

R. T. 1934

CATOLICISMUL ȘI CULTURA MODERNĂ.

Raportul omului sau al colectivității ce mătură risește o anumită religie, față de cultură în general, adică față de activitatea spiritului omenesc în diferitele domenii de viață și față de produsul acestei activități, pe lângă faptul că e determinat de respectiva religie, e de cea mai mare importanță pentru soarta viitoare a acelei religii sau confesiuni. Cele mai categorice forme ale acestui raport sunt: a) recunoașterea autonomiei culturii profane, individul sau colectivitatea religioasă aprobând oricare stadiu din evoluția culturii și căutând numai ca să planteze în fiecare din ele spirit religios și b) negarea unei culturi ce se desvoaltă din legile ei proprii și pretenția colectivității religioase de-a deduce din religia sa un sistem amănunțit de principii imutabile care să normeze în cadre ce nu pot fi niciodată depășite cultura profană. Prima atitudine permite raporturi prietinoase între cultură și religie, menținându-le pe amândouă ca două realități distincte; ultima poate duce la o absorbire temporală a culturii de către religie, dar reacțiunea nu poate întârzia de-a se manifesta întâi sporadic și mai modest, apoi tot mai general și mai îndrăzneț, aducând mereu neplăceri și chiar periclitând existența acelei religii.

Catolicismul are tendințe pronunțate pentru atitudine din urmă. El totdeauna a ajuns în conflict cu timpul, trebuind să se reformeze mereu, însă numai de silă și numai la suprafață. Timpul de după războiu, cu marile sale schimbări în viața omenirii, a scormonit iarăși în sânul catolicismului tensiunea a două curente: a) cel oficios și tradițional, care vrea să rămână la

valorile culturale de până acum, în lumina cărora să aprobe sau să reprobe tendințele nouă ale timpului în numele catolicismului și b) un curent susținut mai ales de generația tânără, care cere Bisericii să nu mai țină la un anumit sistem al culturii, pentru că el nu e un derivat din spiritul catolicismului, ci reprezintă un moment trecut din evoluția culturii omenesci; ea să aprobe totdeauna tendințele și așezările nouă cari au ajuns la predominanță. Nu există, spun reprezentanții acestui curent, o cultură proprie catolică, care pentru moment și pentru multă vreme încă să închidă pe catolici într'un "ghetto" față de restul lumii. Dr. Robert Grosche, duhovnicul studenților din Köln, împreună cu alții, și-a mărturisit curajos convingerea că nu există un ideal catolic al educației, după un program propriu stabilit în amănunte. Catolicul trebuie din acest motiv să pătrundă în lumea profană, spre a lucra în ea ca un om nou în înțelesul paulin. Dacă dimpotrivă se înțepenește în afirmarea unei culturi proprii catolice, prin aceasta numai își înalță în jur zidurile unui nou ghetto.¹

În cele următoare se va vedea mai în amănunte frământările din sânul catolicismului, produse de problema raportului față de cultura timpului.

§ 1. Catolicismul și viața social-economică.

Timpul nostru e caracterizat, din punct de vedere economic, prin tensiunea dintre muncă și capital și prin nepuțința sistemului capitalist, în producția și repartiția bunurilor, de-a satisface trebuințele de viață ale marelui majorității a oamenilor. Cel dintâi fenomen a dus la o criză a raporturilor armonioase și liniștite ale diferitelor straturi ale societății, împingându-le pe cele muncitoare spre socialism și cu aceasta spre înstrăinare de Biserică, al doilea la o acută criză economică. Dar atât criza socială cât și cea economică stau într'o foarte strânsă legătură, fiind doar aspecte ale uneia și aceleiaș crize.

¹ La G. Ohlemüller op. c. 56.

Biserica romano-apuseană, care pretinde că are un sistem de principii în care se găsesc soluții practice pentru orice probleme, își oferă, ca todeauna, și de astădată soluțiile ei. Ea nu se poate mulțumi numai cu predica evangheliei, așteptând ca această să-și producă efectul ei nesilit și în ordinea socială, ci intervine cu propuneri și cu mijloace precise și amănunțite pentru înlăturarea crizei amintite. Intervine, chiar dacă nu-i succede să se facă ascultată. Și pentru că i se aduce acuza că vine cu formule perimate și deci inaplicabile, ea are grija să-și recomande soluțiile ca ceva nou, modificat sub influențele timpului, pe când în realitate modificarea stă adesea numai în cuvinte, sau în amănunte neesențiale, sau alteleori prezintă o soluție cu totul utopică.

Și acum să dăm cuvântul economiștilor catolici.

Biserica, declară aceștia, nu se ține orbește de formele economice și sociale din evul mediu, cum i se obiectează, pentru că „Biserica, adică Hristos peste veacuri, numai atunci poate fi principiu de viață al societății omenești, dacă e străbătută de înțelegerea neaoș catolică față de relativ în absolut, față de ceea ce cere timpul, în continuu progres, dela creștinism. Biserica numai atunci poate pătrunde și însoți cursul evoluției omenești, dacă „timpul“ este o parte constitutivă din ființa ei; „timpul“ luat nu în înțelesul extern, natural-științific, ci într-unul intern-teologic“.¹ Tragicul aproape inevitabil pentru altitudinea social-creștină a celor mai de seamă catolici stă însă în faptul că alunecă așa de ușor în ridica carea relativului la nivelul absolutului, că vor să fiintuască o anumită formă socială ca obligatorie pentru todeauna din punct de vedere bisericesc.²

Această elasticitate a Bisericii față de evoluția vieții economice, căreia i s'ar recunoaște într-o anumită măsură legi imanente, independente, se justifică ușor cu teoria despre „natură“ și „suprana-

¹ G. Gundlach S. I. Christlich-soziale Tragik St. d. Z. Dec. 1928 pg. 180.

