

**UNIVERSITATEA BABEȘ - BOLYAI CLUJ - NAPOCA
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE
CATEDRA DE ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE ȘI MEDIEVALE
ȘCOALA DOCTORALĂ DE FILOSOFIA POLITICII**

REFLEXUL POLITIC AL VALORILOR CREȘTINE

(Rezumat)

**Conducător științific
Prof. univ. dr. LIVIU - PETRU ZĂPĂRȚAN**

**Doctorand,
LAZĂR I. IULIAN RADU**

**CLUJ - NAPOCA
2011**

CUPRINS

Cap. I. Raportul dintre religie și politică	pg. 4
a) Ce sunt religiile	pg. 4
b) Diversitatea religioasă	pg. 13
c) Religie, politică și conflict	pg. 24
d) Ecumenismul	pg. 36
e) Fundamentalismul	pg. 39
f) Secularizarea	pg. 40
g) Rolul credințelor religioase în democrațiile liberale.....	pg. 46
Cap. II. Care sunt valorile politice cu caracter creștin.....	pg.79
a) Dimensiunea istorică a problemei.....	pg.79
b) Virtuțile cardinale.....	pg.117
c) Valori principale la interferența politicului și religiosului	pg.145
Cap. III. Discuții contemporane privind valorile religioase	
în politică.....	pg.156
a) Demersuri filosofice.....	pg.158
b) Democrația creștină.....	pg. 165
CONCLUZII	
Bibliografie.....	pg. 217

CONCLUZII

Literatura de specialitate vorbește foarte mult despre raportul dintre religie și politică, despre natura celor două domenii, despre rolul lor în societate.

Cultura europeană se bazează pe întrepătrunderea dintre cele două domenii ale vieții umane deoarece religia nu s-a preocupat doar de latura spirituală a vieții omului ci și de organizarea sa socială. În acest sens N. Tenzer crede că, în urma evoluției istorice, trecerea de la religiile păgâne la creștinism a determinat creșterea ca importanță și valoare a ființei umane datorită devenirii în sine și în relația cu Dumnezeu și considerării valorilor în care ea crede.

Unii filosofi, atât antici cât și contemporani, au fost susținătorii ideii că religia trebuie să se implice în spațiul politic, considerând implicarea valorilor religioase în domeniul politicii ca fiind imperios necesară (Socrate, Platon, Cicero și Seneca în antichitate, Fericitul Augustin, Averroes și Toma de Aquino în Evul mediu). Alți filosofi au avut o atitudine indiferentă sau chiar contrară implicării religiei în conducerea statului, deoarece considerau fenomenul religios legat de frica umană. Dintre aceștia putem aminti pe Epicur, Aristotel, Democrit etc.¹.

Prezența religiei în spațiul politic a avut și are ponderi diferite, de la un continent la altul și de la o cultură la alta. Relațiile lor au fost fie de colaborare fie de conflict.

Diferitele conflicte religioase au fost generate de felurile poziții geografice, de la nivel local (vezi Belfast - conflictul dintre catolici și protestanți) la cel regional în arealurile unde islamul și creștinismul își dispută supremația și la cel național (crearea Statului Israel, 1948).

Un rol important în înțelegerea conflictelor religioase îl are și geografia biblică pentru că pune în evidență răspunderea religiilor și rolul lor în politică. În sec. al- XX-lea s-a aprofundat cercetarea asupra impactului avut de religie asupra vieții cotidiene social-economice, care, în partea a doua a acestui secol, a stimulat ecumenismul.

Acesta încearcă concilierea religiilor și mai ales a confesiunilor din interiorul creștinismului (dacă nu teologică atunci socială și politică). Dacă în antichitate termenul făcea referire la cultura lumii civilizate de atunci sau a lumii imperiale, în creștinism termenul a primit o altă conotație și anume acela de universalitate a credinței apostolice dată de Hristos. Prin Biserică și misiunea apostolilor, creștinismul (în forma sa originală) a pătruns în toată lumea întrucât creștinismul proclamă egalitatea tuturor oamenilor. În primul mileniu creștin termenul se referă la cele șapte sinoade sau concilii ecumenice. În timpul nostru acest termen are o altă conotație însemnând o mișcare de dialog și chiar unificare a confesiunilor creștine, ce se dorește a fi realizată în urma dialogurilor interconfesionale și a cunoașterii reciproce a celor trei mari confesiuni creștine. În acest sens, în Europa activează Consiliul Ecumenic al Bisericilor care are ca membri bisericile ortodoxe naționale și 340 de grupări și/sau denominațiuni protestante; în această comisie Biserica Romano-catolică este doar observator².

¹ Eugenio Romero Pose, *Le radici cristiane d'Europa*, Casa Editrice Marietti, Genova – Milano, 2007, pg. 18;

² M. Reisenbrodt, *Religion in Global Perspective*, in Mark Juergensmayer (edit.), *Global Religions, An Introduction*, Oxford Univ. Press, New York, 2003, pp.95-109;

În replică la tendințele ecumenice se afirmă astăzi fundamentalismul religios. El este opus unei relativități aduse de ecumenism punând accentul pe identitatea religioasă. În fapt fiecare credință, religie și confesiune a creștinismului are latura sa fundamentalistă. Fundamentalismul³ luptă împotriva modernității și post modernității și a secularizării din timpul nostru, prin aplicarea riguroasă a moralei religioase în viața socială contemporană. Acest curent promovează în societatea noastră globalizată și globalizantă identitatea religioasă, fundamentalismul bazându-se mai ales pe o interpretare cât mai literară a textelor sacre religioase (Koran, Biblie). Acest curent are o latură moderată care se află la nivelul ideilor și una fanatică dusă până la extrem, generatoare de conflict. Din prima categorie putem aminti *mişcările evangheliștilor* din S.U.A. care cred că prin acceptarea lui Isus ca Mântuitor personal se rezolvă și problemele sociale ale oamenilor iar neacceptarea lui duce la dezastru sau a fundamentalismului ortodox susținut mai ales de mediul monastic din bisericile ortodoxe care luptă pentru păstrarea valorilor creștin-morale ale Evangheliei în societate. Din a doua categorie putem aminti fundamentalismul islamic care s-a angajat și în conflicte sângeroase.

Chiar dacă religia joacă în timpul nostru încă un rol important în societate și influențează valorile și atitudinile oamenilor aceasta prinde teren în fața secularizării și a quasi-religiilor secolului al XX-lea. Prin secularizare se înțelege scăderea în intensitate a credinței religioase, fie prin indiferentism fie prin respingerea parțială sau totală a ideilor religioase. Aceasta a fost marcată de desacralizarea gândirii și a comportamentului uman contemporan, de declinul religiei sau de detașarea societății de religie⁴. Unii autori văd în acest fenomen expresia neputinței instituțiilor religioase de a se adapta la trendurile actuale ale societății. Istoricii văd apariția secularizării la sfârșitul secolului al XVIII-lea marcată în Europa Occidentală de Revoluția Franceză iar în S.U.A. de războiul de independență. Bullok și Stah observă trei conotații pe care le are secularizarea: ruptura formală dintre stat și biserică, faptul că tradițiile religioase și sensurile lor își pierd interesul în fața adepților religiei transformându-i în ignoranți și nepăsători, precum și sfârșitul interesului față de religie și valorile ei. Aceste trei aspecte se pot vedea bine în spațiul european prin faptul că unele state sunt mai secularizate decât altele.

