

STUDIA THEOLOGICA

THEOS-UL ARISTOTELIC ȘI DUMNEZEUL „TOMIST”: DESPRE REVELAȚIA NATURALĂ ȘI SUPRANATURALĂ

Cristian BĂLĂNEAN*

ABSTRACT. *The Aristotelian Theos and The “Thomistic” God: On the Natural and Supernatural Revelation.* If in Aristotle, the *first mover unmoved* (πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον), which represents *God* in the strict sense, never leaves its absolute autarchic state, being, at the same time, *coeternal* with movement and matter, in Thomistic theology, based predominantly on Supernatural Revelation, God is the only timeless, eternal one. Although the universe was created by Him, *ex nihilo*, His relationship with the world and, in particular, with people it was, it is and it will be a *personal* one, based on the being (*esse*) given to each thing through *participatio*, but also on His eternal love („*amor Dei aeternus est*”).

Keywords: *Theos*, God, being, movement, ontological, world, people, Revelation, natural, supernatural

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)

Introducere

O comparație între modelul onto-teologic al divinității aristotelice, de sorginte pur rațională, și cel al Dumnezeuului „tomist”, conceptualizat de *Doctor Angelicus* pe baza datului *aprioric* al Revelației biblice, nu este lipsită de utilitate gnoseologică și

* *Preot greco-catolic, doctor în teologie fundamentală. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.*



chiar pastorală în contextul occidental actual marcat de multiculturalism, pluralism religios și globalizare. Mai mult ca oricând, în zilele noastre, credincioșii creștini – ei înșiși divizați într-o puzderie de Biserici și comunități ecleziale –, precum și europenii fără apartenență religioasă, intră frecvent în diferite tipuri de interacțiuni sociale și economice directe cu persoane provenind din alte medii geo-culturale, purtătoare ale unor credințe religioase diferite, apărând, în mod firesc, nevoia unor clarificări identitare.

Prin Declarația *Nostra Aetate*, elaborată la Conciliul Vatican II, Biserica Catolică a venit în sprijinul lămuririi propriilor credincioși – dar, nu numai –, susținând că „ea privește cu un respect sincer la acele moduri de a acționa și trăi, la acele reguli și *doctrine* care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea crede și povățuiește, *reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii*” (NE, 2). În completarea acestui principiu teologic de raportare la diversitatea religioasă¹, plecând de la propria sa credință în caracterul *revelat* al Sfințelor Scripturi, Biserica Catolică a recunoscut oficial, în *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). În acest demers de teoretizare a Revelației implicite, părinții conciliari au avut la îndemână arsenalul conceptual al *teologiei naturale tomiste*, centrată pe idea unei analize metafizice a ordinii existente în lumea înconjurătoare, din care se poate deduce rațional existența *Ființei Absolute*. La rândul său, *Doctor Angelicus* a apelat la instrumentarul conceptual al metafizicii aristotelice, fiind convins de faptul că, „în planul divin al creației, rațiunea era un fel de *preambul* al credinței (*praembula 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” și că „nimic

¹ Potrivit unui studiu statistic al prestigiosului *Pew Research Center*, la o populație de peste 7,3 miliarde de oameni, *creștinismul* este religia cea mai răspândită pe glob (31,2%), fiind urmat de *islam* (24,1%), de cei *neafiliați* (16%) și de *hinduism* (15,1%). Cf. C. HACKETT, D. MCCLENDON, “Christians remain world’s largest religious group, but they are declining in Europe”, < <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/> > (23.10.2018). Din aceste cifre, deoarece *islamul* și *iudaismul* (0,2%) conțin elemente ale Revelației supranaturale (NE, 3-4), reiese că în jur de 30% din populația lumii – adepții altor religii – au la bază doar Revelația naturală (implicată), bineînțeles, din perspectiva teologiei catolice.

din ceea ce a fost demonstrat *filosofic* nu ar putea vreodată să contrazică sau să fie contrazis de învățătura insuflată omului prin Revelația creștină”².

În consecință, în faimoasele „*cinci căi*” de cunoaștere a existenței lui Dumnezeu din *Summa Theologiae* (Ia, q. 3, a. 3), sfântul Toma reiterează, în esență, argumentele Stagiritului despre necesitatea unui *prim motor nemișcat* (πρώτον κινούν ἀκίνητον) și a unei *cauze eficiente prime*³, dar mai ales despre necesitatea unei *Ființe (Esse) subzistente*, „care, pentru toate ființele, este *cauza ființei*, a bunătății și a oricărei perfecțiuni; pe aceasta o numim *Dumnezeu*”⁴. Totuși, dacă *Dumnezeul* sfântului Toma este cel care, parafrazându-l pe Dionisie Areopagitul, a ieșit „în afara sa spre toate cele existente”⁵, dăruind *ființa* tuturor lucrurilor (*ens*) create – în special, substanțelor intelectuale – prin *participatio*, scoțându-le din bezna neantului, *Theos*-ul impersonal al lui Aristotel „este mai degrabă un răspuns [rațional] la problemele filosofice și cosmologice, decât un obiect al adorării ori o sursă de redempțiune spirituală”⁶.

Natura divină *impersonală* în teologia aristotelică

Așadar, deși este depășită de *Revelația neotestamentară*, ale cărei sensuri primordiale au făcut obiectul unei intense și erudite gândiri teologice bimilenare (și continuă să mai facă), *teologia*⁷ aristotelică – denumită așa de însuși Aristotel în

² 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.

³ „Este limpede, însă, că există un *principiu suprem* (n.n.) și cauzele celor existente nu sunt infinite, nici în ordinea unei succesiuni temporale, nici considerate ca gen”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 994a.

⁴ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 3. „Tot ceea ce este nepieritor există în act, [adică] pune în mișcare, fără ca el să fie mișcat, având caracterul *veșniciei*...”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1050b; 1072a. Și în *Summa contra Gentiles* (1259-1264), sfântul Toma își începe argumentele despre existența lui Dumnezeu, pornind de la Aristotel: „vom expune mai întâi argumentele prin care Aristotel procedează la dovedirea existenței lui Dumnezeu”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 2.

⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁶ R. BAMBROUGH, “Metaphysics. Introduction”, în: R. BAMBROUGH (ed.), *The Philosophy of Aristotle*, translated by J.L. Creed and A.E. Wardman, Signet Classics, New York 2011, 3-14, aici 13.

⁷ „Sunt trei științe teoretice: matematica, fizica și *teologia*”, și pentru că „e natural doar ca știința cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă, științele teoretice sunt cele mai cu vază științe, iar printre [acestea] *teologia* e cea care ocupă cel mai înalt rang”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1026 a.

Metafizica – își menține atractivitatea gnoseologică, cel puțin în mediile religioase intelectuale, deoarece a influențat ea însăși, în mod semnificativ, istoria acestei gândiri până în urmă cu două secole, când a început diseminarea în masă a ideilor anti-metafizice de factură materialist-mecanicistă și migrarea spre centrul universului culturii occidentale a spiritului științific modern (exclusivist). Marile idei metafizice ale Stagiritului, însă – *Ființa ca ființă, primul motor nemișcat* (*πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον*), *binoamele materie-formă și act-potență, imaterialitatea Theosului* – au rămas bine întipărite în fondul doctrinar al Bisericii Catolice, a cărui osatură filosofică⁸ și teologică a fost elaborată, cu precădere în perioada medievală, prin dezvoltarea și resemnificarea conceptelor (în general) aristotelice. Totodată, prin analiza comparativă a *divinității* lui Aristotel cu *Dumnezeul intrupat* din credința creștină poate fi reliefată mult mai bine – în contextul actului al „războiului viziunilor asupra lumii”, după titlul celebru al unei cărți a lui Deepak Chopra și Leonard Mlodinow –, importanța ontologică a *iubirii lui Dumnezeu* și, implicit, a naturii sale *personale*, care diferențiază radical cele două concepții teologice.

Nu în ultimul rând, influențele gândirii metafizice a lui Aristotel⁹ continuă să fie vizibile și în planul gândirii filosofice contemporane, unde filosofi ca Husserl, Edith Stein, Heidegger, Russell, Sartre, Popper sau Platinga s-au raportat într-un mod sau altul, pro sau contra, la ideile Stagiritului, în special la cele preluate de tradiția scolastică¹⁰. În ciuda repudierii metafizicii ca teologie, „întrebările ontologice aristotelice cu privire la dependența ființei accidentelor față de substanțe sau cu privire la importanța

⁸ Spre deosebire de Tertulian – cu a sa celebră întrebare „*quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?*” –, scolasticii au valorificat, din plin, gândirea filosofică greacă, subordonându-o, totuși, axiomei datului *aprioric* al Revelației biblice. În acest fel, cu toate că reflecția filosofică a devenit o *philosophia essentialiter Christiana*, adică „*supposita veritate revelationis*” („*odată presupus adevărul Revelației*”), ea se poate desfășura într-un „spațiu dialectic al argumentației probabile” foarte larg. Cf. A. DI MARIO, *Oaia în gura lupului. Eseuri de filosofie creștină*, trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 25-26.

⁹ Pentru Aristotel, deoarece termenul de *Metafizică* a apărut mult mai târziu, după moartea sa, denumirea de *prote philosophia* era interschimbabilă cu aceea de *theologia*, iar aceasta din urmă, ca știință despre prima cauză, era „*știința supremă*”. Cf. D. BĂDĂRĂU, „Nota 23 – Note și indice alfabetic”, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. S. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010, 231.

¹⁰ L. Hunnefelder a subliniat că „tradiția scolastică a metafizicii intră în condițiile inițiale ale metafizicii moderne”. L.H. apud. E. TOURPE, *Elogiul prezenței*, trad. M. Kaufmann și C. Dumitru, Eikon, București 2018, 58.

unor principii ca *forma* și *materia*, *actul* și *potența*, pentru ființa sau existența lucrurilor”, rămân în continuare „întrebări nerezolvabile prin procedeele științifice comune de verificare și falsificare empirică”¹¹.

Aristotel și-a elaborat gândirea speculativă non-revelaționistă¹², plecând de la analiza exclusiv rațională¹³ a realităților observabile ale mișcărilor și schimbărilor din lumea materială și ajungând la formularea unor adevărate dovezi ale *existenței* lui Dumnezeu, iar nu ale *esenței* sale, care rămâne total inaccesibilă cunoașterii raționale. Aristotel a ignorat aproape complet mitologia greacă ancestrală, cu referiri sporadice la Hesiod și Orfeu, deși atât zeii fără chip și nume din perioada pelasgilor (anterior mileniului III î.Ch.), cât și antropomorfizările de mai târziu ale atributelor divine sau ale forțelor naturii constituie elemente de religie naturală¹⁴, în spatele cărora tronează tot *Transcendentul*, prin care „oamenii vedeau perfect”, până la apariția unui alt sistem, prin care „oamenii trebuie să vadă altfel”¹⁵.

¹¹ H. B. VEATCH, *Aristotel. O apreciere contemporană*, trad. C. Mesaroș, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2008, 55.

¹² Se exceptează capitolul 8 al *Cărții a XII-a* din *Metafizica*, unde vorbește, printre altele, despre tradiția mitică a divinității corpurilor cerești și a divinității ce „îmbrățișează întreaga natură”, precum și despre „sâmburele [de adevăr] de la început, anume că primele substanțe sunt divinități” – aici fiind vorba despre o „revelație divină” (1074 b). De altfel, întregul capitolul 8 conține subiecte de astrologie antică referitoare la divinitatea corpurilor celeste (ce reprezintă alți 55 sau 49 de mișcători imobili), aflate în totală disonanță cu tezele teologice și filosofice din cărțile precedente, în special cu unicitatea *primului motor*. În consecință, raportându-se și la concluzia ultimei fraze din capitolul 10 al *Cărții a XII-a* – „nu-i bine mulți să comande, ci doar un stăpân să fie” (*Iliada*, II, 204) –, unii exegeți au considerat că se poate ieși din dificultate prin contestarea autenticității întregului capitol. D. BĂDĂRĂU, „Nota 12”, *art. cit.*, 479.

