așa cum arăta în *secunda secundae*, ordinele religioase, atât cele contemplative, cât și cele active, participă la desăvârșirea autorității episcopale. Un ordin dedicat predicării, precum ordinul dominican, atingea, după Toma, cea mai înaltă stare de perfecțiune religioasă și împărtășea cea mai înaltă perfecțiune a episcopilor.

De perfectione spiritualis vitae a reprezentat schița ultimelor 11 *quaestiones* din *secunda secundae* a *Summa Theologiae*, care se ocupă de viața contemplativă și viața activă, de compararea lor și de „stările“ perfecțiunii (desăvârșirii)

⁷³ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 86.

⁷⁴ Weisheipl, *Friar Thomas*, 262.

religioase. Cum arată Weisheipl, citându-l pe Eschmann, Toma a început *secunda secundae* la sfârșitul anului 1270 sau la începutul lui 1271 și se pare că a finalizat-o înainte de sfârșitul anului universitar 1272, adică în perioada în care a doua fază a controversei antimendicante se apropia de sfârșit. În esență, Toma a respins, în *secunda secundae*, ca și anterior în *De perfectione spiritualis vitae*, fiecare punct din argumentele „maгіștrilor seculari” împotriva călugărilor mendicanți: anume dreptul lor de a predica, de a preda, de a asculta mărturisiri (spovezi), de a cerși și de a primi băieți în Ordin.

Opusculul a marcat mai ales o importantă evoluție ideatică: distincția între scopul și mijloacele ordinelor religioase și considerarea sărăciei ca mijloc de desăvârșire – *instrumentum perfectionis*⁷⁵. Definirea rolului sărăciei și-a primit formularea definitivă în *Summa*: „Perfecțiunea nu constă în mod esențial în sărăcie, ci în urmarea lui Cristos... sărăcia este ca un mijloc sau un exercițiu care ne permite să ajungem la perfecțiune”⁷⁶. Torrell a arătat că prin această teză „Toma și-a eliberat ordinul de nesfârșitele dispute despre sărăcia perfectă care au continuat să agite diferitele facțiuni franciscane”. De asemenea, el a atras atenția asupra locului acordat de Toma în aceste texte „urmării lui Cristos” – *sequela Christi* – ca element esențial al vieții religioase⁷⁷.

Prin ideea iubirii desăvârșite și a urmării lui Cristos, în jurul căreia a clădit *De perfectione spiritualis vitae*, Toma, cel mai influent filozof și teolog din tradiția scolastică, a definit sensul vieții omului ca fiind acela de a ajunge la esența spiritualității, de a înțelege lumea ca Dumnezeu, de a deveni ca divinitatea, de a o interioriza, și coextensiv de a-i iubi și sprijini pe cei care, renunțând la lume, se consacră stării de perfecțiune, de iubire totală.

⁷⁵ Pe care le-a stabilit în *Quodlibet* I q. 7 a.2.

⁷⁶ *ST* II^a II^{ae} q. 188 a.7, apud Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 88.

⁷⁷ Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, 89.

Și, totuși, virtuțile contează și astăzi

Gabriela Blebea Nicolae¹

ABSTRACT • This article explores the enduring relevance of the cardinal and theological virtues, focusing on their systematic treatment in Thomas Aquinas's *Summa Theologiae* and their reinterpretation in modern virtue ethics. It examines the structure and interrelation of virtues and vices in Aquinas, highlighting the role of *prudentia* as a keystone of moral reasoning. Drawing on thinkers such as Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and Pierre Bourdieu, the study connects Aquinas's philosophical theology with contemporary debates on character formation, social ethics, and the potential for moral transformation within communities. The article argues for the civic and practical utility of virtues in both personal development and social cohesion.

KEYWORDS • Thomas Aquinas, virtues, *prudentia*, virtue ethics, character, habitus, Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, moral theology, social responsibility

Evident, n-am să prezint în detaliu conținutul volumului *Secunda Secundae*, din *Summa Theologiae*, pe care, cei mai mulți sigur îl cunosc, doar amintesc că el cuprinde cele trei virtuți teologale (credința, speranța și caritatea) și patru virtuți cardinale (prudența, dreptatea, tăria de caracter, cumpătarea) într-o formulă în care unei virtuți îi sunt problematizate, prin întrebări pertinente, părțile componente, preceptele. Ca imaginea unei virtuți să fie cât mai clară, îi sunt analizate viciile care i se opun și harul care îi este corespunzător, intervenție a duhului sfânt. Sunt piloni structurali care nu lipsesc în nicio prezentare, dar care, în multe cazuri, sunt mult îmbogățiți printr-o descompunere detaliată.

Unele din temele, întrebările, privitoare la o virtute, conțin foarte multe articole, deseori ele însele întrebări, altele mai puține. De exemplu, temele înțelepciunii practice, cum a fost tradusă *prudentia*, sunt zece (zic doar câteva: dacă

¹ Conf. univ. dr. (pensionar) la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București • gabriela.blebea.nicolae@gmail.com

sediul ei principal e în voință sau rațiune?, dacă e în rațiune, e vorba doar de rațiunea practică sau și de cea speculativă?, dacă ea este cea care furnizează un scop virtuților morale?, dacă sollicitudinea sau vigilența îi aparțin?, dacă *prudentia* care privește binele personal este de aceeași specie cu cea care privește binele comun?), pe când ale dreptății sunt șaiszeci și cinci, ale cumpătării șaptesprezece (dintre care zic doar câteva: dacă se referă doar la dorințe și plăceri?, dacă se referă doar la plăcerile gustului sau și la cele ale atingerii?).