Împărtășim convingerea lui Nicolas Tenzer⁵ după care religia îndeplinește patru funcții în lumea contemporană: funcția intelectuală și filosofică ce se realizează prin efortul de a explica originea lumii și raportarea omului contemporan la Dumnezeu, funcția morală care se referă la conduita în societate a omului contemporan, la cunoașterea binelui și a răului în societate, funcția socio-politică care se referă la mersul lumii și la ordinea social-politică a acesteia, funcția psihologică prin care dă forță omului să înfrângă frica de necunoscut și de moarte.

După Tenzer funcțiile religiei în lumea contemporană își pierd caracterul de universalitate și se restrâng doar la mediul privat, doar pentru cei ce cred. Primele două funcții sunt capitale și intră în alcătuire creștinismului fundamental. Cea de-a treia rezultă

³ William H. Mott, *Globalization: People, Perspectives and Progress*, Praeger Publishers, Westport, 2004, p. 189;

⁴ D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia; a Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900-2000*, Oxford University Press, Nairobi, 1982;

⁵ Nicolas Tenzer, *Philosophie politique*, P.F., Paris, 1994, pp. 491-515;

din primele două iar cea de-a patra dă viață, rezistență și durabilitate istorică religiei. În consecință deoarece luarea deciziilor în democrație trebuie să se supună *rațiunii politice*, impactul pe care îl are religia asupra guvernării este variabil. Cetățenia multi - religioasă forțează religia să-și modifice punctul de vedere față de stat și societate, față de principiile care trebuie să stea la baza implicării religiei în societate și guvernare.

În perioada contemporană instituțiile bisericii trebuie să se adapteze la noile provocări politice și la exigențele guvernărilor.

În contextul actual al globalizării și mondializării, *al dezumanizării* ființei umane, Anthony Rogers⁶ propune reîntoarcerea omului contemporan la obârșii și deci revalorizarea valorilor creștine. Dacă apex-ul guvernării îl reprezintă conștiința persoanei umane și faptul că orice guvernare trebuie să pornească de la persoana umană autoritatea politică trebuie să asigure comunității o viață ordonată, bazându-se pe principii solide. Aceasta a fost convingerea lui Toma de Aquino care în lucrarea sa de referință, *De regno ad regnum Cypri* spune că *binele și bunăstarea îi revin unei mulțimi asociate în măsura în care este păstrată unitatea sa, ceea ce se numește pace*. Toma de Aquino se bazează pe termenul de *unu* (unitas) pentru că fără unitate pacea și armonia își pierd sensul. În lucrarea sa *Suma Teologica* el preia ideea relației dintre pace și concordie, de la fericitul Augustin, pentru care pacea dintre oameni este rezultatul concordiei bine rânduite. Tot el dezvoltă ideea că reflectarea păcii și unității sociale, se face în monarhie, ca simbol al unității.

Marsilio de Padova în lucrarea sa *Defensor pacis* plecând de la aceeași guvernare supremă de către unu introduce un sens funcțional al ei iar nu substanțial ca la Toma. În politică și în guvernare, aceasta din urmă trebuie să fie una nu ca număr ci ca funcție. Plecând de la *Politica* lui Aristotel, lucrare care l-a influențat și pe Toma, critică maniera platoniciană de substanțializare a unului și de identificare cu binele. Dacă Toma de Aquino în lucrare sa *De civitate Dei*⁷, afirmă că cele două forțe, statul și biserica, sunt chemate să colaboreze una cu alta în educarea oamenilor pentru îndeplinirea binelui comun, papii Inocențiu III și Bonifaciu VIII propun o formulă mai nedemocratică în relația dintre stat și biserică și anume că statul trebuie să fie subordonat total bisericii pentru că i-au fost încredințate spadele puterii temporale și ale puterii spirituale. Pentru că în realizarea binelui comun există o ierarhie de valori care trebuie luată în considerare dintre care prima este raportarea permanentă la Dumnezeu căruia îi este subordonat totul, rezultă faptul că finalitatea politicii este una transcendentă și teologică.

Creștinismul a adus ca fundament al vieții sociale, iubirea, într-o perioadă în care oamenii erau sub opresiune politică din partea Imperiului Roman. Așa se explică faptul că de la o religie oprimată, prin Edictul de la Milano, din 313, creștinismul este recunoscut oficial de Imperiul Roman devenind apoi religie de stat și influențând pentru multe secole viața politică, economică și culturală mai ales în spațiul european. În acest context, politicul și-a făcut simțită prezența în viața spirituală a bisericii iscând nenumărate conflicte între Bazileu și Papa de la Roma. Secularul a pătruns în viața duhovnicească a Bisericii, încât raportul concret religie – biserică a evoluat permanent.

Este limpede că după sec. V, când are loc căderea Imperiului Roman de Apus datorită popoarelor migratoare, s-au format statele feudale europene, care au avut la bază

⁶ Antony Rogers, Religion and Governance: The Christian perspective, in Chandra Muzaffar (edit.), Religion and Governance, Arah Publication, Shah, 2009, pp. 85-86;

⁷ De civitate Dei, XIV, 28 Einaudi – Gallimard, 1992;

cultura creștină și au fost conduse spiritual și politic de la Roma. Creștinismul a cucerit spiritul Europei și l-a susținut mai ales în perioada medievală așa cum sesizează și Mario D'Adamo. Astfel a avut loc trecerea de la guvernarea de tip polis la cea de tip cosmopolis.

Creștinismul s-a impus prin aceea că dorește o *metanoia*, adică o transformare radicală a omului, lucru reflectat foarte bine mai ales în celebra *predică de pe munte*. Împărăția lui Dumnezeu reprezintă regenerarea omului, trezirea conștiinței și a spiritualității sale; legea divină ia locul principal în inima omului. Datorită acestui aspect creștinismul conferă omului un nou spectru de valori, valori cu caracter etern care se concretizează în om și în tot ceea ce îl înconjoară. Pentru el sunt două realități distincte și anume cea a lui Dumnezeu, veșnică și spirituală și cea a cezarului, temporală și materială, dar omul pe pământ este cetățean al ambelor împărății. Acest aspect reiese clar din *Scrisoare către Diognet* în care se spune despre creștini că din punct de vedere social nu se disting în nici un fel de ceilalți oameni, nici politic, nici economic, au același port ca și ceilalți, mănâncă același lucru, trăiesc în aceleași orașe, se disting de ceilalți doar prin viața morală excepțională.