¹³ Noi trebuie „să înțelegem *Metafizica* ca ceea ce filosofii antici numeau o *cercetare* sau o *căutare* (*zētēsis*) care este, nu o prezentare și o apărare a doctrinei, ci un proces al *descoperirii* doctrinei”. E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Parmenide Publishing, Las Vegas 2009, 7.

¹⁴ Există urme ale cunoașterii lui Dumnezeu „în religiozitatea naturală precedentă reflecției filosofice adevărate și proprii”, bazată pe metafora naturii drept *carte* a sfântului Augustin: „în paginile Scripturii pot să citească doar aceia care știu să citească și să scrie, în timp ce toți, chiar și analfabeții, pot să citească în cartea universului”. Ș. LUPU, *Revelație, credință și credibilitate. Manual de teologie fundamentală*, Sapiientia, Iași 2016, 75. Politeismul grec „nu se bazează pe vreo revelație, nici pe nimic altceva care, în afara divinului și prin el însuși, să constituie temeiul adevărului necesar; adeziunea se sprijină pe datini, obiceiuri omenești ancestrale și legi (*nomoi*)”. J.-P. VERNANT, *Mit și religie în Grecia antică*, M. Gramatopol, Meridiane București 1995, 15

¹⁵ M. ELIADE, *Solilocvii*, Humanitas, București 2008, 81. „Numai o nouă *creație*, o nouă metodă poate avea rezultat – iar nu critica celor vechi”. *Idem*. De altfel, pentru Mircea Eliade, există o constantă universală în istoria (naturală) a religiilor, independentă de „metoda” de analiză: „s-ar putea spune

Dacă în prima frază din *Cartea a VII-a* din *Fizica*, Stagiritul a luat în considerare ipoteza că „este necesar ca orice lucru mișcat să fie mișcat de ceva, căci, dacă nu are în sine principiul mișcării, este evident că va fi mișcat de un altul (căci motorul va fi un altul)¹⁶, în *Cartea a VII-a* din aceeași operă de referință, el a ajuns la concluzia necesității existenței unui *prim mișcător nemișcat* (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*). Așadar, „dacă orice mișcător este mișcat de ceva și dacă motorul prim se mișcă, dar nu datorită altcuiva, atunci este necesar ca acesta să fie mișcat de sine însuși (*autō kineitai*)”, pentru că „este imposibil ca <seria celui> care mișcă și este mișcat de altul să meargă la infinit, pentru că între cele infinite nu există nimic prim¹⁷”.

Deoarece în *Fizica* Aristotel nu a precizat aproape nimic despre natura ontologică a primului principiu, această carență a fost acoperită în *Cartea a XII-a* a *Metafizicii*, capitolele 6-10, unde se vorbește despre o substanță (divină) imaterială și inteligentă, aflată permanent în act¹⁸. De acest Principiu veșnic, complet separat de lumea materială, „atârnă Cerul și natura, [iar] viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui”, fiindcă „la El activitatea se confundă cu fericirea sa (*eudaimonia*)¹⁹. Într-o altă ordine de idei, *Theos*-ul lui Aristotel – a cărui esență este „Gândirea ce se gândește pe sine” – „nu posedă viața, ci este viața însăși²⁰, căci „actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act²¹. De aceea, îl definim „pe Dumnezeu ca o Ființă eternă desăvârșită”, iar „noțiunile de *viață* și de *veac nesfârșit și veșnic* sunt atributele inerente lui Dumnezeu²²”.

că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de *hierofanii*, din manifestările realităților sacre”. M. ELIADE, *Sacrul și profanul*, trad. B. Prelipceanu, Humanitas, București 20053, 13.

¹⁶ ARISTOTEL, *Fizica*, 241b 35.

¹⁷ *Ibid.*, 256a 15-20.

¹⁸ Cf. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1071b. Potrivit Stagiritului, „nu ne-ar sluji la nimic să admitem substanțe veșnice, cum fac adepții Ideilor, dacă ele nu cuprind în sine un principiu care poate să producă o schimbare” (*Idem*), luând în considerare că „Ideile platonice sunt imobile și totodată principii ale imobilității și ale repaosului, [lipsite] de un factor care să genereze mișcarea”. D. BĂDĂRĂU, „Nota 82”, *art. cit.*, 471.

¹⁹ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²⁰ D. BĂDĂRĂU, „Nota 115”, *art. cit.*, 477.

²¹ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²² *Idem*. În comparație cu Sfintele Scripturi, Aristotel „nu a avut un cuvânt ca «Dumnezeu» cu «D» mare în scrierile sale, ...ci *nous* (*Rațiune* sau *intellect*) sau *noêsis* (gândire sau aprehenisiune intelectuală)” sau Bine”. S. MENN, „Aristotle’s Theology”, în: C. SHIELDS (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2015, 423-464, aici 422.