Caracteristicile unei virtuți sunt, în general, mai bine înțelese prin părțile ei componente, de obicei, grupate în integrale, subiective și potențiale, „cele integrale fiind ca zidul, acoperișul și fundația unei case, cele subiective ca boul și leul din specia de animale, și cele potențiale, ca părțile nutritive și senzitive ale sufletului.”² Zic „de obicei” pentru că tăria de caracter nu are părți subiective, nu poate fi divizată. E un întreg care antrenează toată ființa, până la martiraj.

În cazul înțelepciunii practice, părțile integrale sunt memoria, inteligența, rațiunea, ascultarea receptivă, perspicacitatea, previziunea, circumspecția, atenția precaută. Părțile subiective fac distincția între *prudentia* în probleme personale și cea care privește problemele celorlalți, ale comunității, iar părțile *potențiale* sunt, de fapt, tot niște virtuți care i se asociază: *euboulia*, adică, buna deliberare, *synesis*, judecata prin raportare la legea comună și *gnōmē*, judecata în acord cu legea generală.

Toate virtuțile sunt dependente cumva și de voința divină, putând fi ele însele un har, așa cum e tăria de caracter, sau corespunzându-le haruri, ca cel al cunoașterii și al înțelegerii, în cazul credinței. Poruncile care le sunt conexe se reduc în unele cazuri pur și simplu la exercițiul lor, sau la anumite interdicții, în altele sunt extinse, ca în cazul dreptății, la toate poruncile din decalog.

Nici în ce privește viciile nu e o simetrie, căci unei anumite virtuți i se pot opune un număr mic de vicii, așa cum tăriei de caracter i se opun trei vicii, frica, nesimțirea, ca lipsa fricii, și îndrăzneala, alteia, cazul dreptății, vreo patruzeci.

Diferența foarte mare dintre numărul de vicii opuse unei anumite virtuți se datorează, în primul rând, virtuților conexe virtuții principale, așa cum sunt, în cazul dreptății: religia, onoarea, supunerea, spunerea adevărului..., caracterului voluntar sau involuntar al viciului, așa cum se întâmplă, mai ales, în cazul dreptății. Diferența dintre un viciu și un păcat constă în materia lor, în obiectul lor, și nu, zic specialiștii, în posibilitățile ca el, viciul, să fie comis cu gândul, cu cuvântul sau cu fapta sau prin slăbiciune, ignoranță, răutate, așa cum e cazul păcatului, subiect de care s-au ocupat îndelung teologii, cărora le revine meritul de a fi făcut din virtuțile teologale nu doar subiecte teoretice, ci și subiecte de acțiune practică, în care credința, iubirea și speranța au căpătat corp social.

² Toma de Aquino, *ST*, II-II q 48, a 1, r.

Etica virtuții

Cariera virtuților cardinale, la care am să mă refer, a avut și un traseu teoretic – să-i zicem „laic” –, care, prin etica virtuții, inițiată de Elizabeth Anscombe, își are rădăcinile și în gândirea lui Toma, pe care Anscombe nu îl citează direct, deși, cum mărturisește, într-o scrisoare privată, se consideră o tomistă în sens filosofic, nu în sens doctrinar.

Catolică practicantă, Anscombe l-a studiat și l-a tradus pe Toma, pe care-l socotește autorul ultimei mare sinteze morale coerente, înainte de ruptura modernă, dominată de deontologie și utilitarism, o ruptură în care referința la lege devine problematică în lipsa unui legiuitor, în accepțiunea ei, un legiuitor divin, idee crucială pentru Toma. Spus altfel, legea morală în afara teologiei e amenințată de inconsistență.

Recunoscând că integrează ideile tomiste în propriul limbaj filosofic, Anscombe³ readuce în spațiul moralei tema intenției care, prin scopul pe care și-l propune, ne obligă la o evaluare a raționalității care alege un obiectiv perceput ca fiind un bine,⁴ chiar dacă acel bine e, de fapt, unul greșit, idee dezvoltată de Toma la fiecare virtute în parte.

Formulate în limbaj analitic, reperele eticii virtuții, prin accentul pe voință și scop, pun în prim plan responsabilitatea tocmai pentru că răspunsul la întrebările de ce faci un anumit lucru?, cu ce scop? implică o raționalitate intențională și nu una obligativă de tipul pentru c-așa trebuie, așa zice legea, idee abordată de Toma în toate analizele virtuților în care relația dintre scop și mijloace spune despre o ordine mai înaltă ținută prin circumstanțele fiecărei acțiuni în parte, fiecărui om în parte, un întreg care readuce în discuție problema caracterului pe care-l poți eticheta ca fiind al unui om drept, chiar dacă oamenii dreți sunt dreți în circumstanțe diferite, în moduri diferite, în narațiuni diferite, în funcție de contextul tradițiilor și al comunităților, cum zice Alasdair MacIntyre în *After Virtue*⁵, lucrare în care o citează pe Elizabeth Anscombe, ca fiind cea care a aprins, în secolul XX, scânteia eticii virtuții.