Tezele creștine cunosc o permanentă îmbogățire în Evul Mediu. Sfântul Ioan Hrisostom plecând de la aceste idei consideră că oamenii (creștinii) trebuie să se întrajutoreze reciproc, fiecare făcându-și munca pentru care a fost chemat în vederea realizării binelui comun, atât spiritual cât și social, politic și economic.

În concepția lui Eusebiu de Cezarea apare o adevărată teologie politică. Imperiul corespunde planurilor divine: unitatea politică a lumii realizată prin imperiu duce la răspândirea Evangheliei peste tot în acest spațiu geografic⁸.

Bazându-se pe ideile Papei Leon cel Mare, Papa Gelasius (492-496), printr-o epistolă adresată împăratului Anastasie, formulează, în termeni care vor fi reluați pe toată durata Evului Mediu, *teoria raporturilor dintre biserică și imperiu*. Legătura dintre religie și politică va fi dată, de-a lungul istoriei, de valorile pe care și le-au propus reciproc, pornind de la moștenirea culturii antice.

Virtuțile cardinale au fost denumite astfel pentru prima dată de Sfântul Ambrozie de Milano, expresie folosită apoi în toată gândirea teologică creștină. Ele sunt extrase din gândirea filosofică elină antică, în primul rând de la Platon din lucrarea „Republica”⁹, și sunt virtuți care stau la baza guvernării societății umane, a polisului, precum și la perfecționarea morală a omului. Platon leagă aceste virtuți de natura umană, prudența de rațiune, tăria de irascibilitate și cumpătarea de concupiscentă iar dreptatea controlând funcțiile sufletului uman și legând celelalte trei virtuți. În acest sens, Toma de Aquino preia diviziunea platonice a virtuților cardinale legând justiția de voință și făcând-o principiul suprem al ordinii morale în om și în afara lui. Mergând de la viața moral-creștină a celor patru virtuți spre viața politică trebuie subliniat faptul că prudența joacă un rol esențial în viața omului făcându-l să nu ia decizii pripite și să se autocontroleze. Dreptatea impune conducătorului să fie corect cu sine însuși și cu semenii pe care îi guvernează, caracterul politicianului trebuind să fie puternic, vertical și cumpătat¹⁰.

Valoarea prudenței este virtutea care în creștinism indică lucrurile ce trebuiesc făcute într-un anumit moment sau, din contră, ce nu trebuiesc făcute adică *recta ratio*

⁸ Palibio, *La Storie*, trad. C. Schick, Verona, 1955, p. 6 și p. 95-96;

⁹ Platon, *Republica*, IV, 427bc;

¹⁰ Mitr. N. Mladin, *Teologie Morala Ortodoxa*, ed. IBM al BOR, vol I, cap. Morala generala, București 1979, p. 22;

agendorum (indică rațiunea corectă a lucrurilor)¹¹. Această valoare este legată de intelectul uman și coordonează celelalte virtuți-valori de natură etică, socială sau religioasă. Pe scheletul acestei virtuți trebuie să se clădească și caracterul omului, atât în interiorul său cât și în relația cu ceilalți oameni. Pentru politicieni și guvernanți această valoare este capitală, întrucât îi pune în concordanță cu sine și cu cei pe care îi guvernează. Obiectul material al prudenței îl formează toate actele corecte ale omului, uneori pentru a executa binele iar alteori pentru a respinge răul. Politicește vorbind ea se referă la actele de siguranță statală, la bunele relații dintre conducători și conduși. De aceea în popor se spune că prudența sau vigilența din toate punctele de vedere este frâul și vizitiul celorlalte virtuți - valori (*auria et moderatrix omnium virtutum*).

În acest sens, caritatea sau milostenia ne spune să-i ajutăm pe semenii noștri aflați în dificultăți dar vigilența spune minții cât, cum, în ce împrejurări, unde, în ce chip să dăm și să ajutăm pe ceilalți pentru ca actul nostru de caritate să fie corect.

Prudența are trei funcții principale: consultarea, judecata și comanda acțiunii. Ea este acea valoare cardinală care orientează analiza mijloacelor oneste ale unei acțiuni spre atingerea scopului propus. În acest sens Mitropolitul Nicolae Bălan spunea că prudența este caracterul moral bun dat de structura unității specifice și constante a firii noastre dobândită prin permanenta orientare a voinței în direcția binelui.

Valoarea dreptății implică noțiunea de drept înțelegând prin aceasta dreptul la viață, dreptul la a poseda bunuri, la tot ceea ce este just și echitabil¹². În gândirea lui Aristotel și Toma de Aquino¹³ se înțelege prin dreptate justiția generală, perfecțiunea etico-morală, noțiune prezervată din dreptul roman și cultura elenă. Prudența, fiind mama tuturor virtuților, orientează către just orice acțiune care transcende voința conștientă pentru îndeplinirea scopului dorit. Conform gândirii lui Toma de Aquino, justiția presupune diversitate, întrucât nu suntem niciodată egali nouă înșine, ci altora, justiția existând doar în raportul unui om cu altul. Toma de Aquino consideră că nu există umanitate fără viață politică deoarece natura omului se formează în și prin societate. Toma stabilește legătura dintre politică și etică încât exercitarea cetățeniei reprezintă dezvoltarea deplină a practicării virtuții. Alegerea pe care trebuie să o facem între ordinea malefică și cetate ne ajută să ajungem la fericire împreună, împiedicând transformarea puterii în tiranie.

Putem face legătura cu etica lui Aristotel și cu meditațiile acestuia despre fericire și a modului de realizare a acesteia prin prietenie și virtute. Aristotel definește prietenia ca fiind o comunitate bazată pe dorința binelui realizată pentru celălalt. Toma de Aquino vede prietenia ca fiind o comunitate de bunuri și acțiuni, prietenii desfășurând activități politice, profesionale împreună. Esența prieteniei, conform afirmațiilor lui Aristotel, ar fi dată de faptul că prietenia solicită aceeași atitudine față de lucrurile care merită sacrificiul suprem, atitudine greu de urmat pentru oameni cu idealuri diferite sau de cei fără idealuri. Omul nu poate ajunge la fericire de unul singur, are nevoie de ceilalți, iar Societatea îi este necesară pentru a trăi, motiv pentru care politica și morala sunt legate între ele.

În această ordine de idei politica este împlinirea moralei, cu condiția ca aceasta să fie considerată arta de a conduce cetatea pe principiul prieteniei dintre oameni. Virtutea

¹¹ Alosie L Tautu, Comentariu la teologia morala, vol., ed. Cosmos si Victoria, Oradea 1931, p. 206;

¹² Selma Santos Ferraz, Philosophie du Dorit et context historique de Toma de Aquino, p. 6;

¹³ Toma de Aquino, Summa Theologiae, II/II, 118, 4 ad 2;

justiției pentru un popor se exprimă prin intermediul legislației care reprezintă acea înșiruire de acte permise sau interzise oamenilor pentru a înainta pe calea virtuții.