Deși *Cartea a XII-a a Metafizicii* este foarte puțin explicită cu privire la natura relației ontologice exacte a *Inteligenței divine* cu lumea, este cert că „ea exclude nu numai divina providență, ci, de asemenea, orice cunoaștere a lumii din partea lui Dumnezeu”²³. Singurul indiciu clar și cert despre conexiunea divino-cosmică rezidă în însușirea *primum movens*-ului aristotelic de a acționa în sensul unei *cauze finale*, care *impulsionează* mișcarea tuturor ființelor în mod indirect, printr-un gen de atracție universală pasivă, similară celei despre care vorbea sf. Toma în cazul *iubirii umane* ce tinde spre Dumnezeu. Așadar, *Theos*-ul Stagiritului „nu mișcă în mod mecanic, în maniera mișcărilor din lumea sublunară, ci, după o analogie împrumutată de Aristotel din experiența psihologică”²⁴ – unde *dorința* are ca obiect Binele și tinde continuu spre acesta²⁵ –, El mișcă prin atracția întregii lumi spre sine, asemenea unei *cauze finale*. Aceasta din urmă „imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect”²⁶. La fel ca pentru Platon, „*Zeul* poate fi *obiect*, însă niciodată *subiect* al *iubirii*, întrucât, în opinia grecilor, *iubirea* implică mereu lipsa a ceea ce se dorește, iar *Binele* (sau *Absolutul*) nu are cum să ducă lipsă de ceva, deci nu poate iubi în niciun fel”²⁷. Într-o altă ordine de idei, la Aristotel, „în locul lui Dumnezeu *creator* pășește Dumnezeu ca *țel*, în locul *cauzalității* pășește *finalitatea*”²⁸, iar în locul *transcendenței* pășește *imaneța*, pentru că *Zeul* este, într-un sens, *immanent* lumii²⁹, pe care o mișcă, dar nu o cunoaște. Practic, nu *Zeul* este cel care întreține vreo formă de relație cu lumea, ci lumea se află într-un raport ontologic unidirecțional cu el, iar aceasta se întâmplă din veșnicie.

²³ A. G. VIGO, „First Philosophy”, în: C. BARACCHI (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, Bloomsbury Academic, London 2014, 166.

²⁴ M.D. VASILE, „Conceptele de Dumnezeu și teologie la Aristotel”, *Studii de istorie a filosofiei universale* XIV (2006), 40-57, aici 57.

²⁵ În mod cert, această concepție aristotelică a creat bazele pentru elaborarea antropologiei tomiste privitoare la facultățile apetitive ale sufletului uman, aspect ce se circumscrie *revelației naturale* (precreștine): „Căci obiect al dorinței este Binele aparent și obiectul prim al voinței raționale este Binele real”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 a.

²⁶ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²⁷ G. REALE, „Eros”, în: G. REALE (ed.) *Istoria filosofiei antice*, (9 vol.), trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2011, vol. 9, 132.

²⁸ W. WINDELBAND, *Istoria filosofiei grecești*, trad. T.D. Ștefănescu, Editura Moldova, Iași 1996, 237.

²⁹ Cf. D. ROSS, *Aristotel*, trad. I.-L. Muntean, R. Rus, Humanitas, București 1998, 172; 175.

Prin urmare, divinitatea aristotelică nu iese niciodată din starea sa autarhică absolută; ea este orientată doar spre sine însăși, într-un *teo-egocentrism* ontologic total, ce exclude orice posibilitate de relaționare cu lucrurile individuale și, implicit, cu oamenii. După exprimarea plastică a lui Guthrie, „*God does not go out to the world, but the world cannot help going out to him*”³⁰. Ca orice inteligență pură, *Theos*-ul aristotelic este *impasibil* și, „așa cum nu poate cunoaște, așa nu poate nici să iubească indivizii umani”³¹.

Despre Dumnezeu personal din teologia tomistă și dubla Sa Revelație

Spre deosebire de natura impersonală a Ființei divine din *Metafizica* Stagiritului, respectiv de actul unic al *contemplației de sine*, sfântul Toma de Aquino a conceptualizat *natura și iubirea divină* luând ca reper gnoseologic fundamental *Revelația biblică* a Dumnezeului lui Abraham, cu actul său cel mai înalt, *Întruparea Fiului (kénōsis)*, iar nu lumea materială creată de la care a pornit Aristotel. Cu toate acestea, Aquinatul nu a negat nicio clipă valoarea *Revelației naturale*, respectiv posibilitatea de cunoaștere a *existenței* lui Dumnezeu pe cale rațională, ci, din contră, a afirmat cu tărie acest adevăr, formulând antologicele argumente cosmologice ale celor *cinci căi* pomenite mai sus³².

³⁰ W.K.C. GUTHRIE, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, Routledge, London and New York 20135, 129. „Dumnezeu nu iese în lume, dar lumea nu se poate abține să nu plece spre el”. *Idem*.

³¹ G. REALE, *Istoria filosofiei, op. cit.*, vol. 4, 89. Așa cum a remarcat Henri de Lubac, încercând să se transpună în locul lui Aristotel, „această ființă vie și perfectă ignoră veșnic ființele imperfecte care suntem noi și nicio înclinație de *iubire* nu o face să-și îndrepte spre noi o privire”. H. DE LUBAC, *Misterul Supranaturalului*, trad. E. Ferent, Sapienția, Iași 2010, 361.

³² În *Summa contra Gentiles*, sfântul Toma susține următoarele: „adevărurile despre Dumnezeu sunt afirmate în două moduri. Unele adevăruri despre Dumnezeu depășesc capacitatea rațiunii umane, cum ar fi: Dumnezeu este trinitar și unul. Alte adevăruri pot fi descoperite de rațiunea naturală, cum ar fi: Dumnezeu este, Dumnezeu este unul etc. Aceste adevăruri despre Dumnezeu, filosofii înșiși le-au dovedit prin argumentare, <fiind> conduși de lumina naturală a rațiunii”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 3. Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles. Preludii*, trad. E. Bucur, S.-C. Man, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2019. Chiar și în *Revelația supranaturală*, Dumnezeu s-a folosit de limitele cognitive ale ființei umane, pentru că „imaginele, conceptele și analogiile folosite de credință sunt luate, ca și cele folosite în cunoașterea filosofică a lui Dumnezeu, din lumea naturală”, fiind „alese în mod divin ca medii pentru autorevelarea lui Dumnezeu”. A. NICHOLS, *Descoperindu-l pe Toma. O introducere în viața, opera și influența sa*, trad. Ș. Leoca, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007, 58. Dar, cu toate acestea, nici autorevelația divină naturală sau cea din Sfintele Scripturi nu poate conduce la vederea *esenței* lui Dumnezeu, fiindcă „*esența* lui Dumnezeu nu poate fi văzută prin nicio facultate

Aceasta cu atât mai mult cu cât, la creștini și evrei, *Revelația implicită* își găsește temei epistemic în însăși *Revelația supranaturală*³³, iar condiția ei de posibilitate o reprezintă tocmai potențele intrinseci *apriorice* ale intelectului posibil, creat de Dumnezeu în acest mod particular: „*Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale, Doamne!*” (Ps 4,7). Fără îndoială, pandantul metafizic al potențialului intelectual din componența sufletului uman îl constituie structura *inteligibilă* a lumii – un alt dat *a priori* –, în absența căruia nu ar fi posibilă nici măcar cunoașterea naturală, obiectivă a acesteia, fundamentată tocmai pe această simetrie de ordin metafizic.