² Art. cit. passim.

tură“. Creștinismul ca „supranatură“ nu suspendă „natura“, adică legile imanente, proprii, ale vieții economice, ci se orientează după ea.¹

Din cele de până acum s'ar părea că Biserica apuseană urmează cu tot atâta indiferență, sau cu tot atâta bucurie capitalismului și socialismului, sau ori cărui alt sistem economic, atunci când spiritul timpului îl cere. În realitate însă fixează câteva principii pe care le socotea indispensabile ca să poată accepta, când timpul îl impune, un sistem sau altul. Ea ține adică la 3 principii „naturale“ și deci compătibile cu spiritul creștinismului, deduse chiar din firea activității economice. O desvoltare care nu ține seama de ele prin faptul că ar fi nenaturală, e și anticatolică.

Primul se referă la *obiectul* economiei, care după ființa lui trebuie să aibă calitatea și scopul să satisfacă trebuințele oamenilor. O producție nemăsurată de bunuri, care nu urmărește decât câștigarea de bani e nenaturală și duce la crize. De aci urmează că persoana principală în viața economică e consumatorul² și catolicismul se întrepune pentru o economie ce trebuie să se orienteze după trebuințele consumației [konsum-orientierte Wirtschaft].³ Ca mijloc eficace pentru realizarea acestui țel e considerată organizarea pe o scară întinsă a societăților de consum, astfel încât întreg comerțul care mijlocește între producător și consumator să dispară pe încetul. Aceste societăți vor avea de îndeplinit două misiuni: întâi una educativă, făcând pe fiecare membru să-și ordoneze dorințele, să le pună în acord cu ordinea obiectivă, adică cu demnitatea și cu urgența trebuințelor, al doilea să utilizeze cererea față de economia producătoare de bunuri astfel, ca munca oamenilor ce lucrează în economie să nu se

¹ Idem. Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens St. d. Z. Iulie 1925, pg. 270.

² l. c.

³ Oswald v. Nell-Breuning S. I., Konsumvereine und Wirtschaftsgestaltung in Stimmen der Zeit, Nov. 1928, pag. 140.

cheltuească nedemn pentru nimicuri, ci să fie folosită pentru crearea de valori adevărate. "Organizarea trebuinții" va da economiei o formă orientată spre consum.¹

Al doilea principiu se referă la *subiectul* economiei, care are sădită în ființa sa pretențiunea asupra lucrurilor materiale ca izvoare ale întreținerii sale; acest principiu cere ca omul în calitate lui de persoană spiritual-morală să aibă o situație de stăpân asupra bunurilor consumabile ale acestei lumi, să aibă dreptul de proprietate.² Perzistența la acest principiu pune catolicismul într-o postură negativă față de socialism. În "Uniunea socialiștilor religioși germani", de sub conducerea lui Mennicke și Tillich, s'a format, ce-i drept, și o grupă de socialiști catolici, dar fapta lor nu e aprobată în catolicism.³

În sfârșit al treilea principiu pe care l-ar vrea catolicismul respectat este cel care se referă la *colectivitatea organică*; toată activitatea economică trebuie să aibă în vedere "bunăstarea materială a națiunii". Principiul acesta a fost dezvoltat în speechul de Heinrich Pesch, sociologul catolic, în *Lehrbuch der Nationalökonomie*. El nu însemnează egalitatea în proprietate și venituri, dar cere ca deosebirea în societate să nu meargă atât de departe, încât națiunea să se despartă în două jumătăți, una bogată și una foarte săracă. "La bunăstarea materială a națiunii aparține îngrijirea durabilă, ca un popor ce se înmulțește continuu să aibă mijloacele suficiente pentru satisfacerea trebuințelor lui mereu crescânde, potrivit cu cerințele unei culturi progresive" [Pesch op. c. vol. II, 2—3, 317].⁴

Dacă principiul al doilea vădește o atitudine critică a catolicismului față de socialism, principiul

¹ Art. cit. passim.

² G. Gundlach, *Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens*, p. 273.

³ G. Gundlach, *Christlich-soziale Tragik*, p. 176—7. c. Noppel S. I., *Um die Seele des Arbeiters* St. d. Z. Dec. 1924, pg. 188. Din 1 Ianuarie 1929 apare și un organ al Socialiștilor catolici: "Das rote Blatt der katholischen Sozialisten", în Köln. Chr. W. 1929, Nr. 2, col. 100.

⁴ Gundlach, *Zur Christianisierung*, etc. pg. 272—3.

prim și al treilea vădesc aceeași atitudine față de capitalismul contimporan; critica față de acest capitalism nu merge însă așa de departe încât să se tindă la o radicală schimbare a societății de azi. Critica este îndreptată împotriva unui sens precis al capitalismului: împotriva unei economii asupra căreia dispune în măsură cea mai considerabilă capitalul și în care domină interesele capitalului; care în loc să urmărească necesitățile consumatorilor și binele națiunii, n'are alt scop decât să producă la infinit capital, adică mijloace de producție; împotriva unui sistem economic egoist.²

Împotriva acestui capitalism, care păcătuiește față de principiile de totdeauna ale economiei catolice, am văzut preconizându-se ca un mijloc societății de consum.