Aristotel distinge trei tipuri de organizări sociale conform a trei tipuri de prietenie. Prietenia tatălui față de copiii săi este reprezentată de monarhia, cu prietenia dintre popor și cel care este fondatorul său, monarhul care are un singur scop acela de a îmbunătăți viața poporului său. Prietenia dintre soți, ființe egale, chiar dacă sunt diferite și superioare copiilor lor, este reprezentată de aristocrație, adică prietenia politică între egalii care formează elita societății. Prietenia dintre frați sau colegi reprezintă republica fondată pe egalitatea dintre cetățeni, în care comunitatea se naște dintr-un context comun de cultură și civilizație cu numeroase legături afective și spirituale.

Valoarea tăriei sau bărbăției.

Prin tărie se poate înțelege în sens larg căutarea permanentă a binelui de către om și realizarea lui. Din acest punct de vedere tăria nu există prin sine însăși ci este rezultatul altei virtuți, indicând în același timp și faptul că o virtute dobândită de om are nevoie să fie păstrată și omul să persevereze în ea. Astfel tăria este o virtute- valoare etică ce întărește virtuțile dobândite de om mai ales în perioadele grele ale vieții sale. Obiectul acestei virtuți este acela de a îndrăzni a face binele permanent chiar și în momente de primejdie și în mijlocul suferințelor, lucru care reflectă caracterul fiecărui om în parte. Omul politic care dorește să fie moral și apreciat de către compatrioții săi trebuie să dovedească tărie de caracter. Tăria înfrânează apetitul irascibil din comportamentul omului politic indicând totodată norma morală a minții sănătoase. Tăria se raportează la sinele omului, nu la ceilalți. Ea este dovedită de omul politic în primejdii și cazuri extreme cum ar fi războaiele, crizele politice, bolile etc. Opus acestei valori stau următoarele vicii, prin defect, lipsa de frică, când aceasta trebuie luată în considerare iar în exces nepăsarea și lașitatea. Subvalori incluse în tărie se pot considera: mărinimia, strălucirea sufletească (magnificiența), răbdarea, perseverența, etc. Din punct de vedere creștin au dat dovadă de tărie martirii care au suferit și au fost uciși pentru mărturisirea lor în Hristos și sfinții care au răbdat ispitele demonilor și ale oamenilor¹⁴.

Valoarea cumpătării are legătură cu două funcții ale sufletului și anume cu irascibilitatea pe care o îmblânzește și pofta (gastrică, erotică, tactilă...) pe care o anihilează. Ca obiect această virtute valoare încearcă să pună stăpânire pe afectele iraționale ce vin din sufletul omului. Cumpătarea are legătură și cu conservarea individuală, a speciei, a propagării omului prin respectarea legilor de conduită lăsate de Dumnezeu pentru ca omul să fie sănătos la nivel individual. Din punct de vedere politic celui care guvernează și se află la cârma țării această valoare îi este indispensabilă. Vicii opuse cumpătării sunt insensibilitatea prin defect și necumpătarea prin exces. Dintre subvalorile cumpătării se pot aminti pudoarea sau rușinea, onestitatea, temperanța, sobrietatea, abținerea, uneori dusă până la castitate¹⁵.

Alături de virtuțile cardinale se pot aminti următoarele valori: valoarea binelui sau moralitatea, valoarea adevărului, valoarea libertății.

Despre valoarea binelui Socrate spunea *este ceea ce este sfânt pentru că este aprobat de zei pentru că aceștia aprobă ceva doar pentru că acel ceva este sfânt*¹⁶. Acest

¹⁴ Ad. Franck, *La morale pour tous*, Paris, 1884, pp. 505-508;

¹⁵ Aloisie L. Tautu, 1931, op. Cit., p.222;

¹⁶ Janine Marie Idziak, *In Search of * Good Positive Reasons* dor an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments, Faith and Philosophy*, nr. 6, 1989, pp. 48-57;

lucru înseamnă că o acțiune este bună sau rea doar pentru că Dumnezeu o poruncește sau o interzice, sau este bună sau rea prin natura ei și astfel Dumnezeu o respinge. Un lucru este bun sau rău dacă este poruncit sau interzis de către Dumnezeu și este legat de voința divină. O acțiune este bună dacă servește la împlinirea societății umane iar în caz contrar este rea. Natura umană are multe înclinații și dorințe dar rațiunea sănătoasă le ordonează. Mulți filosofi și teologi ai Evului Mediu văd ca primă cauză a moralei pe Dumnezeu și poruncile sale. Tot ei văd binele și răul ca dependente de natura umană dar iubirea aproapelui și respectul reciproc nu este în natura omului ci este poruncă divină. Un rol important în creștinătate la avut Decalogul biblic. În axiologie binele și răul au avut un rol important ca și categorii ale eticii fiind adversare și într-o permanentă luptă între ele. În creștinism binele este reprezentat de Dumnezeu, rai, îngeri, sfinți, iar răul de către iad, diavol și îngerii săi. Această antinomie apare și în Islam în lupta dintre Alah și Sheytan. În religiile orientale antinomia nu se distinge, aceste caracteristici fiind complementare (frumos - urât, masculin-feminin, bun-rău, mare-mic).

Politicienii¹⁷ trebuie să fie în cel mai rău caz omenii morali dacă nu și credincioși și să urmărească realizarea binelui comun. Slujirea țării și a binelui comun trebuie să fie superioară intereselor personale iar atingerea unor sfere politice superioare nu trebuie să se facă din ambiție personală ci pentru dezvoltarea statului. Ei trebuie să urmărească atingerea scopurilor bune naționale și internaționale.

Sfârșitul secolului al XIX-lea se remarcă mai ales în Europa Occidentală prin regândirea doctrinei social-creștine. Plecând de la Augustin și Toma de Aquino, Papa Leon al XIII-lea prin Enciclica *Aeterni Patris* inaugurează neotomismul și doctrina democrației creștine. Astfel Biserica Catolică prin neotomism acceptă viața social politică a credincioșilor săi și își propune să promoveze propria viziune despre viața socială a oamenilor în muncă, familie, stat.

Papa Leon al XIII-lea, prin mai multe Enciclice emise, vede democrația creștină ca acțiune binefăcătoare creștină a bisericii în mijlocul poporului, în condițiile în care secolul al XIX-lea se confruntă cu triumful liberalismului, cu industrializarea, cu interesul pentru știință și cu participarea umanității la procesul democratic. În acest context Fr. Chatelet consideră doctrina neotomismului ca fiind una de tip rațional care dorește păstrarea valorilor social - politice existente, în care avem o mixtură de elemente ce provin din monarhie, aristocrație și democrație și care combat ideile totalitariste.