³ G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957, *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, 1981, trad. Iulia Negru, *Etică, religie și politică*, Humanitas, 2001.

⁴ În capitolul 6 din *Intention*, Anscombe argumentează raționalitatea intențiilor, care nu pot fi socotite simple dorințe, simple mișcări ale sufletului.

⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981) tradusă în română de Catrinel Pleșu, în 1998, editată la Humanitas. O nouă traducere, din 2009, îi aparține lui Florin Mihăilescu.

Asumat neotomist, MacIntyre⁶ critică reducerea regulilor și scopurilor acțiunii practice la eficiență și câștig, într-o fragmentare, deseori contradictorie și fără semnificație, care pierde coerența morală, prin absența unui sens transcendent, de unde și celebra lui convingere că, decât să-l așteptăm pe Godot, mai bine l-am aștepta pe Sfântul Benedict.

MacIntyre⁷ îndreaptă discursul moral spre caracterul persoanei, o formare care nu poate ignora resorturile psihologice în care alegerile intenționale nu se desprind de plăceri, de suferință,⁸ după cum spune Anscombe, dar al cărui profil e dat de judecata prudențială, profund dependentă de discernământul moral, prezent în rolurile sociale care astăzi sunt exagerat preocupate de eficiență, de respectarea regulilor, de proceduri și mult prea puțin de impactul asupra binelui comun pe care-l dau conexarea ei cu onestitatea, curajul, simțul echității.

*Prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere*⁹, ea nu doar cunoaște binele, ci alege mijloacele potrivite pentru a-l realiza, prin observații pertinente, decizii rapide și adecvate contextual, fără să uite scopul moral al acțiunii, zice Toma. În absența *telos*-ului corect, de unde și mijloacele adecvate, ea devine doar o eficiență instrumentală, un managerialism preocupat doar de câștig, strategie pentru succesul obținut cu orice preț, în care regulile pieței și birocrăția reduc indivizii la mijloace economice, amputându-le statutul de persoane cu finalități morale, zice MacIntyre care vede în acest prudențialism modern un câmp al corupției interne a practicilor care, din interese comerciale, se reduc la un calcul al riscurilor și beneficiilor personale, o evitare a pericolelor și o maximizare a interesului propriu sau al grupului. Pe scurt, o pierdere a statutului de virtute al prudenței tomiste, în favoarea instrumentalizării ei pentru obținerea unui câștig sigur prin anticiparea posibilelor obstacole.

⁶ Alasdair MacIntyre *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999).

⁷ Alți teoreticieni ai eticii virtuții: Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1978 (tradusă în română în diverse antologii de etică); Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986; Bernard Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985; Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London: Ark, 1985; Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999; Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*; William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, *Ministers of the Law*, Eerdmans Publishing Company, 2010; Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011.

⁸ Etică a virtuții în psihologie morală: Jonathan Haidt & Craig Joseph „Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues”, *Daedalus*, vol. 133, nr. 4, 2004, pp. 55–66; Darcia Narvaez, *Neurobiology and the Development of Human Morality*, W. W. Norton & Company, 2014.

⁹ Toma de Aquino, ST, II-II, q 47, a 3.

În goana după profit, oamenii rămân consumatori, alegători pasivi, capabili să se protejeze printr-o normativitate procesuală. Tehnicitatea prudențială, o degenerare a prudenței tomiste, formează oameni funcționali, preocupați de imaginea lor socială, nu oameni buni, coerenți moral.

Ce caracter, ce comunitate?

„Cum, când și cât să acționezi”, la care se referă Toma, ia măsura beneficiilor personale materiale, orbind ochiul moral cu care înțelepciunea practică ar fi trebuit să vadă tema alegerilor, refuzând astfel integrarea tuturor virtuților într-un caracter moral coerent, individualitate care se formează în relație cu alții, prin practici comune, după cum spune și Charles Taylor, mai ales în *Sources of the Self*.¹⁰ Deși Taylor nu face direct referire la Toma, mai mulți autori¹¹ au observat afinitatea lui cu Toma, în mod special prin convingerea că un om nu este responsabil doar pentru sine, ci și pentru comunitatea din care face parte, că identitatea individuală este dependentă de cea comunitară. Orizontul semnificației în care trăiește un om, spune Taylor, are sens doar în lumina unui *telos*, condiție necesară pentru omul virtuos tomist. În alte cuvinte, omul e definit prin ceea ce urmărește, prin ceea ce dorește, chiar dacă o face într-un spațiu care mai păstrează doar nostalgia metafizică a surselor unui bine transcendent, căci binele nu ar avea înțeles dacă nu ar putea fi universalizat, ceea ce nu contrazice particularizarea narativă și comunitară, importantă și pentru Taylor, și pentru MacIntyre în identificarea morală, pentru care modelele, exemplele au un rost formativ.