În 1928, prof. Dessauer, deputatul centrului german, a schițat la congresul aceluia partid un sistem economic numit "cooperativ", care coincide esențial cu cel al lui H. Pesch. Acest sistem ar avea să țină mijlocul între individualismul capitalist și socialism, să fie un fel de solidarism așa cum a fost preconizat de Heinrich Pesch în ceea ce a numit el "sistemul social al muncii" [soziales Arbeitssystem].³ Ideea fundamentală a acestui sistem este să întru-nească pe întreprinzător, capitalist, muncitor, consumator și statul [colectivitatea organică] într'o colaborare străbătută de conștiința răspunderii, fiind fiecare din acești factori cont de trebuințele celorlalți și nu să tindă fiecare la aservirea celui altcum e în capitalism, sau în socialism, sau în proteccionismul de stat, sau în alte sisteme. Sistemul lui Dessauer a fost salutat cu bucurie de multe cercuri catolice.⁴

¹ Orw, v. Nell-Breuning S. I. Hoch- oder Ueberkapitalismus fr. St. d. Z. Sept. 1925, pg. 417—418.

² Prof. Dr. Fried. Dessauer, *Dienst- und Verdienstwirtschaft* în *Hochland* 1925/26 I. Hft. pg. 513 urm.

³ Gundlach, *Ein neues Wirtschaftssystem?* St. d. Z. Febr. 1929 pg. 334 urm.

⁴ Dr. Paul Jostock, *Zu Dessauers System der „Kooperativen Wirtschaft“* în *Hochland*, Apr. 1930 p. 82 urm. G. Gundlach, art. cit.: Neuland, Nov. 1930 p. 249—250.

Dintre formele de cooperare între capital și muncă, unii preferă pe cea care s'ar putea realiza printr'o lărgire a preocupărilor și atribuțiilor sindicatelor de muncitori, în sensul ca ele să nu mai influențeze în viitor numai asupra condițiilor de salar și de muncă, ci să se străduiască, prin strângerea sistematică de capital pe seama lor, să câștige o tot mai însemnată participare la conducerea întreprinderii, ca să nu mai dețină monopolul acțiilor, al directivelor și-al stăpânirii, cu un cuvânt al vieții economice, numai deținătorii mijloacelor de producție, numai capitalul.¹

Cei mai mulți preferă însă aceea formă de cooperare, care să unească într'o asociație pe toți cei ce iau parte la o întreprindere, după o prealabilă armonizare a intereselor [asociații de întreprindere]. În felul acesta muncitorul nu va mai fi privit numai ca o putere de lucru, ci ca asociat, împreună interesat, în întreprindere. Măsura și direcția producției nu va mai depinde numai de cei ce dispun de mijloacele de producție, ci de toți factorii activi, având în vedere și faptul că în fața asociațiilor de întreprindere vor sta asociațiile de consum.²

În general mișcarea cooperatistă tinde negativ

¹ H. Geitzeny. Zum Problem „Kapitalismus und Eigentum“, Hochland Iunie 1930 p. 268 urm. — Asupra acestui lucru și a necesității ca producția să aibă în vedere nu îmbogățirea cătorva, ci asigurarea și continuarea lărgirii a existenței tuturor, înzistă și prof. Dr. Th. Brauer, Die kapitalistische Wirtschaftsverfassung, Hochland, Mai 1930, p. 154 urm.

² G. Gundlach, Ein neues Wirtschaftssystem? I, c. Despre importanța consumatorilor organizați vezi și Maurice Deslandes, La participation des consommateurs à la vie des corps publics, în Semaines Sociales de France XIV-e série, Strasbourg 1922 p. 355 urm. Toate ideile acestuia despre comunitatea dintre muncitori și întreprinzători, despre disciplina națională a consumului și celelalte, cari formează fundamentele sistemului cooperatist, sunt frumos și concis formulate în textul stabilit de secția economică a societății tineresti „Quickborn“, după o discuție de-o săptămână a scrierii lui Dessauer „Kooperative Wirtschaft“. Vezi Neuland, Blätter junger katholischer Erneuerungsbewegung, Nov. 1930 p. 249—50.

Ernst Michel [Europäisches Arbeitsproblem und Volksordnung, în Hochland, Iulie 1927 p. 337 urm.] accentuează în deosebi comunitatea de sinteză ce trebuie să se stabilească între cei ce intră în asociație pentru o întreprindere. O fabrică trebuie organizată de aci înainte astfel ca ceice lucră în ea să nu se mai simtă izolați în tot ce privește viața lor în afară de datorile față de fabrică, ci fabrica trebuie să creeze o comunitate care să i angajeze în ea cu toată viața lor.

la înlăturarea a ceea ce este mai esențial dar și mai urât în capitalism: monopolul asupra vieții economice, iar pozitiv la satisfacerea a ceea ce s'a neglijat mai mult în era capitalismului: dreptul tuturor celor ce muncesc de-a trăi. Dar acestea sunt deocamdată idealuri. Azi când lumea stă încă sub puterea capitalismului, catolicismul trebuie să se mulțumească cu teorii, sau în cel mai bun caz, cu o activitate de Samaritan.¹