Prima parte a secolului al - XX – lea este marcată de două războaie mondiale și de regimuri totalitariste care au adus o schimbare de situații pe plan cultural, social și politic, cu noi provocări adresate teologiei timpului. Apar studii și opinii teologice legate de viața social - politică a spațiului european și mai ales occidental. Între teologia catolică și cea protestantă apar conflicte ideologice, întrucât teologia catolică era mai radicală și pune accentul pe superioritatea bisericii față de stat, fiind mai interesată de scopurile sale politice decât de mântuirea credincioșilor săi iar teologia protestantă era mai pozitivă și mai deschisă la problemele sociale contemporane și încerca să înțeleagă ceea ce se întâmplă în lume. Teologia protestantă încearcă o conciliere cu noile provocări intelectuale și noua cultură dând naștere noii teologii liberale. Personalități teologice care au pus bazele teologiei liberale sunt Albrecht Ritschl (1822-1899), Ernest Troeltsch (1856-1923).

¹⁷ P. Andrei, *Filosofia valorii*, Fundatia Regele Mihai I, Bucuresti, 1945,p. 37;

O figură deosebită a acestui timp este Karl Barth care editează în 1919 *Epistola către Romani* precum și un studiu asupra acesteia. Concepția lui pleacă de cunoașterea problemelor sociale ale Germaniei timpului său și a experiențelor sale pastorale legate de propovăduire Evangheliei. El are o abordare rațională a lui Dumnezeu că el este imposibil de găsit și de cunoscut în mod direct, încât gândirea și vorbirea omului despre Dumnezeu trec printr-un foc purificator, ca unică premisă a convingerii că Dumnezeu este Dumnezeu care vorbește astăzi prin scripturi tot ca și în timpul lui Pavel, dând la o parte medierea umană.

Libertatea și suveranitatea lui Dumnezeu este punctul de plecare al Teologiei Protestante a lui Paul Tillich care dezvoltă o nouă teologie, cea dialectică în 1928, continuând să dezvolte ideile barthice plecând de la fundamentul universalismului intensiv criptocentric care îl reprezintă pe Hristos. El încearcă depășirea conflictului teologic dintre teologia dialectică a lui Barth - îndepărtarea lui Dumnezeu din lume și teologia liberală care face o sinteză legitimă între Dumnezeu și lume. Gândirea sa este una originală și pleacă de la relația dintre Dumnezeu și om și dependența reciprocă a unuia față de celălalt. Introduce o nouă noțiune despre religie, care se referă la importanța fiecărei ființe umane, noțiune, care a fost denumită realism credincios.

Un alt teolog care a continuat gândirea barthană a fost Rudolf Bultman care pune accentul pe studiul revelației pornind de la ideea cuvântului divin revelat și nu de la om și religiozitatea acestuia spre Dumnezeu. În concepția lui credința nu este efortul minții umane ci răspunsul omului la harul lui Dumnezeu.

Dietrich Bonhoefer este reprezentant al curentului liberal care reflectă schimbările care au avut loc începând cu secolul al XVIII-lea, perioadă marcată de reformă și iluminism, care fac creștinul actual să se roage și să practice un creștinism nereligios.

Începând cu secolul al XX-lea apare curentul personalist, marcat de gândirea lui El. Lavelle, J. Lacroix, J. Maritain și mai ales M. Mounier. Acest curent se remarcă prin lupta contra individualismului și totalitarismului, grija deosebită față de catolicismul social, democrația pluralistă descentralizată, și opresiunea statului față de oameni. În acest sens M. Mounier propune o democrație bazată pe mesajul evanghelic, pe libertatea și egalitatea fiilor lui Dumnezeu în societate, în care trebuie să se afirme ca persoane.

Democrația creștină a influențat societatea europeană precum și organizarea politică a statelor fondatoare ale Uniunii Europene prin accentul pus pe dezvoltarea persoanei umane și realizarea ei în plan social prin: familie, asociațiile profesionale, comunități locale și națiuni.

Conform preceptelor democrației creștine politica statelor trebuie să garanteze libertatea persoanei și dezvoltarea comunității naționale, să sprijine realizarea libertăților civile și politice. O atenție deosebită s-a acordat structurilor politice ale statelor, o influență a partidelor democrat- creștine constatându-se mai ales în Italia, Germania și Benelux prin formarea sistemul bazat pe pilieri (*pillarisation*), împărțirea societății pe compartimente în funcție de două criterii: unul filosofic și unul religios.

Creștin democrației au apărut politica de descentralizare dar nu întotdeauna cu aceeași vehemență și implicare. Tot ei au dorit formarea Uniunii Europene pe care au văzut-o ca fiind al treilea factor ca importanță geopolitică, după S.U.A. și Rusia.

Mai ales integrarea europeană a reprezentat un proiect politic al democrației creștine. Majoritatea fondatorilor proiectului european (Schuman, de Gasperi, K.

Adenauer, J. Monnet) au aparținut partidelor democrat creștine¹⁸, legate de limitarea conflictelor, instaurarea păcii, realizarea prosperității.

Astăzi creștinismul este împărțit în trei ramuri: romano-catolic care domină în Italia, Polonia, Europa Centrală și de Sud, Irlanda și America Latină; protestantismul în Germania și Țările Nordice; ortodoxia în Grecia, în statele slave și Rusia, cuprinde Bisericele din Alania, Georgia, România care se auto-guvernează.

Este semnificativ faptul că mișcarea teologică cunoaște un dialog cultural amplu în secolul al XX-lea. Se pune problema schimbării modului de a înțelege conceptul mistic și anume prin interpretarea acestuia în mod existențial. Bultmann analizase conceptul mistic punând în valoare semnificațiile lui diferite, dar credea că omul își asumă propria ființă și este responsabil de el însuși. Bonhoeffer atrăgea atenția asupra diferenței dintre religie și credința creștină reliefând faptul că Biserica trebuie să participe activ la acțiunile lumesti ale comunității, propovăduind astfel voința lui Hristos.

În acest sens P. Teilhard De Chardin atrage atenția asupra faptului că progresul în general nu se află în concurență cu Dumnezeu. Dimpotrivă progresul omului, umanitatea unită, conștientă și stăpână pe propriile forțe aduce un plus de frumusețe creației.

Karl Rahner propune o nouă concepție teologică, numită *antropologia treascendentală sau teologia antropocentrică* și consideră că antropocentrismul trebuie să fie principiul hermeneutic prin prisma căruia să se structureze întreaga teologie. El aduce în prim plan ideea ca bisericile creștine ar trebui să-și recunoască originea comună a credinței – Sfânta Scriptură și simbolurile apostolice – iar raportul dintre această identitate și diferențele apărute ulterior să fie tratat pe principiul *toleranței gnoseologice existențiale*.

Întreaga revelație este prezentată prin raportarea la principiul hermeneutic al frumuseții în opera teologică a lui von Balthazar, care afirmă că înțelegerea adevărului și a binelui nu este posibilă în afara cunoașterii frumuseții încoronând dubla stare a frumuseții și a binelui.