Virtuțile se exprimă diferit de la un timp istoric la altul, de la o comunitate istorică la alta, dar, oricare ar fi actele pe care le decid, se numesc virtuți prin orientarea lor către bine, prin alegerea care le precede și prin constanța manifestării lor¹². Sunt dispoziții stabile și durabile, orientate spre bine, care se dobândesc prin exercițiu, educație și har. Nu ne naștem cu ele, ci cu posibilitatea de a le trăi, de a le desăvârși prin obișnuință¹³, adică, de a face din ele o constanță caracterială, prin repetarea actelor care, luate fiecare în parte, sunt laudabile, dar,

¹⁰ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.

¹¹ James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Baker Academic, 2009; David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2002.

¹² Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 55.

¹³ Toma preia în *ST*, I-II, q. 63, ideea lui Aristotel că „Virtuțile nu apar în noi nici prin natură, nici împotriva naturii, ci ne-am născut cu aptitudinea de a le primi, pentru a le perfecționa prin deprindere” *EN*, II.1, 1103 a 23.

dacă nu reprezintă o trăsătură de caracter, nu sunt cu necesitate expresia virtuților, nu sunt *habitus*-uri, feluri de a fi. Un om nu e un om drept dacă accidental a fost o dată corect, nici înțelept nu e dacă foarte rar ia decizii bune.

De la virtutea ca habitus la habitus-ul social

Despre importanța *habitus*-urilor în analiza sociologică vorbesc mai mulți autori, printre care Marcel Mauss, Norbert Elias, dar doar Pierre Bourdieu recunoaște în postfața la lucrarea lui Erwin Panofsky *Architecture gothique et pensée scolastique*, pe care a tradus-o în 1967,¹⁴ că s-a inspirat direct din scrierile lui Toma,¹⁵ din care, de fapt, nu păstrează decât concepția lui despre caracterul formativ al actelor repetitive și posibilitățile lor de schimbare. Și pentru Toma, și pentru Bourdieu, *habitus*-ul presupune o formare care trebuie căutată în experiența parcursă, dar dacă, pentru Toma, este instrument moral, care, prin buna lui orientare, devine virtute, pentru Bourdieu, *habitus*-ul e manifestarea interiorizării mentale a structurilor sociale pe care le reproduce.

Pentru Toma, *habitus*-ul implică alegeri raționale; pentru Bourdieu are o notă involuntară, din moment ce e un algoritm social încorporat de fiecare individ, prin care îi sunt ghidate gândurile, sentimentele, acțiunile, mai degrabă în funcție de structurile de putere asupra cărora nu reflectează în mod necesar și nu caută un bine transcendent, așa cum e în cazul virtuților la Toma.

„Structuri structurate predispușe să funcționeze ca structuri structurante,” *habitus*-urile sunt pentru Bourdieu

„niște principii generatoare și organizatoare de practici și reprezentări care pot fi obiectiv adaptate scopului lor, fără a presupune o orientare conștientă către scopuri și nici o stăpânire explicită a operațiilor necesare pentru a le atinge”¹⁶,

ceea ce contrazice caracterul rațional al înțelesului tomist al *habitus*-ului, dar rămâne fidel ideii tomiste pentru care circumstanțele particulare în care se formează un *habitus* au un rol determinant, când ele nu sunt infuzate prin har, dar nu absolut, de unde și posibilitatea pe care o vede Bourdieu, și ceilalți sociologi, în a se schimba *habitus*-urile, o dată cu schimbarea circumstanțelor, schimbare

¹⁴ Pierre Bourdieu dezvoltă tema *habitus*-ului în *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, 1972; *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979; *Le Sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980.

¹⁵ Toma preia termenul de la Aristotel (*hexis*), un concept despre care vorbește și Platon în *Theaitetos*.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980, 88.

care, din perspectiva lui Toma, se face preponderent prin înlocuirea punctuală a *habitus*-ului sau prin încetarea exercitării aceluia *habitus*.

Întrebarea dacă *habitus*-ul se poate schimba sau nu, din moment ce a devenit o doua natură,¹⁷ privește înlocuirea *habitus*-ului bun (*habitus boni*), virtutea, cu un *habitus* rău (*habitus mali*), viciu, dar putem infera legitim că, de fapt, orice *habitus* poate fi înlocuit cu un altul. Mai greu, dar nu imposibil, și un viciu poate fi înlocuit cu o virtute, temă importantă în credință, dar pe care îndrăznesc să o consider centrală în psihologie, chiar dacă ea face sau nu referință la religie.

Așa cum o înțelege Bourdieu, înlocuirea unui *habitus* cu un altul se face în termeni care păstrează coordonatele libertății în înțelesul ei tomist,¹⁸ fără de care virtuțile nu ar fi meritorii și viciile condamnabile, dar atrage atenția asupra dificultăților de schimbare prin caracterul inerțial al *habitus*-ului (*hystérésis*) și al motivației de schimbare care ar sta în ceea ce el numește convingerea că merită, că merită angajarea, investiția (*illusio*).¹⁹

Când vorbesc despre *habitus*-uri, sociologii se referă la o structură de comportament pe care o putem asimila interconectivității virtuților de care vorbește și Toma,²⁰ al căror nod central stă în înțelepciunea practică și al cărui efect principal e construirea unor relații corecte, echitabile, participare la dreptatea comunitară. Virtuțile naturale devin virtuți civice, așa cum orice bun caracter e o contribuție la „ordinea socială sănătoasă,” cum zice Jacques Maritain²¹.