Oarecare ajutor îl dau și partidele catolice din diferite țări, cari să străduesc să influențeze în sensul principiilor catolice legiuirile sociale cu privire la condițiile de muncă și salar, credit și dobândă etc. Pentru contrabalansarea sindicatelor socialiste, dar și pentru sprijinirea claselor muncitoare, însă totdeauna în spirit catolic, catolicismul se străduiește să organizeze sindicate catolice după diverse profesii. Astfel de sindicate există în toate țările prinire catolici.²

Aceste sindicate, împreună cu cele de alte confesii, au încercat încă din 1908 să se constituiască într'o confederație internațională. Certurile cari au izbucnit ulterior în sindicatele germane, dacă trebuie să fie pur catolice [integraliști], sau pot fi și interconfesionale, apoi războiul mondial, au întârziat formarea acestei confederații până în Iunie 1920 la Haga. Ea se numește Confederația internațională a sindicatelor creștine,³ numărând vre-o 3 milioane membri din 12 țări ale Europei occidentale. Sindicatele fiecărei țări se prezintă în câte-o singură Federație, acolo unde nu sunt împrejurări excepționale cari cer două Federații [d. ex. în Cehoslovacia, unde există una cehă și una germană, sau în Olanda unde e una catolică și alta protestantă].

Temeiul pe care stă această Confederație e formulat în art. II din statute: „Confederațiunea

¹ G. Gundlach, zur Christianisierung etc. ebenda p. 280.

² Despre rolul lor în ușurarea vieții economice, vezi diverse conferințe în vol. cit. din Semaines sociales de France.

³ [C. I. S. C., zisă și Internaționala albă sau de Utrecht].

adoptă ca bază principiile creștine. Ea afirmă prin urmare că viața economică și socială implică colaborarea tuturor fiilor unei națiuni. Ea respinge dar violența și lupta de clase, atât din partea patronilor, cât și a muncitorilor. Confederațiunea socoate că ordinea socială și economică actuală este în contradicție, în puncte esențiale, cu spiritul creștin. Ea tinde să realizeze o modificare adâncă a societății, conform cu aceste principii, urmând o cale de evoluție organică și legală. Confederațiunea are înainte de toate ca scop să apere interesele lucrătorilor și angajaților din punctul de vedere al condițiilor economice, sociale și de ordin public printr'o colaborare generală.

Formularea este foarte vagă. De aceea Biroul internațional al Confederațiunii puse chestiunea la ordinea de zi a congresului din Innsbruck, ținut în Iunie 1922, unde s'a specificat că C. I. S. C. respinge atât liberalismul economic, cât și socialismul și comunismul. Ea recunoaște dreptul de proprietate și declară că munca nu este o marfă, asupra căruia să te târăuiești, și condițiile ei trebuie să respecte morala și demnitatea persoanei omenești, permițând muncitorilor să-și împlinească datorile față de Dumnezeu, familie, societate și să-și desvoințe valoarea lor personală. Organizarea socială a vieții economice necesită colaborarea sinceră a diverselor categorii de persoane, cari conlucra la producțiune. Această colaborare trebuie să se facă pe calea asociațiilor sindicale, formându-se organizații cooperative pe bază de paritate.

Cuvântul acestor sindicate s'a făcut și se face adesea auzit, atât în diferitele state unde își au existența, cât și la Biroul internațional al Muncii la Geneva.

Cu toate acestea cercurile catolice sunt departe de-a fi mulțumite cu ceea ce au realizat față de

¹ Jules Zirnheld, L'oeuvre de la Confédération internationale des Syndicats chrétiens în Semains sociales de France XVIII session 1926 Le Havre pg. 667 etc.

păturile muncitorimii. Deputatul centrului german, Iosef Iooos [un reprezentant al muncitorimii], scrie în urma unui congres social-catolic din Antwerpia: „O problemă de importanță internațională e dată în procesul înstrăinării de Biserică și de creștinism a masselor de muncitori industriali, proces ce se petrece sub ochii noștri. El este în esență același în toate țările. Numai forma și viteza e alta”. Sau: „Realitatea, groaznică realitate ce se dejață din situația din fiecare țară e că majoritatea muncitorilor catolici industriali e astăzi perdută și stă în afară de viața catolică” [ziarul Germania Nr. 308,26 Iulie 1924].

La congresul amintit din Antwerpia s'a constatat că organizațiile muncitorești de până acum sunt un mijloc insuficient pentru păstrarea muncitorilor în catolicism, și trebuiesc găsite și alte mijloace. Biserica să se întrepună energic pentru reformarea vieții economice în sensul unei mai însemnate participări a muncitorilor la conducerea întreprinderilor. Pastorația individuală prin paroh are un câmp larg de activitate. În Germania și în Olanda există o mulțime de societăți catolice muncitorești și totuși muncitorii se depărtează de Biserică pentru că parohii, cufundați în somnolența tradițională, vădesc o mare neputință să se apropie de oameni și să-i trezească la altă viață. Fără de această pastorație individuală organizațiile devin o povară pentru membri și o formalitate inutilă. Azi e comun strigătul: „Ne organizăm pentru moarte”. Se cere o reîncorporare a individului pusit, în comunitatea familiei și a parohiei. Se apelează la clasele superioare catolice să trateze și să se apropie de cei de-o credință cu ei cu mai multă dragoste. Tot

¹ C. Noppel S. I. Um die Seele des Arbeiters în St. d. Z. Dec. 1924 pg. 184. O scâdere față de anii anteriori constată și Zirnheld pe la anul 1925 op. c. pg. 674 vezi și C. Noppel, Überwindung des Proletariates St. d. Z. Oct. 1926 pg. 43.