În perioada de transformare politică și culturală a anilor 60 teologia politică a lui Metz se remarcă prin gândirea sa bazată și ea pe antropocentrism (omul este o ființă care dialoghează cu Dumnezeu) cerând o lectură corectă a tradiției Bibliei. referitoare la pace și viață, la viitorul istoric, care au semnificații de tip comunitar și social.

În viziunea lui Metz credința este redusă la decizia interioară a individului fără ca acest lucru să influențeze lumea și istoria.

Democrația creștină consideră că războaiele inspirate de religie în Europa modernă (și nu numai) sunt o amenințare la adresa stabilității și păcii. Starea de pace conduce la organizarea democratică a societății și – așa cum susțineau democrații populari francezi la promovarea intereselor familiei, a celor economice și sociale, pentru că ordinea politică trebuie să se bazeze pe suveranitatea lui Dumnezeu și pe faptul că înțelepciunea politicii creștine trebuie să aducă vieții politice un sistem de virtuți creștine.

Expresivă este poziția lui Hans Kung care consideră necesară depășirea poziției critice a politicii față de religie într-o abordare descriptiv-comparativă, prin care progresul teologic să-și lege de adoptarea unui punct nou de vedere interpretativ. Pacea între religii este premisa păcii dintre națiuni, ceea ce presupune identificarea unor criterii etice universale, raportate la om.

¹⁸ Scott M. Thomas, op. cit. p. 168ș

Creștinismul este considerat și astăzi, în spiritul tezelor Apostolului Pavel o revoluție morală, datorită schimbărilor provocate de el: iubirea față de om, de aproapele, egalitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu, omul-valoare supremă a creației; Dumnezeu însuși jertfindu-se pentru mântuirea lui ceea ce face ca Dumnezeul creștin să fie universal, chemând la mântuire toate neamurile.

Virtuțile filosofice au primit în creștinism un sens propriu astfel că dacă ele au un caracter individual și individualist, cele creștine presupun prezența harului divin, implicând iubirea de aproapele.

Virtuțile teologice supreme, credința, nădejdea și dragostea, sunt nu numai creștine, cea ce explică faptul că au fost tratate și în filozofie, conform convingerilor că dinamica relațiilor umane este bazată pe iubire și credință în milostenia divină.

Competența Bisericii este aceea de a-l propovădui pe Hristos răscumpărătorul sufletelor noastre, dar ea nu poate fi indiferentă față de problemele sociale cu care se confruntă omul. Doctrina socială a Bisericii reprezintă o formulare precisă a unei reflecții asupra existenței omului în societate, în context internațional, în lumina tradiției ecleziastice. Ea prezintă în orice epocă principiile sale eterne, actuale și adaptate problemelor epocii. Este considerată universală pentru că toți oamenii sunt chemații să formeze poporul lui Dumnezeu.

Irving consideră că democrația creștină este o doctrină care se bazează pe valorile democrației în funcționarea societății. Alături de catolicism, un rol important în dezvoltarea ideologiei democrat-creștine l-a avut protestantismul (Scandinavia, Germania și Olanda), ortodoxia și greco-catolicismul (Grecia și România). Valorile fundamentale pe care se bazează partidele social creștine sunt: libertatea, egalitatea, solidaritatea, participarea la *ierarhizarea valorilor*. Temele fundamentale ale doctrinei democrat-creștine (G. Lavroff, Ph. Braud, J. L. Chabot) sunt: problema persoanei umane, umanismul ca fundament al vieții social-politice și viața social politică rezultat al puterii oamenilor de a construi comunitatea care are ca scop binele comun.¹⁹

Doctrina Bisericii se bazează pe zece principii fundamentale: demnitatea persoanei umane, respectul pentru viața umană, principiul asocierii, al participării, al opțiunii preferențiale pentru săraci și persoanele vulnerabile, al solidarității, al subsidiarității, al egalității umane, al binelui comun și a destinației universale a bunurilor.

Ideile democrației creștine au fost transpuse în politicile referitoare la integrarea europeană, astfel încât să existe o coordonare efectivă la nivelul deciziilor atât în interiorul partidelor cât la nivel guvernamental.

Thomas Albert, K. Selman și Joseph A. Buttigieg analizează rolul important al democrației creștine la nivelul politicilor întreprinse de statele europene. Ei analizează și relația dintre politică și religie, dintre Biserică și Stat²⁰.

În zilele noastre se vorbește despre nevoia unei *religii civile*, aceasta pornind de la teoria lui Durkheim care este de părere că integrarea socială depinde de un număr de convingeri religioase: credința în Dumnezeu, credința în viața de după moarte și credința că virtutea va fi recompensată, iar păcatul pedepsit. O societate sănătoasă trebuie să practice toleranța religioasă și să cultive, în viața cotidiană aceste valori..

¹⁹ L. P. Zăpârțan, *Doctrine politice*, Ed. Chemarea, Iași, 1994, p. 303;

²⁰ Thomas Albert Keselman, Joseph A. Buttigieg, *European Christian Democracy: historical legacies and comparative perspectives*, University of Notre Dame Press, 2003;

Renblah preia acest concept și susține că religia civilă este un aspect religios al vieții politice americane care există independent de biserică la care toți cetățenii americani participă. Cetățenii americani își păstrează astfel libertatea religioasă în viața privată iar religia civilă aparține sferei publice.

Am considerat că cea mai bună privire asupra relației valorice dintre religie și politică o oferă K. Löwith pentru că el consideră că istoria Europei nu poate fi înțeleasă fără dimensiunea sa creștină, că spiritul European se leagă și se definește prin credința în mântuire care dă istoriei un sens și o semnificație. El analizează personalitățile filosofice de marcă pentru spiritualitatea europeană care au ilustrat această apreciere: J. Burckhardt, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Voltaire, Vico, Bousset, Ioachim de Fiore, Augustin, Orosius.

Interpretarea creștină a istoriei depinde de acceptarea lui Isus drept Hristos, de dogma întrupării. Teologii și istoricii au încercat să explice istoria în mod religios realitatea întrupării istoriei profane, fără a o reduce pe una la cealaltă. Din acest punct de vedere creștinismul este important în istorie doar prin revelația lui Dumnezeu într-un om istoric. Credinciosul nu parcurge istoria ca pe un progres, aceasta reprezintă pentru el locul păcatului și al morții, tocmai de aceea credinciosul are nevoie de izbăvire. Creștinii nu sunt un popor istoric, istoria mântuirii este una individualizată și nu depinde de statutul social, politic, cultural, rasial. Este explicabil faptul că axiologia creștină a dat identitate culturii europene, a fost și este o componentă definitorie a modului nostru de a ne raporta la viață și de a o construi, inclusiv în plan social-politic.