Mizând pe această „consistență ontologică a creației”³⁴, manifestată într-o configurație cosmică specială, sfântul Toma a postulat caracterul *natural* al cognoscibilității *existenței* lui Dumnezeu, respectiv eficiența gnoseologică a Revelației naturale. Așadar, „trebuie spus că <propoziția> *Dumnezeu există* și altele de acest fel pot fi cunoscute prin *rațiunea naturală* despre Dumnezeu; ele nu sunt articole de credință, ci doar introduceri la aceasta”³⁵. Când ne referim, însă, la Sfânta Treime sau la evenimentul *întrupării* sau *învierii lui Cristos*, adică la *specificul* realităților divine, *supra cognitionem naturalis rationis* este absolut necesar *actul de credință* în enunțurile descriptive ale Sfintele Scripturi, unicul loc ce preconține Revelația supranaturală – „autorul Sfintelor Scripturi este Dumnezeu, în a cărui putere stă să potrivească nu numai cuvintele pentru a semnifica, ci chiar și lucrurile însele”³⁶. Altfel spus, rațiunea naturală devine ineficientă

creată, care să reprezinte însăși esența divină, așa cum este ea”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 12, a. 2. Pentru aceasta „este nevoie de reflexul strălucirii divine într-o lume a ființelor reînnoite”, despre care vorbește psalmistul: „*întru lumina Ta vom vedea lumina*” (Ps 35,10). *Ibid.*, a. 3, ad 2; a. 2. De asemenea, luând în considerare caracterul esențialmente *limitat* nu numai al cunoașterii sensibile, ci și al celei intelectuale – „*Căci noi cunoaștem în parte...*” (1 Cor 13,9) – sfântul Toma arată că și „în Sfintele Scripturi cele divine sunt descrise metaforic prin intermediul unor lucruri sensibile, [deoarece] trebuie spus că în viziunea imaginativă (*visione imaginaria*) nu este văzută esența lui Dumnezeu, ci că se formează în imaginație o formă, care îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod al similitudinii (*secundum aliquem modum similitudinis*)”. *Ibid.*, a. 3, ad 3.

³³ „*Cerurile vorbesc despre slava lui Dumnezeu și firmamentul vestește lucrarea mâinilor sale*” (Ps 19,2). De asemenea, în Noul Testament *revelația naturală* este consacrată în *Rom 1,19-20*.

³⁴ A. NICHOLS, *Descoperindu-l, op. cit.*, 80.

³⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 2, ad 1.

³⁶ *Ibid.*, q. 1, a. 10. După magistrala expresia a lui Roberto Busa, „*in verbis imis Verbum latet*” („în străfundurile cuvintelor se ascunde Cuvântul”). Cf. A. DI MARIO, *Oaia, op. cit.*, 31. Din această perspectivă, „teologia care se referă la doctrina sfântă [revelată] diferă ca gen de acea teologie care este considerată parte a filosofiei” (*Ibid.*, a. 1, ad 2), așa cum este teologia (*filosofia primă*) a lui Aristotel.

atunci când obiectul cunoașterii este Dumnezeu, motiv pentru care ea are nevoie de ajutorul *credinței*, bazată pe precedența Revelației explicite. Din cauză că intelectul creat este unul *finit*, iar substanța divină este *infinită*, el nu poate ajunge niciodată la *esența* lui Dumnezeu prin facultățile sale naturale și nici la alte aspecte din viața Sfintei Treimi, fiindu-i indispensabilă complementaritatea catabatică a Revelației biblice³⁷. Totodată, fiindcă de „adevărul despre Dumnezeu [...] depinde întreaga mântuire a omului”, importanța acestei Revelații este una prioritar soteriologică, nu gnoseologică, „fiind necesar ca oamenii să fie instruiți despre cele divine de revelația divină”³⁸.

În acest context de idei, cu toate că Stagiritul, ca filosof, „nu a putut, desigur, urca pe muntele Sinai, pe care a coborât însuși Dumnezeu”³⁹ – *Esse absolutum* și *Esse ipsum*⁴⁰ –, în virtutea unei „profunde aderențe spre transcendență”⁴¹ pe care o are rațiunea umană el a străbătut drumul metafizic anabatic de cunoaștere a *existenței*

³⁷ Conform unuia dintre principiile de bază ale gnoseologiei tomiste – actul cunoașterii „are loc după cum obiectul cunoscut (*esse naturale*) se află în cunoscător [...] potrivit modului cunoscătorului” (*esse intentionale*) (*Ibid.*, q. 12, a. 4) –, în cazul lui Dumnezeu, datorită atributului *infinițității* sale, formele intenționale ale intelectului uman nu vor putea niciodată cuprinde această *esență* ontologic inepuizabilă, „*Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem*”. *Ibid.*, q. 13, a. 11, ad 1. Prin urmare, pentru cunoașterea lui Dumnezeu, facultățile intelective au nevoie de sprijinul prioritar sau suplimentar al credinței, a cărei sursă materială o reprezintă Sfânta Scriptură.

³⁸ *Ibid.*, a. 1. Cu toate că, „prin *revelația harului* în această viață nu cunoaștem despre Dumnezeu *ceea ce este*, [...] totuși îl cunoaștem cu atât mai deplin cu cât el ne arată mai multe și mai înalte efecte ale sale și cu cât îi atribuim, pe temeiul revelației divine, unele lucruri la care rațiunea naturală nu ajunge”. *Ibid.*, q. 12, a. 13, ad 1.