În ordinea socială, privirea spre înțelepciunea practică care nu ar trebui să lipsească din economie, îl citează des pe Toma, în articolele din periodicele *Journal of Markets & Morality*²², *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*²³, *Nova et Vetera*²⁴.

Deși, la prima vedere, capitalismul ar putea părea incompatibil cu viziunea tomistă, autori ca Reinhard Marx, Michael Novak, Andrew Yuengert, Daniel Finn²⁵ fac din argumentația prudențială, din binele comun, din orizontul

¹⁷ Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 53, a. 1, r. 1.

¹⁸ Toma de Aquino, *ST*, I, q. 83.

¹⁹ Pe lângă cele 2 trăsături amintite (*hystérésis* și *illusio*), Bourdieu caracterizează *habitus*-ul ca fiind generator de tactici, de strategii, chiar fără o reflecție prealabilă și transpozabil de la o activitate socială la alta, de pildă, de la ce e în sânul familiei la mediul profesional.

²⁰ Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 65

²¹ Jacques Maritain, *L'homme et l'État* (1953), Desclée de Brouwer, 2009.

²² Publicație bianuală, lansată în 1998.

²³ Publicație trimestrială a Fraților Dominicani, lansată în 1939.

²⁴ Publicație lansată în 1926 în franceză, iar în engleză în 2003.

²⁵ Reinhard Marx, *Capitalul: O pledoarie pentru om* (*Das Kapital: Ein Plädoyer für den Menschen* 2008), ARCB, 2013; Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*. Ed. originală: 1982, Simon & Schuster; Andrew Yuengert – *The Boundaries of Technique*:

teleologic, așa cum apar ele în scrierile lui Toma, vectori ai unei reușite pe termen lung, ai unei echități umaniste în care virtuțile au rostul de a împiedica derapajele unei lumi care, în numele reușitei financiare, se declară amorală.

Responsabilitatea economică, parte a responsabilității sociale, reflectă pulsul virtuților al căror sens stă în relația cu ceilalți, împreună cu și pentru ceilalți, o etică a visării unei vieți bune.²⁶

Concluzie

La câteva sute de ani de la redactarea *Summei Theologice*, Toma, de la a cărui naștere se împlinesc 800 de ani, a rămas actual. Are o actualitate din care eu am surprins doar câteva direcții, pentru că pe astea le știu mai bine, dar sunt conștientă că ele sunt mult mai multe, că gândirea lui despre virtuți a influențat în mod explicit sau implicit mai mulți autori care l-au studiat, că Toma îi impresionează prin rigoare, amplitudinea cunoașterii și spirit filosofic chiar și pe cei care îl contestă pentru dogmatismul lui.²⁷

Influența teoretică a lui Toma e incontestabil încă lucrătoare, dar, mai mult decât ea, reflecțiile lui despre ce înseamnă o virtute, un caracter, au fost și sunt lucrătoare prin vocea celor i-au predicat și îi predică gândirea, prin felul în care scrierile lui se regăsesc în doctrina socială a Bisericii²⁸, prin exemplul celor care au înțeles și înțeleg că virtuțile se formează prin educație, prin modele de urmat.

Ordering Positive and Normative Concerns in Economic Research, Lexington Books, 2004; Daniel Finn (ed.) – *The True Wealth of Nations*, Oxford University Press, 2010.

²⁶ Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Seuil, 1990. În română, *Sinele ca un altul*, trad. Daniela Marinescu, Paul Marinescu, Spandugino, 2020.

²⁷ Așa cum o face Bertrand Russell în capitolul al treilea din *Istoria filozofiei occidentale*, trad. Dragan Stoianovici, Humanitas, 2005.

²⁸ *Enumăr doar câteva enciclice: Rerum Novarum* emisă de Papa Leon al XIII-lea în 1891, *Centesimus Annus* emisă de Papa Ioan Paul al II-lea în 1991, *Caritas in Veritate* emisă de Papa Benedict al XVI-lea în 2009.

Apariții editoriale 2024

* * *, *Biblia după textul ebraic. Vol. V: 1 și 2 Samuel*. Ed. îngrijită de M. F. Băltăceanu și M. Broșteanu. Trad., studii intr. și note de M. F. Băltăceanu, M. Broșteanu, M. Bădic, E. Conțac, O. Florescu, C. Iatan, S.-I. Loghin, O. Pietrăreanu, T.-H. Șerban, S. Tatu. Humanitas, București 2024 (336 p.)

Traducerea cărților 1 și 2 Samuel, un nou volum apărut ca rezultat al unui proiect derulat în cadrul Colegiului Noua Europă, oferă o incursiune literar-teologică remarcabilă în istoria începuturilor monarhiei lui Israel. În centrul narațiunii se află figura complexă a regelui David, într-o frescă umană și spirituală plină de nuanțe. Volumul cuprinde texte poetice, note exegetice și comentarii patristice, integrând erudiția academică într-un proiect de mare amploare dedicat traducerii integrale a Bibliei ebraice.