BIBLIOGRAFIE

1. Abdullahi A. An-Na'im, *The Politics of Religion and the Morality of Globalization*, în Mark Juergensmeyer, *Religion in Global Civil Society*, Oxford Univ. Press, N. Y 2005
2. A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Saggi, Bologna, 2005
3. T. Altizer, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli, Milano 1969
4. Toma de Aquino, *De regimine princ.* I, 15 ; Toma de Aquino, *Summa theologiae*, II/II 61; Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II/II, 47
5. Toma din Aquino, *Summa theologiae*, Vol. I, traducere de A. Baumgarten, Ed. Polirom, Iași, 2009
6. P. Andrei, *Filosofia valorii*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945
7. M. Apostoliades, *Manual de etică creștină*, Atena, 1956
8. S. A. Arjomand, *Islam*, în Mark Juergensmeyer (edit.), *Global Religions. An Introduction*, Oxford Univ. Press, New York, 2003
9. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Edit. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1988
10. H. X. Arguillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972
11. S. W. Ariarajah, *Interfaith Dialogue*, în Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb,

- Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Publications, Geneva, 2002
12. H. Assmann, Teologia della prassi di liberazione, Citadella, Assisi, 1984
 13. Augustinii Aurelii, Respingerea perspectivei antice asupra lumii, Opera Omnia, vol.I – VIII(trad. V. Sav), Ed. Dacia, Cluj-Napoca 2002
 14. U.V von Balthasar, Gloria. Una estetica teologica, Jaca book, Milano, 1975
 15. U. V. von Balthasar, Teodramatica, Jaca Book, Milano, 1980-1986
 16. B. Barber, *Jihad vs. McWorld*, Times Books, New York, 1995
 17. D. B. Barrett (edit.), *World Christian Encyclopedia; a Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, AD 1900–2000*, Oxford Univ. Press, Nairobi, 1982
 18. K. Barth, L'Epistola ai Romani, Feltrinelli, Milano, 1962
 19. E. Baumann, Saint Paul, Grasst, Paris, 1952
 20. V. V. Bâciov, *Estetica antichității târzii*, Ed. Meridiane, București, 1984
 21. R. N. Bellah, *Religion and Legitimation in the American Republic*, în T. Robbins, D. Anthony (edit.), In Gods We Trust, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990
 22. P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage Publications, Londra, 1994.
 23. A. Bereschi, Studii Tomiste II (A. Bereschi coord.), Ed. ZETA Books, București, 2010
 24. P. Berger, *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing, 2003
 25. R. W. Bibby, M. L. Brinkerhoff, *Sources of religious involvement*, Review of Religious Research, vol. 15, 1974
 26. H.J. Blij, P.O. Muller, *Human Geography; Culture, Society and Space*, Wiley, New York, 1986
 27. Craig A. Boyd, Raymond J. VanArragon, *Ethics Is Based on Natural Law*, în Michael L. Peterson, Raymond J. Van Arragon (edit.), Contemporary debates in Philosophy of Religion, Blackwell Publishing, Malden, 2004,
 28. C. E. Braaten, Robert W. Jenson (edit.), *The Ecumenical Future*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2004
 29. Ph. Braud, Fr. Budeau, Histoire des idées politiques depuis la Révolution, Montchrestein, Paris, 1992
 30. G. Bonner – recenzie la „Quid Imperatori Cum Ecclesia ? St. Augustine on History and Society”, în cartea lui R.A. Markus „Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine”, Cambridge Uni. Press, 1970: în „Augustinian Studies”, vol.2, 1971
 31. D. Bonhoeffer, Etica, Bompiani, Milano, 1983
 32. D. Bonhoeffer, Resistenza e resa, Edizioni Paoline, Milano, 1951
 33. John W. Boyer, Catholics, Christians, and the Challenges of Democracy: The Heritage of the Nineteenth Century, în: Michael Gehler, Wolfram Kaiser., Helmut Wahnout, Christian Democracy in 20th Century Europe, Bohlau, Verlag Ges.m.b.H., und Co. KG, Wien – Köln – Weimar, 2001

34. J. O. M. Broek, J. W. Webb, *A Geography of Mankind*, McGraw Hill, New York, 1973 Bullock, O. Stallybrass (edit.), *The Montana Dictionary of Modern Thought*, Fontana/Collins, London, 1981
35. S. Brook, *Ethnic, racial and religious structure of the world population*, Population and Development Review, vol. 5, nr. 3, 1979
36. S. Bruce, *God save Ulster: the Religion and Politics of Paisleyism*, Clarendon Press., Oxford, 1986
37. J. E. Brush, *The distribution of religious communities in India*, Annals of the Association of American Geographers, vol. 39, 1949
38. M. Buttner, *Religion and geography; impulses for a new dialogue between*, Religionswissenschaftlern and geography, Numen 21, 1974
39. *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1931, pp.75-76, în Battista Mondin, *Sistemul filosofic al lui Thomas d' Aquino*, Galaxia Gutenberg, 2006
40. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifestă della demitizzazione*, Queriniana, Brescia, 1970
41. R. N. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, vol. 96, 1967
42. A. Bullock, O. Stallybrass (edit.), *The Montana Dictionary of Modern Thought*, Fontana/Collins, London, 1981,
43. M. Buttner, *Religion and geography; impulses for a new dialogue between*, Religionswissenschaftlern and geography, Numen 21, 1974
44. M. Buttner, Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany, Religion, 1980
45. Jean-Yves Calvez, *Le discours social de l'Église catholique*, Ed. Le Centurion, 1995
46. A. Carlini, U. Galeazzi, *Virtu* în Enciclopedia Filosofica, Bompiani, FCSF Gallarate, vol. 12, Milano, 2006
47. W. T. Cavanaugh, *A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State*, Modern Theology 11, no.4, 1995
48. A.J. Carlyle, *The influence of Cristianity upon the political ideas*, London, 1912
49. Jean-Luc Chabot, *La doctrine sociale de l'Église*, PUF, Paris, 1989
50. F. Châtelet, E. Pisier – Kouchner, *Les conception politiques du XX^e siècle*, FUF, Paris, 1981
51. B. I. Coleman, *Southern England in the Census of Religious Worship, 1851*, Southern History, vol. 5, 1983
52. A. Comte, *Politique d'Auguste Comte, textes choisis*, Ed. Payot , Paris, 1996
53. John Corrigan, *Religion and Emotion*, Ed. By J. Corrigan, Oxford Univ. Press, 2004
54. F. de Coulanges, *Cetatea Antică*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1984
55. G. Cholvy, F. Ozanam, *L'engagement d'un intellectuel catholique au XIX^e e siècle*, Fayard, Paris, 2003
56. B. Cox, and D. Philpott, *CFIATask Force Report: Faith-based Diplomacy, in the Bradyinw review of Faith & Internatioal Affairs*, vol. I nr.2. 2003