³⁹ T.-B. PALADE, „Analogia ființei și analogia umanității în *Ființă finită și ființă eternă*”, în: T.-B. PALADE, P.-G. SANDU (ed.), *Filozofie și teofanie. Itinerarii în fenomenologia neo-scolastică a Editheei Stein*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2012, 35-57, aici 53.

⁴⁰ Metafizica tomistă s-a construit pe temeiul lui *ipsum esse*, pornind tocmai de la *teofania* de pe Sinai, „*Eu sunt Cel care sunt*” (*Ex 3,14*): în limba ebraică, *אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה*, *ehyeh așher ehyeh*, (cf. Biblia Hebraica Stuttgartensia), în limba greacă „ἐγώ εἰμι ὁ ὢν” (Septuaginta) și în limba latină „*Ego sum qui sum*” (Vulgata). Gilson a denumit această transformare crucială a filosofiei Evului Mediu – *metafizica Exodului*. Așadar, particularitatea metafizicii tomiste, deși întemeiată pe structura metafizicii aristotelice, constă tocmai în introducerea acestei noi variabile ontologice – *esse* – în ecuația lumii. Totuși, încă înainte de Toma, începând cu epoca lui Avicenna, „unii filosofi au fost de acord că în toate cazurile, cu excepția lui Dumnezeu, există o distincție reală între *esență* și *existență (esse)*”, negată ulterior de filosofia modernă (Kant, Frege etc). A. KENNY, *A New History of Western Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2012, 404.

⁴¹ I. MICLEA, *Teoria originalității în filozofie*, Ars Longa, Iași 1996, 152.

lui Dumnezeu folosind raționamentul analogic (*analogia entis*), astfel încât sfântul Toma de Aquino a putut prelua o parte din aparatul conceptual elaborat de el pentru apprehendarea realității cosmice și, în final, a celei divine. Atributele *imaterialității, actualității, imutabilității, eternității, simplității*⁴² și *perfectiunii* ce aparțin *Ființei divine* din teologia aristotelică, înțelese de Aristotel doar prin exercițiul rațiunii naturale, îl definesc cu adevărat și pe Dumnezeul lui Israel, „*Creatorul tuturor văzutelelor și nevăzutelelor*”⁴³. În afară de acestea, deși din scrierile lui Aristotel nu răzbate decât existența unei naturi divine pur intelectuale care „*se gândește pe ea însăși în vecii vecilor*”⁴⁴, totuși, prin recursul la o exegeză tomistă (anacronică), am putea identifica și o voință divină, manifestată exclusiv în actul (*auto*)contemplației.

Într-o altă ordine de idei, deoarece „în orice *ființă* care are intelect există voință, așa cum în orice *ființă* care are simțire există apetit animal”, și *Inteligența divină* descrisă în *Metafizica* lui Aristotel ar trebui să dețină o voință. La o astfel de concluzie conduce și coroborarea concepției aristotelice despre *fericirea divină*⁴⁵ – „actul de contemplare (*theōriā*) este cea mai mare și cea mai pură fericire”⁴⁶ – cu *fericirea*

⁴² „Substanța (divină) nu poate să aibă întindere, nici părți, și nici nu se poate divide”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1073 a.

⁴³ Spre deosebire de Dumnezeu creștin, divinitatea lui Aristotel este „o *causa movendi* și nu o *causa essendi*”. J.A. WEISHEIPL, „The Commentary of St. Thomas on the *De celo* of Aristotle”, în: B. DAVIS (ed.), *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives*, Oxford University Press, Oxford 20023, 37-60, aici 52. Este important de subliniat aici faptul că, deși în limba greacă folosirea cuvintelor *cauză* și *principiu* este interschimbabilă pentru desemnarea *divinului*, în latină scolasticii au preferat *principium*, „fiindcă termenul *causa* implică diversitate și dependență, în timp ce *principium* poate semnifica o ordine pură”. G. EMERY, „Central Aristotelian Themes in Aquinas’s Trinitarian Theology”, în: G. EMERY, M. LEVERING (ed.), *Aristotle in Aquinas’s Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015, 1-28, aici 12.

⁴⁴ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1075 a.

⁴⁵ *Fericirea* este o altă trăsătură comună într-o oarecare măsură divinității aristotelice și lui Dumnezeu, având în vedere diferența enormă dintre *primul motor* impersonal și Sfânta Treime revelată. Potrivit lui Toma, în Dumnezeu termenul *persoană* desemnează *relația* (intratrinitară): „*relația* în cele divine nu e ca un accident inerent subiectului, ci este însăși *esența* divină, deci subzistentă, așa cum subzistă divina *esență*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 4. Fiind „în afara ordinii întregii creații, raportarea sa față de creaturi nu derivă din natura sa, căci nu dă naștere creaturilor dintr-o necesitate a naturii sale, ci prin intelect și *voință*”. *Ibid.*, q. 28, a. 1, ad 3. În teologia aristotelică, în schimb, raportul *primului motor* cu lumea este unul necesar și coetern, excluzând contingenta și orice formă de intervenționism divin.

⁴⁶ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

lui Dumnezeu din teologia tomistă – înțelegă ca „binele perfect al naturii intelectuale” –, deoarece, „de vreme ce este un bine, este obiectul *voinței*”⁴⁷. Continuând pe această linie analitică, dacă „prima mișcare a voinței și a oricărei potențe apetitive este *iubirea*”⁴⁸, atunci și *Theos*-ul Stagiritului manifestă *iubire*, în sensul că se iubește doar pe sine însuși în actul (*auto*)*contemplației* veșnice. De altfel, și în Dumnezeu creștin există *iubire de Sine*, în mod preeminent, dar fără compunere, fiindcă „*a iubi* nu este nimic altceva decât a vrea cuiva binele”⁴⁹, iar „acel bine pe care și-l vrea sieși nu este altul decât El însuși, care este bun prin *esența* lui”⁵⁰.