* * *, *Lecționar. Timpul Postului Mare – Timpul Pascal (Anii ABC); Timpul de peste An XVIII – XXXIV (Anii ABC)*, ed. îngrijită de Tarciziu-Hristofor Șerban, Ed. ARCB, București, 2024 (576 p., respectiv 342 p.)

Două noi volume ale Lecționarului liturgic, cuprinzând lecturile de la Sfânta Liturghie pentru Timpul Postului Mare, Timpul Pascal și o parte din Timpul de peste an.

Aristofan, *Cavalerii*. Traducere de Liviu Franga. Studiu introductiv, note și comentarii de Theodor Georgescu. Col. Aristophanes, *Opera omnia*. Editura Eikon, București 2024; 381 p.

„Cu bunăvoință, cititorul zilelor noastre va descoperi în piesa de acum două milenii și jumătate suficiente motive pentru a-i considera lectura utilă și azi, mai ales când traducerea [...] îmbină cu măiestrie în versuri fidelitatea față de textul original cu spiritul limbii române din zilele noastre” (Theodor Georgescu, vol. *Acharnienii*, p. 51). Volumul a primit Premiul Salonului de carte *Gaudeamus* din anul 2024. Din aceeași colecție, cu același traducător și același comentator, a mai apărut:

Aristofan, *Acharnienii*. Traducere de Liviu Franga. Studiu introductiv de Theodor Georgescu. Note de Liviu Franga și Theodor Georgescu. Notă asupra traducerii de Liviu Franga (ediție bilingvă). București, Editura Eikon, col. Aristophanes. *Opera omnia*, 2019.

Ștefan Cristian Beca, *Azi începe o viață nouă. Educație pentru libertatea financiară*, Editura Pro Universitaria, București 2024 (200 p.)

Autorul propune un manifest pentru transformare personală prin educație financiară. Pornind de la ideea că relația cu banii este una dintre cele mai lungi și mai influente din viața noastră, autorul arată cum puterea financiară poate deveni cheia către o viață mai liberă și autentică. Cartea oferă cititorilor instrumente concrete pentru a înțelege și valorifica diverse tipuri de active – de la depozite bancare și imobiliare, la acțiuni, criptomonede și instrumente derivate. Cu un stil clar și accesibil, volumul încurajează cititorii să facă pasul de la dependență financiară la independență, punând banii să muncească pentru ei.

Cristian Bîrnat, *Finding God in the Soviet Gulag's Obscurity: Walter Ciszek SJ, Between Clinical Depression and „Dark Night”*, Sapientia, Iași 2024 (82 p.)

Autorul, doctorand la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a UB, analizează, dintr-o perspectivă teologică și psihologică, experiența părintelui iezuit Walter Ciszek în gulagul sovietic, confruntat cu suferințe extreme și izolare. Autorul compară stările trăite de Ciszek cu „noaptea întunecată a sufletului” descrisă de sfântul Ioan al Crucii și cu simptomatologia depresiei clinice. Studiul propune o reflecție profundă asupra crizei spirituale, a rezistenței interioare și a regăsirii lui Dumnezeu în cele mai întunecate momente ale vieții.

Wilhelm Dancă, *Mysterium Christi. VII. Meditații la Evanghelia după Ioan*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea 2024 (222 p.)

Volumul reunește treizeci de meditații inspirate din Evanghelia după Ioan, articulând un dialog viu între rațiune, credință și imaginație. Pornind de la reflecții filozofice și ajungând la actualizări teologice-practice și literare, autorul propune o lectură interioară a Logosului întrupat. Cartea se adresează celor care caută sens, mângâiere sau o întâlnire reală cu Cuvântul făcut trup.

Alina Dedal [Pelteacu], *Figura fiului risipitor în piesa shakespeareană „Furtuna”. Analiză intertextuală*, Prefață de Tarciziu-Hristofor Șerban, Editura Pro Cultura, București 2024 (144 p.)

Lucrarea d-nei Pelteacu (doctorand în cadrul Școlii doctorale de Teologie și Studii religioase, Facultatea de Teologie Romano-Catolică a UB) explorează intertextualitatea subtilă dintre parabola fiului risipitor și piesa *Furtuna* de William Shakespeare, propunând o lectură originală a textului dramatic în cheie biblică. Analiza evidențiază forța simbolică a pildei evanghelice și capacitatea ei de a structura sensuri culturale, etice și narrative în universul teatral elisabetan. O contribuție valoroasă la studiile de literatură comparată și hermeneutică biblică.

Lucian Dîncă, *Împărăția lui Dumnezeu predicată de Isus prin parabole. Comentarii patristice la parabolele Mântuitorului*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2024 (418 p.)

Volumul reunește interpretări patristice ale parabolilor evanghelice, ilustrând modul în care Sfinții Părinți au înțeles și predicat Împărăția lui Dumnezeu în contextul comunităților lor. Prin comentarii teologice și actualizări pastorale, cartea evidențiază valoarea durabilă a acestor imagini biblice și forța lor de a transmite, peste timp și cultură, mesajul viu al Evangheliei. O contribuție solidă la exegeza parabolilor și spiritualitatea creștină.