² C. Noppel, Um die Seele des Arbeiters. St. d. Z. Dec. 1924 pg. 185—192.

mai mult preț se cere să se pună pe conștiința comunității care împreună și înfrățește pe oameni, nu numai pe cei ce sunt de-o profesiune și nu numai pe o anumită chestiune economică sau de altă natură, ci pe toți cei de-o credință, într-o concepție comună despre lume. Se cere tuturor catolicilor, fără deosebire de clasă socială și de profesiune, să se simtă o familie spirituală și să trăiască în frații.

Dar și acestea rămân în domeniul desideratelor pioase. Cercuri mai hotărâte cer să se înceteze cu apelul la dragoste, cu preconizarea unor reforme cari depind de transformarea inimilor, și să se treacă la fapte mai hotărâte: Biserica să părăsească faimoasele principii social-catolice și să oprească iar dobânda care aduce venituri tot mai grase celor ce nu muncesc și supune la regim de foamete pe cei ce muncesc toată viața, și să înceteze de-a mai considera proprietatea individuală un drept inviolabil.¹ Aceștia tind la o revizuire a dreptului de proprietate, spre a se întâlni, într-o soluție mijlocie, cu socialiștii și a le căștiga acestora iarăși dragostea de Biserică. Față de concepția de până acum a proprietății ca un bun asupra căruia am deplină și exclusivă stăpânire, aceștia spun că „proprietatea privată își are îndreptățirea în funcțiunea sa și pierde această îndreptățire când nu-și mai îndeplinește funcțiunile sale în viața obștii”.² Revizioniștii argumentează așa: Dumnezeu este proprietarul adevărat al tuturor bunurilor. După dreptul natural primar lucrurile din lume sunt destinate pentru toți oamenii, ca toți să poată trăi indestulător. După dreptul natural secundar proprietatea particulară e necesară și voită de Dum-

¹ C. Noppel, Überwindung des Proletariates St. d. Z. Oct. 1926, pag. 42-53.

² Dr. Mathias Laros, Eigentum und arbeitsloses Einkommen in Hochland Nov. 1929 pag. 120 urm. Aceștia se provoacă chiar la niște cuvinte ale papei Pius XI rostite în Mai 1926: „Totul este trecut,.... chiar și noțiunea proprietății”.

³ Idem în „Schönere Zukunft“ 1927/28, Heft 50.

nezeu, din motivele de ordine pe cari le înșiră Aristotel și Toma d'Aquino. De aici urmează că proprietarul e numai administratorul lui Dumnezeu. Ca atare el are într'adevăr un drept pozitiv asupra bunului care constituie proprietatea sa, însă să nu uite prin aceasta dreptul natural primar pe care-l au toți asupra tuturor lucrurilor. Indatorirea ce urmează de aci pentru el față de colectivitate împovărează *de drept*, nu numai moral, bunul posedat de el. Dacă proprietarul sprijinește pe semenii lui din năcaz, prin aceasta nu-și îndeplinește numai o datorie de iubire, ci una de drept. Când producția nu e încurajată prin dreptul de proprietate, când muncitorul cu toate străduințele sale nu-și poate construi un cămin, în vreme ce alții trăesc în chef și petreceri, scurt „când nimic nu mai justifică proprietatea, atunci nu-și mai împlinește scopul natural și dreptul de-a exista; atunci intră dreptul natural primar în vigoare; și e dreptul societății ca prin lege să reguleze astfel dreptul de proprietate și de folosire ca ea să fie redată iarăși scopului ei originar”.¹

Chestiunea este încă în faza polemică și deci e prematur a prevesti că Biserica catolică, negându-și poziția de veacuri, va adopta sau nu poziția nouă. Aceasta depinde de evoluția vieții economice, ori cât de imutabile și-ar declara azi Biserica catolică principiile de până acum.²

§ 2. Catolicismul și mișcarea filozofică.

Frământări similare cu cele cari agită catolicismul pe chestiunea atitudinii față de viața economică-socială, îl agită și pe chestiunea atitudinii față de problemele filozofiei contemporane. Și aci dis-

¹ După Heinrich von Meer, Statistischer oder dynamischer Eigentumsrecht? Hochland, Martie 1930, pag. 538.

² Deocamdată, în Mai 1931, a sărbătorit 40 ani de când Leo XIII a publicat faimoasa enciclică „Rerum novarum”, în care sunt fixate așa zisele principii social-cristine. Pius XI a lansat cu această ocazie enciclica „Quadragesimo anno”, în care revine asupra acelorăși principii. *ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, foata mitropoliei din Atena, din 6 Iunie 1931.

cuțiile se încadrează între curentul oficial, dominant, care vrea să rămână pe lângă soluțiile tradiționale, pe lângă filozofia scolastică după norma căreia să judece și să primească sau să respingă pozițiile filozofiei moderne, și între un curent reprezentat de tineret, care cere mai multă elasticitate și mai multă înțelegere pentru ritmul timpului.