Ca un corolar al naturii Sale *personale*, din *iubire* infinită, Dumnezeu a ieșit din Sine însuși și a creat lumea *ex nihilo*⁵¹, ceea ce face din El cauza *eficientă* primă a întregii realități, spre deosebire de Zeul lui Aristotel – cauza *finală* pasivă spre care tind întregul univers material coetern. În privința începutului creației, *Doctor Angelicus* a consacrat principiul *egalității gnoseologice*, conform căruia nu există o posibilitate strict rațională de stabilire a priorității tezei eternității lumii față de cea a Revelației

⁴⁷ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 26, a. 2; ad 1.

⁴⁸ *Ibid.*, q. 20, a. 1. „Derivarea voinței divine din intelectul divin este unul dintre pașii decisivi în raționamentul lui Toma despre natura și proprietățile lui Dumnezeu”. S. SFEKAS, „Aristotle’s Concept of God”, <https://heptapolis.com/aristotles-concept-god> (28.10.2018).

⁴⁹ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 1, ad 3. Concepția teologică *personalistă* nu este rodul exclusiv al gândirii sfântului Toma, existând un fond de idei consistent preexistent. Bunăoară, „gânditorii patristici și scolastici au meritul de a fi depășit concepțiile *cosmo-teologice* despre Divin, specifice filosofiei grecești, și de a fi introdus discuția despre dimensiunea *antropoteologică* a Divinității, ..., despre Persoana absolută, prima ființă în ierarhia ființelor”. W. DANCĂ, „Augustin: Dumnezeu Adevărul mai presus de rațiune”, <https://wilhelmdanca.ro/tag/dumnezeu/> (28.10.2018).

⁵⁰ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁵¹ Este important de evidențiat faptul că în filosofia greacă nu exista o concepție similară *creatio ex nihilo*, deoarece grecilor le lipsea o concepție radicală despre nimic, acesta fiind asociat întotdeauna cu ceva (materia, haosul, vidul). Grecii nu cunosc „o *origine* a lumii în sens creaționist creștin, ... fiindcă ignoră un Dumnezeu transcendent lumii, ...lumea însăși fiind divină”. M. FLORIAN, *Cosmologia elenă*, Paideia, București 1993, 13. Chiar și la Platon, *Demiurgul* nu este transcendent, ci doar ordonează lumea coeternă: „a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaos și aflat într-o mișcare discordantă și haotică și l-a condus din dezordine în ordine”. PLATON, *Timaios*, 30 a. Ca atare, „transcendența la Platon nu înseamnă ceva diferit sau îndepărtat de lumea sensibilă, ci primul valoric în interiorul ierarhiei ființei”. W. DANCĂ, „Platon: există o divinitate impersonală?”, <https://wilhelmdanca.ro/platon-exista-o-divinitate-impersonala/> (29.10.2018).

biblice⁵², deoarece ambele implică un act de credință originar și nemijlocit. Prin aceasta, sfântul Toma l-a apărut pe Aristotel împotriva augustinienilor din perioada contemporană lui, „pe motiv că niciun argument rațional nu este concludent pentru a confirma sau infirma eternitatea lumii”, deoarece „creația ține de domeniul [exclusiv] al credinței”⁵³.

Pentru că „nimic nu poate să se producă pe sine sau să se aducă pe sine la *ființă*”⁵⁴, trebuie spus că „*este necesar să se afirme că orice ființă, în orice mod ar exista ea, este de la Dumnezeu*”⁵⁵ și că „primul din toate lucrurile create este actul *de a fi (esse)* și orice altceva este predicat ca o specificare a *ființei*”⁵⁶. Cu alte cuvinte, prin *comunicatio*, Dumnezeu dăruiește *ființa (esse)* prin care „înflorește realitatea *ființei* în deșertul unde înainte împărătea doar nimicul”⁵⁷ și, în acest fel, „toate cele existente, *întrucât sunt*, sunt bune, deoarece însăși *ființa (esse)* oricărui lucru este un anume bine”⁵⁸ voit de Dumnezeu. Apoi, ținând seama că a iubi, ca la Aristotel, este totuna cu a vrea binele cuiva, reiese limpede că Dumnezeu „*le iubește* pe toate cele care sunt”⁵⁹,

⁵² Cf. C. BĂLĂNEAN, *Natura umană la Toma de Aquino și Karl Popper. Critica monismelor antropologice contemporane*, Ratio et Revelatio & Presa Universitară Clujeană, Oradea-Cluj Napoca 2018, 146. Însăși *Revelația* – naturală sau supranaturală – necesită un act de credință prealabil, fără de care nu își poate exprima semnificația proprie. Într-un articol apărut în timpul Conciliului Vatican II, Joseph Ratzinger scria foarte sugestiv în acest sens: „*Revelația* este realitate întotdeauna doar acolo unde este *credință*; necredinciosul ...poate să citească Scriptura și să cunoască ce este în ea, ba chiar să înțeleagă conceptual ce se spune și cum se relaționează afirmațiile sale – și cu toate acestea el nu a primit *Revelația*”. J. RATZINGER, „Eseu despre conceptul de *tradiție*”, în: BENEDICT AL XVI-LEA, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură. Tradiție. Magisteriu*, trad. L. Ghiman, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2018, 43-107, aici 57.

⁵³ R. P. McKEON, „Aristotelianism in Western Christianity”, în: J.T. McNEIL *et al* (ed.), *Environmental Factors in Christian History*, Chicago 1939, 206-231, aici 221.

⁵⁴ J. OWENS, *Metafizică*, op. cit., 134. „Nicio ființă deosebită de Dumnezeu nu este *ființa* sa, ci participă la ființă (*esse*)”, sens în care această *participatio* tomistă se aseamănă cu principiul din *Metafizica* lui Aristotel, potrivit căruia „ceea ce este *ființă* în sens maxim ...este cauza întregii *ființe*”. Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q 44, a 1. La Aristotel, „Cauza unică nu este *Ființa în sine*; ea este ființa sau substanța primă,..., fără de care nu ar exista o lume – ordonată – ci un imens haos”. Ș. VIANU, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București 2005, 20.

⁵⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.1.