Claudiu Eva (coord.), *Suntem pelerini ai speranței? Itinerar catehetic pentru pregătirea Jubileului 2025*, Ed. ARCB, București 2024 (120 p.)

Volumul reunește 26 de cateheze concise și accesibile, menite să pregătească spiritual credincioșii pentru Jubileul Anului Sfânt 2025. Textele propun un itinerar catehetic coerent, centrat pe redescoperirea speranței ca virtute fundamentală în viața creștină. Destinat comunităților parohiale, grupurilor de formare sau lecturii personale, acest ghid oferă repere clare pentru aprofundarea sensului Jubileului și pentru trăirea sa într-un spirit de înnoire și comuniune.

Eduard Giurgi, *Bunurile temporale ale Bisericii. Comentariu la cartea a V-a din Codul de Drept Canonic*, Editura ARCB, București 2024 (208 p.)

Lucrarea oferă o analiză amplă și clară a legislației canonice privind administrarea bunurilor materiale ale Bisericii, cu aplicații pentru dieceze, parohii și institute de viață

consacrată. Gândită ca un ghid practic, dar și ca introducere teologic-juridică, cartea se adresează celor implicați în viața Bisericii, punând accent pe responsabilitatea gestionării resurselor în spiritul misiunii evanghelice și al binelui comun.

Emil Moraru, *Biserica și homosexualitatea*, Sapientia, Iași 2024 (88 p.)

Scrisă într-un context universitar concret, lucrarea reunește reflecții teologice și texte doctrinare privind poziția constantă a Bisericii Catolice față de homosexualitate. Autorul subliniază distincția între învățătura morală creștină și ideologiile contemporane, oferind un cadru argumentativ bazat pe Scriptură, Tradiție și Magisteriu. Cartea se adresează celor interesați de clarificări doctrinare într-un domeniu marcat de tensiuni culturale și morale actuale.

Emil Moraru, *Să redescoperim duminica*.

***Weekend sau ziua Domnului?*, Sapientia, Iași 2024 (122 p.)**

Pornind de la mărturia martirilor din Abitinia și reflecțiile Papei Benedict al XVI-lea, volumul subliniază importanța Duminicii ca zi a întâlnirii cu Cristos și a comuniunii ecleziale. Într-un context marcat de secularism și indiferență religioasă, autorul cheamă credincioșii să redescopere sensul spiritual al acestei zile, reafirmând centralitatea Euharistiei în viața creștină. O resursă catehetică actuală și necesară.

F. Petit și L. Dîncă (eds.), *Aportul personalităților franceze și române la construirea dialogului cultural și spiritual între Orient și Occident – L'apport des personnalités françaises et roumaines à la construction du dialogue culturel et spirituel entre l'Orient et l'Occident*. Actele colocviului franco-român ținut la Centrul Sfinții Petru și Andrei, 5-6 mai 2023, București / Actes du colloque franco-roumain tenu au Centre Saint Pierre et Saint André les 5 et 6 mai 2023 à Bucarest, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2024

Volumul întrunește conferințele participanților la cea de-a doua ediție a simpozionului internațional dedicat intersecției culturii, teologiei și filosofiei Orientale și Occidentale. Prima ediție a fost consacrată dialogului filosofic și teologic, iar ediția a doua, a căror acte sunt publicate în volumul de față, a fost consacrată dialogului cultural între Est și Vest. Simpozionul este organizat anual de Universitatea din București, Facultatea de teologie catolică, în parteneriat cu Universitatea Catolică din Lille, Facultatea de teologie și studii religioase, Institutul Catolic din Paris și Centrul Sfinții Petru și Andrei din București. Participanții la acest colocviu au adus în actualitate

interferențe culturale între Vladimir Ghika, Jacques Maritain, Toma de Aquino, Emil Cioran, Mircea Eliade, Marin Tarangul, Elie Wiesel, Vintilă Horia, Constantin Brâncuși. Scopul acestor conferințe este acela de a arăta, dacă mai era nevoie, necesitatea dialogului între culturi și împărtășirea valorilor ce modelează o identitate.

Eugen Răchiteanu, *Infinita frumusețe. De la arta sacră la obiectele de cult catolic*, Sapiientia, Iași, 2024 (apărută 2025; 240 p. color)

Volumul explorează funcțiile spirituale, catehetice și estetice ale artei sacre în Biserica Catolică, de la capodoperele Renașterii până la vitraliile și obiectele de cult contemporane. Printr-o abordare accesibilă și profundă, autorul arată cum frumusețea artistică devine mijloc de întâlnire cu Dumnezeu și sprijin pentru rugăciune. O carte bogat ilustrată, care invită la redescoperirea tradiției vizuale ca formă vie de evanghelizare.