Voința cercurilor oficiale de-a rămânea la filozofia scolastică este atât de puternică, încât a produs o adevărată renaștere a scolastice, cum nu s'a mai pomenit de mult. Se înțelege că aderenții ei susțin că nu e vorba de-o reeditare sclavică, până în amănunte, a filozofiei scolastice, în speță tomiste, ci de un fel de neoscolastică, de neotomism, care ar fi o prelucrare oarecum în spiritul vremii a tezelor principale ale scolastice. Se spune de către aceiași aderenți, că renașterea scolastice a fost provocată de orientarea spiritului filozofic modern și că problemele și soluțiile ei se acoperă aproape deplin cu problemele și soluțiile caracteristice ale filozofiei moderne.

Și câțiva dintre ei își iau sarcina să confrunte tezele scolastice cu cele ale filozofiei contemporane și să dovedească apropierea dintre ele, iar unde nu se poate, superioritatea punctului de vedere scolastic. Terminologia adaptată timpului și dibăcia de a așeza problemele scolastice în forma în care se așează cele de azi, abandonarea împărțirilor și arguțiilor pe chestiuni formale sau de amănunt ne-serios și turnarea ideilor scolastice în haina serioasă a filozofiei de azi, fapt ce se observă mai cu seamă în teologia germană, dă uneori impresia că asistăm la o adaptare a catolicismului la cugetarea filozofică a timpului. Se va vedea mai încolo în ce măsură corespunde cu realitatea această impresie.

Mișcarea *neoscolastică* a fost declanșată de papa Leo XIII, care a declarat în enciclica sa „Aeterni patris” din 1879, pe Toma d'Aquino, patron al științelor și al celorlalte se ocupă cu ele, și-a impus

studiul operilor lui în toate școlile teologice.¹ De atunci cercetările temeinice ale școlii lui Clement Baümer, ale lui Denifle, Ehrle, Gilson, Marechal ș. a. au apropiat de înțelegerea și de interesul timpului nostru scolastică, socotită înainte nevrednică de vre-o atenție. Sub influința acestor studii se vede azi importanța pozitivă pe care o are aceea atât pentru Luther și Reformațiune, cât și pentru filozofia modernă dela Leibnitz până încoace la idealismul german.

Papa cel nou, Pius XI, fost prefect al Ambrosienei, apoi al Vaticanului, un cunosător al scolastice, deși s'a ocupat mai mult cu latura paleografică decât cu ideile ei, contribuie iarăși foarte mult la intensificarea mișcării neoscolastice. Astfel, în 1923, folosindu-se de ocazia împlinirii a 600 de ani dela canonizarea lui Toma d'Aquino, a adresat lumii catolice un „Ite ad Thomam!” într-o nouă enciclică despre marele scolastic, în „Studiorum Dncem” [Acta Apostolicae Sedis 15, 1923, 309—326]. „Noi credem, spune papa în enciclica aceasta, că Toma ar trebui numit nu numai învățătorul ingeresc [Doctor angelicus], ci și învățătorul obișnuit și universal [Doctor universalis] al Bisericii”. Lui i se cuvine un rol „unic” din cauza doctrinei sale „sănătoase”.²

* * *

Din mișcarea filozofică extra-catolică mai mult preocupă azi spiritele kantianismul și fenomenologia. Kantianismul, ca temelie a întregii cugetări filozofice de după el, fenomenologia ca direcția filozofică cea mai nouă și cea mai reprezentativă pentru timpul de azi, fiind direct opusă kantianismului.

Problema Kant a fost răscolită și discutată mai ales cu prilejul împlinirii a 100 ani dela moartea

¹ A. Messer, Die Philosophie der Gegenwart, 1922, pag. 6.

² Erich Przywara, Tragische Seele? Eine Betrachtung zum Thomas-jubiläum, St. d. Z. Oct.—Nov. 1923, p. 33 urm.

lui [1924]. Interpretările date sistemului kantian cu această ocazie au fost extrem de variate. Cele mai diferite școale filozofice, au pretins că au rămas în cadrele generale ale ideilor maestrului, revendicându-și-l prin graiul și scrisul reprezentanților lor.¹

Tocmai din acest motiv, Nikolai von Hartmann ajunge, în surprinzătorul său studiu „Diesseits von Idealismus und Realismus“, la concluzia, că sistemul kantian a fost chiar pentru Kant numai o sinteză ipotetică de probleme și de soluții prin cari voia să împace contrastele din lume; că rolul acestui sistem a fost nu să deslege problemele filozofiei, ci să le înmulțească. De aceea cele mai multe dintre răspunsurile lui Kant nu pot rezista unei critici temeinice. Așa cade teza că tot ce-i obiectiv își are rădăcina într'un subiect, cea despre subiectivitatea timpului și a spațiului ș. a. De ce adevărat nu pot fi acestea și forme ale lucrurilor în sine și nu numai forme de intuiție? De ce nu sunt cunoscute lucrurile în sine? E arbitrar să declarăm că cei «*in sine*» coincide cu ceace-i necunoștibil.