⁵⁶ TOMA DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, s.c. 4.

⁵⁷ B. MONDIN, *Sistemul filosofic a lui Toma d’Aquino*, 223.

⁵⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁵⁹ *Idem*.

pentru că El, „se vrea nu numai pe sine, ci le vrea și pe altele, diferite de sine”⁶⁰. Mai mult, prin *întruparea* Cuvântului – accesibilă doar prin Revelația Scripturilor – Fiul lui Dumnezeu a coborât în lumea creată pentru a reface legătura primordială a comuniunii omului cu El, astfel că „natura umană asumată de Cuvântul lui Dumnezeu în *persoana* lui Cristos, [...] este iubită de Dumnezeu mai mult decât toți îngerii și este mai bună <decât ei>, îndeosebi din pricina *unirii* <*ipostatic*>”⁶¹. Cristos a fost *darul* divin suprem pentru umanitate, revelând în mod plener dimensiunea *personală* a Sfintei Treimi: „*atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul născut, ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (In 3,16)⁶².

Acest verset evanghelic l-a putut inspira pe sfântul Toma atunci când a considerat că „cel ce iubește *iese din sine*, trecând în ceea ce este iubit, în măsura în care vrea binele pentru ceea ce este iubit și acționează prin providența sa ca și pentru sine”⁶³, iar acest model al iubirii divine ca *dăruire de sine* (*ἀγάπη*) a devenit prototipul metafizic a iubirii umane – *φιλανθρωπία*, dar și *φιλοθεία* –, nemaiîntâlnit nicicăieri în celelalte religii naturale ale lumii. Într-o altă ordine de idei, tocmai în virtutea *personalității* Sale (supra) revelate, „limbajul Revelației [creștine] implică nu numai propoziții descriptive ale divinului, ci trebuie să implice mult mai mult decât simplele propoziții: el trebuie să evoce un *răspuns* la chemarea unei *Persoane*”⁶⁴, o angajare intimă a întregii ființe umane într-o relație *personală* cu Dumnezeul transcendent, cel care „a cunoscut din eternitate în propriile naturi [toate cele create] și...

⁶⁰ *Ibid.*, q. 19, a. 2. Pentru acest filon de gândire teologică speculativă, este deosebit de sugestivă și reflecția sfântului Bonaventura „despre Dumnezeu ca Bunătate supremă, a cărui pură *rămânere-în-sine* este pură *răspândire de sine*”. K. HEMMERLE, *Teze în vederea unei teologii trinitare*, trad. W. Tauwinkl, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2018, 70.

⁶¹ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 4, ad 2.

⁶² Dimensiunea *personală* și, implicit, *relațională* a Dumnezeului-Treime este exprimată extraordinar de sfântul Toma în următorul fragment, unde se referă, în special, la Duhul Sfânt ca *dar*: „ceea ce este dat are o *relație* și cu lucrul de la care este dat, și cu lucru căruia îi este dat, căci nu îi este dat de către cineva decât dacă este al lui; și îi este dat cuiva pentru ca să fie al lui”. *Ibid.*, q. 38, a. 1. Cu toate acestea, fără a exista un raport *personal* necesar cu creaturile, analog celui intratrinitar, teologia tomistă a *darului* este adecvată și în cazul relaționării divino-umane: „după ce a fost *dat*, ...aparține omului fie Duhul, fie <obiectul> *dăruit*”. *Ibid.*, q. 38, a. 2, ad 3.

⁶³ *Ibid.*, q. 20, a. 2, ad 1.

⁶⁴ N.L. GEISLER, P.D. FEINBERG, *Introduction to Philosophy. A Christian Perspective*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan 2007, 319.

*le-a iubit*⁶⁵ – „*amor Dei aeternus est*” –, după cum afirmă însăși Sfânta Scriptură: „*El ne-a iubit mai întâi*” (1In 4,19).

Concluzie

Dacă teologia aristotelică a reușit să deceleze o parte din atributele lui Dumnezeu pe calea rațiunii naturale, mergând dinspre lumea materială spre Cer, teologia sfântului Toma de Aquino este întemeiată pe piatra unghiulară a Revelației biblice și pe *persoana* lui Isus Cristos, dincolo de care nu este posibil un act divin mai înalt al *descoperirii de sine* în condiția umană actuală. Pentru cei care nu au ajuns prin predicare la cunoașterea revelată scripturistică – deoarece „*credința vine din predicare*” (Rom 10,17) –, existența lui Dumnezeu poate fi înțeleasă din ordinea creației, iar reprezentarea Sa conceptuală poate îmbrăca o diversitate de forme, așa cum s-a întâmplat în sistemul metafizicii aristotelice sau cum se întâmplă în celelalte religii naturale.

Spre deosebire de aceste reprezentări pur mentale catafactice ce încearcă să surprindă câte ceva din misterul Celui Preaînalt, Dumnezeuul creștin este un Dumnezeu *personal* care s-a întrupat, un *Dumnezeu al iubirii*, care nu se iubește numai pe sine, ca la Aristotel, ci iradiază în exterior atât *ființa* (*esse*), cât și iubirea sa. Astfel, pornind chiar de la acel „*Fiat lux!*” (*וַיְהִי אֹרֶךְ* Gen 1,3) primordial revelat, se poate afirma că *iubirea* lui Dumnezeu (*agapē*) – o iubire absolut liberă, căreia nimic nu îi poate fi supraordonat⁶⁶ –, constituie resortul ontologic fondator al întregii creații.

⁶⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 20, a. 2, ad 2.

⁶⁶ În legătură cu libertatea absolută a lui Dumnezeu, sfântul Toma scria următoarele: „din faptul că voinței divine îi ajunge bunătatea ei nu rezultă că nu ar vrea nimic altceva, ci că nu vrea nimic altceva decât prin rațiunea (*ratio*) bunătății sale”, în condițiile în care „*potentia* sa (activă) este infinită, de vreme ce însăși divina esență, prin care Dumnezeu acționează, este infinită”. *Ibid.*, q. 19, a. 2, ad 3.