Cronică 2024

21 februarie

Numirea noului decan al Facultății, Pr. lect. dr. Eduard Giurgi

După încheierea mandatului fostului decan, Pr. prof. dr. Wilhelm Dancă, Rectorul UB, Prof. dr. Marian Preda a numit un nou decan, cu binecuvântarea ÎPS Aurel Percă, Arhiepiscop romano-catolic de București și cu avizul Consiliului Facultății.

Pr. lect. dr. Eduard Giurgi (n. 1975 Roman, NT) a absolvit în anul 2000 Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași, a fost preot la diferite parohii din București, apoi și-a continuat studiile la Universitatea Pontificală din Lateran (Roma) și la The Catholic University of America (Washington D.C), unde a obținut doctoratul în Drept Canonic. Din anul 2009 este Vicar judecătoresc la Arhiepiscopia Romano-Catolică și Președintele Tribunalului judecătoresc. La Facultatea de Teologie Romano-Catolică predă din anul 2012, iar din 2021 este, de asemenea, Vicar episcopal al Secțiunii pentru Cler a Arhiepiscopiei.

18 martie

Decesul Prof. dr. Daniel Constantin Barbu

Născut în 1957 la București, 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. A fost înmormântat la 21 martie, în Cimitirul Bellu Catholic din București.

26 aprilie

„Creștinii din Occident în fața altor culturi” — conferință susținută de Pr. prof. dr. Ermis Segatti (Torino)

Pornind de la experiența creștinismului în contexte extra-europene și regimuri totalitare, prelegerea a oferit o analiză lucidă și documentată asupra modului în care credința creștină se raportează la diversitate culturală, ideologică și religioasă. Evenimentul a reconfirmat legătura de durată dintre teologul italian și mediul academic românesc.

17-18 mai***Colocviul internațional „Istorie și memorie”***

Desfășurat în cadrul colaborării dintre Universitatea Catolică din Lille și cele trei Facultăți de Teologie ale Universității din București, colocviul a oferit un cadru de reflecție critică asupra amenințărilor contemporane legate de revizionism, neonazism și instrumentalizarea memoriei colective. Într-un context global marcat de răsturnări de sens și retorică totalitară, participanții au discutat despre urgența reafirmării adevărului istoric și a memoriei victimelor, într-un demers comun de apărare a demnității umane și a valorilor democratice. Dialogul interdisciplinar a subliniat responsabilitatea conștiinței teologice în fața ideologiilor urii. Au participat 12 profesori și cercetători, din țară și de peste hotare.

31 mai***„O călătorie în prezent imposibilă: în Țara Sfântă” — conferință susținută de Pr. prof. dr. Michael Fieger***

Îmbinând rigoarea academică și pasiunea pentru pelerinajele biblice, prelegerea a fost însoțită de o proiecție de imagini sugestive. Pr. Michael Fieger (Facultatea de Teologie din Chur, Elveția) a împărtășit din bogata sa experiență exegetică și pastorală, oferind o privire teologică și culturală asupra spațiilor biblice.

14 iunie***Conferința „Fundamentele filosofice ale conflictului Știință-Biserică” susținută de profesorul Dan Cautiș***

Evenimentul a oferit publicului o perspectivă echilibrată și profundă asupra relației dintre credință și știință, demontând ideea unui conflict esențial între cele două. Cu un parcurs remarcabil între Silicon Valley și Georgetown University, profesorul Cautiș a invitat la reflecție critică asupra limitelor tehnologiei, transumanismului și AI, subliniind nevoia de dialog între etica teologică și cercetarea științifică contemporană.

31 octombrie***Abilitarea Pr. lect. dr. Tarciziu-Hristofor Șerban***

Cu o teză având titlul *În adâncul revelației Cuvântului lui Dumnezeu*, Pr. lect. dr. Tarciziu-Hristofor Șerban și-a susținut abilitarea în Teologie, în fața unei comisii alcătuite din Pr. prof. dr. Constantin Preda (Universitatea din București), Prof. univ. dr. Iulian Faraoanu (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) și Conf. dr. Lészai Lehel (Universitatea „Babeș-Bolyai” din

Cluj-Napoca). În urma abilitării, Pr. Șerban a devenit membru al Școlii doctorale de Teologie și Studii religioase a Facultății de Teologie Romano-Catolică (Universitatea din București), urmând a conduce doctorate în domeniul Studiilor biblice, începând cu anul universitar 2025-2026.

11-13 noiembrie

Evaluare ARACIS la „Studii religioase”

Programul de studii de licență în „Studii religioase” al Facultății a primit vizita Comisiei ARACIS de evaluare externă a calității educației, alcătuită din Pr. prof. dr. Dumitru Adrian Vanca (Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), Pr. prof. dr. George Istodor (Universitatea „Ovidius” din Constanța), Prof. dr. Paul-Lucian Brusanowski (Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu) și Dr. Bogdan-Marius Negrea (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj). În urma evaluării, programul își menține acreditarea pentru o perioadă de încă 5 ani.

22 noiembrie

Conferința anuală SITA 2024. Toma de Aquino 800

În cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică a avut loc conferința anuală a Secțiunii române a Societății Internaționale „Toma de Aquino”. Au participat 14 profesori și cercetători de la diferite universități și institute de cercetare din toată țara. Lucrările conferinței sunt publicate în numărul de față al revistei.