Pentru Nikolai von Hartmann, ideea fundamentală a sistemului kantian e dualitatea subiectului, adevărat teza că în om e un eu transcendent pentru care lucrurile sunt simple apariții constituite prin categoriile sale, și un eu empiric, căruia lucrurile externe îi par reale și independente de el. Kant a întrepătruns aceste două subiecte. Dar prin aceasta n'a făcut decât să admită o ficțiune, pentru a putea reduce la unitate lumea externă cu conștiința. El a admis adevărat teza a priori a întregii cugetări filozofice, conform căreia condițiunile de cugetare și de experiență ale unui lucru sunt și condițiunile pentru modul existenței lui, că subiectul cunoscător și obiectul cunoscut nu pot fi cu totul heterogene pentru a fi posibilă cunoașterea, dar n'a ținut seama de celalalt principiu că, tot pentru posibilitatea cunoașterii,

¹ Erich Przywara. Kantentfaltung oder Kantverleumdung? St. d. Z. Nov. 1924 p. 90 urm.

subiectul și obiectul nu pot fi identificate. Dacă adămitea ideea fundamentală din urmă, rămânea la simpla corespondență între legile de cugetare și legile de existență, dincolo de realismul care deduce legile cugetării din legile existenței și dincolo de idealismul care adoptă teza inversă.

Iezuitul Przywara, care desfășoară¹ aceste idei ale lui Nikolai von Hartmann, constată cu bucurie că ele corăspund în punctele esențiale cu critica făcută de el cu câteva luni înainte sistemului kantian,² și încheie radios: sistemul kantian poartă în spiritul său depășirea proprie spre teza a priori a filozofiei creștine. Acesta este rezultatul jubileului kantian!

Chiar dacă nu va fi tocmai așa, spiritul critic ce domnește azi față de filozofia kantiană și varietatea părerilor cu privire la ultimul ei înțeles, a contribuit să dispară în oarecare măsură ideea că filozofia kantiană este cel mai primejdios dușman al catolicismului. Cu ocazia jubileului aprecierea lui Kant din partea catolicilor a luat de aceea forme mai pașnice.³ Unii văd în kantianism un sistem, care stă cu mult mai aproape de Toma d'Aquino, decât îl arată aparențele.⁴ Przywara vede această apropiere, nu numai față de Toma, ci și față de Platon și Aristotel, în faptul că toți depreciază lucrurile individuale și sensibile în favorul „ideilor generale“, a „universalelor“. Cei dintâi admit numai o știință a „noțiunilor generale“, iar Kant numai una „apriori“, ceace în fond e unul și acelaș lucru: reprobarea unei științe a ceace-i concret și individual. Și Kant, ca și filozofia greacă din care s'a inspirat Toma,

¹ art. cit.

² In studiul Kantischer oder katholischer Geistesstypus. St. d. Z. Junie 1924, p. 161 urm.

³ Vezi recenzia câtorva din aceste articole sau studii ibid, pg. 101 etc.

⁴ Așa lătomistul belgian J. Maréchal, Le point de depart de la Meta-physique III Paris 1923 și Serfilianges, După Przywara, Kantischer oder katholischer Geistesstypus, ebenda pg. 163.

trage o linie de demarcație între lumea empirică și cea eternă, neschimbabilă, a ideilor.¹

Dar felul în care se realizează la Kant această tendință comună, aduce cu sine deosebiri remarcabile între *philosophia perennis* și cea kantiană. Acestea le reliefează Przywara, în articolul amintit, dintr'o înțelegere perspectivă: problema raportului între lume și eu, între libertate și lege, între Dumnezeu și om.

Problema între lume și eu. Kant, aflându-se în fața problemei ce și-o făcuseră antecesorii din faptul că conștiința noastră ni se arată ca ceva închis în sine, în discontinuitate față de lumea obiectivă, dar în același timp ne mărturisește de-o lume a obiectelor din afară și independente de ea, a adoptat reversul soluției sensualiste, susținând că lumea obiectelor își are sediul în subiectul cunoșcător și identificând astfel subiectul cunoașterii cu obiectul ei, lumea cu eu. Dar eu acesta nu e omul istoric, real, ci o formațiune ideală. Nu-i vorba de intelectul ca energie psihică a unei vieți individuale, de conștiința empirică, ci de-o țesătură de noțiuni cari plutesc în ele și reprezintă teoretic chipul lumii, al unei lumi, care nu e altceva decât tocmai acest complex abstract de formule matematice. Astfel, cum spune G. Simmel [Kant 5, Berlin 1921 pg. 78], Kant nu a "subiectivat lumea", ci "a obiectivat eu", pentru că eu lui transcendent nu-i altceva decât unitatea formală a legilor după cari se constituie lumea lucrurilor. Eu kantian, care dă legi în ordinea intelectuală și morală, este sensul acestei lumi, un sens din care se împărțesc indivizii empirici cum se împărțesc părțile frazei de sensul care le străbate. În felul acesta Kant, identificând lumea cu eu, a lipsit și lumea și eu de individualitatea lor concretă.

Pentru filozofia antică, patristică și scolastică, idealul științei era, deasemenea, reducerea lumii la

¹ Przywara, Kantischer od. katholischer Geistesstypus ebenda p.

un complex de noțiuni generale. Dar scheletul acesta rece era pentru ea numai un vâl, înapoia căruia scânteia plenitudinea minunată a unei lumi indivuale neepuizate, a unei lumi care străbătea cu sânge și cu viață acest schelet. Pentru Kant această lume proprie e pur și simplu necunoștibilă; ceea ce curge din ea prin simțuri e numai materie în sensul disprețuitor al cuvântului, ultimul rest al lumii vii, care trebuie apoi prelucrat în acel vâl cenușiu, fără viață, al scheletului abstract ce plutește în sine. Omul e osândit să rămână mereu departe de lumea adevărată și plină de viață, în țesătura de legi și noțiuni generale. Ceea ce e mai tragic, însă, la Kant, e marea prăpastie dintre eu transcendent, identificat cu lumea în sistemul acela de idei generale, și dintre individul concret, în ceea ce privește cunoașterea. Kant, unificând lumea cu eu, trebuia să salveze obiectivitatea lumii înăuntrul subiectului. Pentru aceasta trebui să recurgă la dublarea eului: cunoștințele eului concret, nu sunt numai decât obiectiv valabile, ci fac parte din „progresul nesfârșit” spre cunoștințele eului ideal, transcendent. Lumea obiectivă nu e identică cu omul empiric, ci cu cel general. Dar nu numai atât. Și pentru filozofia antică, patristică și tomistă ființa, *forma* individului concret era omul general. Dar acest om general locuia oarecum în individul concret, acesta se împărțea pozitiv din el. La Kant e înăbușit și acest ultim rest de respect față de lumea individuală. La el, omul general, subiectul transcendent, depășește orice realizare empirică. Individul concret, cu tot progresul cunoașterii lui spre cunoașterea pe care o are eu ideal, n'o ajunge niciodată.

Libertate și lege. Evoluția filozofică de până atunci pune pe Kant în fața întrebării, cum se poate armoniza moralitatea obiectivă, impusă prin legea morală universal valabilă, cu moralitatea subiectivă, care are în vedere dezvoltarea propriei ființe; cum se poate realiza adevărată libertatea de orice silă a legii externe? Pentru patristică și scolastică această armo-

nizare se făcea prin iubire. În iubire e prezentă cea mai desăvârșită conștiință despre adevărata natură a omului, dar în același timp și conștiința unității sale cu Dumnezeu, izvorul legii morale. Moralitatea subiectivă din iubire, e o iradiere a legii morale obiective. Iubește și fă ce vrei [Ama, et fac quod vis], spune Augustin [In ep. Ioan tract. 78].

Kant, precum a identificat cunoașterea subiectivă cu obiectul ei, așa identifică și moralitatea obiectivă cu cea subiectivă, identității eului cu lumea în ordinea cunoașterii, îi corespunde identitatea libertății cu legea în ordinea morală; precum lumea acolo e produsul eului, așa legea aci e produsul libertății. Moralitatea e autodeterminare a omului, autonomie, sau autodeterminare spre împlinirea legii universal valabile.

Dar și aci, eul, care își dă în deplină libertate această lege universală, nu e eul personal al omului concret. Acesta n'are nici libertate nici rolul de a-și da legea. Ambele revin omului general. Individul concret are iarăși să se apropie, în „progres nesfârșit” spre această libertate și legiferare morală. El e sclavul ce servește ca teren de aplicare acestor legi universal valabile. Sclavul, care nu numai că n'are libertatea autodeterminării, ci care, din reverință față de legea ideală, ce nu poate și nu trebuie să fie micșorată prin împlinire, trebuie să se simtă toată viața un păcătos și un răsvrătit. Autonomia omului general e cumpărată cu prețul celei a omului concret. Și dacă ne gândim că acest om general e numai un complex impersonal de legi, iată că faimosul ethos liber al lui Kant, nu-i decât o îndumnezeire a legii, a regulamentului singur valabil.

Dumnezeu și omul. Soluția lui Kant fiind identitatea între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, între libertatea și legea morală, el a creat, spre a răspunde cerințelor după un adevăr obiectiv și o moralitate obiectivă, în subiect o dualitate, anume dualitatea omului ideal și a celui concret, a celui absolut perfect și a celui absolut păcătos. Luteranismul ori-

ginar, cum e reprezentat azi în grupul Barth-Gogarten-Thurneysen, se caracterizează prin două învățături: aceea despre un Dumnezeu singur real și singur activ și aceea despre un om esențial păcătos și fără importanță. Învățătura „identității” lui Kant nu e decât desvoltarea noțiunii luterice despre Dumnezeu, iar cea a „dualității”, desvoltarea noțiunii luterice despre om.

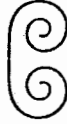
În îndumnezeirea „omului general” și în nesocotirea celui empiric vede Przywara tragicul social, pentru că în tirania statului și în răzvrătirea individului tiranizat nu se traduce de cât divorțul dintre eul transcendent și cel concret. În măcinarea individului întemnițat în sine, disperat și lipsit de încredere în ceea ce-i prezintă simțurile, vede Przywara tragicul psihologic al timpului nou. Mântuirea după care se datorește omul modern i-o oferă numai *philosophia perennis*, cu ideea centrală a polarității.¹

* * *

Dar filozofia aceasta are de spus fenomenologiei cam aceleași lucruri ca și kantianismului. De aceea să vedem întâi ce e și cum e privită de catolici *fenomenologia*.

(Va urma)

Dr. D. STANILIOAE.



¹ Kantisch. od. kath. Geisteslyp. ebenda passim.