57. O. Cullmann. Il mistero della redenzione nella storia, Il Mulino, Bologna, 1966,
58. Guy Delaporte, Un nouvel humanisme pour le IIIème Millénaire, p. 1, -29 mai 2001
59. Guido Dierickx, Christian Democracy and its ideological rivals: an empirical comparison in the law countries, în David L. Hanley, Christian democracy in Europe: a comparative perspective, Pinter, London, 1996,
60. J. P. Dougherty, „Logica religiei” Ed. Galaxia Gutemberg, 2009
61. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. I. Dumbarton Oaks, 1966
62. Jean Dominique Durant, Europa democrației creștine, Ed. Institutului European, Iași, 2004
63. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, trad. J.W. Swain, George Allen & Unwin, London, 1912
64. A. K. Dutt, D. Davgun, Religious pattern of India with a factorial regionalization, *GeoJournal*, nr. 3, 1979
65. John Gaffney, Political parties and the European union, Routledge, Londra, 1996
66. Henri-Dominique Gardeil, Initiation à la Philosophie de Saint Tomas D’Aquino, Introduction Logique Cosmologie, Les Éditions du CERF, Paris, 2007
67. Michael Gehler, W. Kaiser(edit.), Christian Democracy in Europe since 1945, vol.II. Routledge, Londra, 2004
68. M. Gehler, Wolfram Kaiser., Helmut Wohnout, Christian Democracy in 20th Century Europe, Bohlau, Verlag Ges.m.b.H., und Co. KG, Wien – Köln – Weimar, 2001
69. Edward Grant, *God & Reason in the Middle Ages*, Cambridge Univ, Press, 2004
70. Sam Harris, *The End of Faith*, Ed. Norton, N. Y., 2005
71. Steven Van Hecke, Emmanuel Gerard(edit), Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War, Leuven University Press, 2004
72. G. V. F. Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, Ed. Academiei, București, 1969
73. R. K. Hermann and R. Ted Lebow (ed) *Ending the Cold War: Interpretations, Causation and the Study of International Relations*, Palgrave, New York & London, 2004
74. S. Hershkowitz, *Residential segregation by religion: a conceptual framework*, *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* , vol. 78, 1987
75. J. R. Hinnells (edit.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Penguin, Harmondsworth, 1984
76. S. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Ed. Antet, Prahova, f.a.,
77. W. R. Hutchinson, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Mass, Cambridge, 1976

78. D. L. Eck, *A New Religions America, How a „Christian Country”Has Become the Word’s Most Religiously Diverse Nation*, Harper, San Francisco, 2002
79. N.S. Eisenstadt, *The Resurgence of Religious Movements in Processes of Globalisation: Beyond End of History or Clash of Civilisations*, în *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 2, nr. 1, 2000
80. R. Falk, *A Worldwide Religios resurgence in an Era of Globalization and Apocalyptic Terrorism*, în Pavlos Harzopoulos, Fabio Perito (edit.), *Religion in international relations, The return from exile*, Pagrave Macmillan, New York, 2003
81. W. La Faber, *The Post september 11 Debate Over Empire, Globalization and Fragmentation*, *Political Science Quarterly*, 2002
82. R. F. Fenn, *The secularisation of values*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, 1969
83. S. S. Ferraz., *Summa Theologiae, I, II, 113,9 ad 2 –* în Selma Santos Ferraz, *Philosophie du Droit et contexte historique de Thomas d'Aquin*
84. P. Daniel Feuling OSB, *Discretio*, *Benediktinische Monatsschrift*, 1925
85. Cf. *Filosofia lui Epicur* (traducere G. K. Strodach – 1963) E. Fischer, *Religions; their distribution and role in political geography*, în H.W.Weigert (ed.), *Principles of Political Geography*, Appleton, New York, 1957
86. Christopher Flood, *Pensée Politique et imagination historique dans l’œuvre de Paul Claudel*. *Annales littéraires de l’Université de Besançon*, Paris, 1991.
87. G. Fornero, Salvatore Tassinari, *Le folosofie del Novecento*, vol. II, Bruno Mondadori, Economica, Milano, 2002,
88. E. L. Fortin, *The Political Implications of St. Augustine’s Theory of conscience* în *Augustinian Studies*, vol.1, 1970
89. J. W. Koterski, *St. Augustine on Moral Law*, în *Augustinian Studies*, vol.11, 1980
90. J. Fox, Shmuel Sandler, *Bringing Religion in International Relations*, Palgrave Macmillan, N.Y., 2004
91. W. K. Frankena, *Ethics*, 2nd edn, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1973
92. Sigmund Freud citat în Kaufman, *Religion from Tolstoy to Camus*, Harper & Row, New York, 1961
93. F. I. Gamwell, *Religion and the public purpose*, *Journal of Religion*, vol. 62, 1982
94. R. D. Gastil, *Cultural regions of the United States*, University of Washington Press, Washington, 1975
95. A. Carlini, U. Galeazzi, *Virtu* în *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, FCSF Gallarate, vol. 12, Milano, 2006
96. J. Gay, *Geography of Religion in England*, Duckworth, London, 1971.
97. Emmanuel Gerard, Steven Van Hecke, *European Christian Democracy in the 1990s. Towards a Coparative Approach*, în: Steven Van Hecke, Emmanuel Gerard(edit), *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*, Leuven University Press, 2004

98. N. Gibbs, *America's holy war*, Time, 9 December 1991
99. P. E. Glasner, *The Sociology of Secularisation; a Critique of a Concept*, Routledge, Londra, 1977.
100. G. Golde, *Voting patterns, social context and religious affiliation in southwest Germany*, Comparative Studies in Society and History, vol. 24, 1982
101. Marc Gopin, *Between Eden and Armageddon: The future of world Religions, Violence and Peacemaking*, Rodale Books, 2004
102. L. Giordani, *La politica del Vangelo*, Firenze, 1946.
103. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Ed. Sausoni, Milano, 2005
104. Garigou – Lagrange, *Du caractere methaphisique de la theologie morale de saint Thomas* “Conștiința dreaptă și sigură nu este decât un act al prudenței care sfătuiește, care judecă practica și care comandă”; Rev. thomiste -1925
105. J. Marie Idziak (edit.), *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, Edwin Mellen, New York, Toronto, 1980
106. J. Marie Idziak, *In Search of 'Good Positive Reasons' for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments*, Faith and Philosophy, nr. 6, 1989
107. J. Marie Idziak, *Is Morality Based on God's Commands?*, în Michael L. Peterson, Raymond J. VanArragon (edit.), *Contemporary debates in Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Malden, 2004
108. M. Iovan, *Valori umane în reflecția filosofică*, ed. Multimedia, Arad, 1998
109. M. Iovan, *Adevărul și cultura juridică*, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002
110. N. Iuga, *Evoluția ideii de libertate*, Ed. Meridiane, București, 1987
111. N. Iuga, *Filosofia contemporană despre morala creștină*, Ed. Paralela 45, 2002
112. E. Isaac, *Religion, landscape and space*, Landscape vol. 9, 1960
113. P. Jenkins *The Next Christendom*, Oxford University Press, Oxford, 2002
114. R. L. Johnstone, *Religion in society, A Sociology of Religion*, Pearson Prentice Hall, 7th edition, Upper Saddle River, 2004
115. S. D. Johnson, J. B. Tamney, *Support for the Moral Majority: a test of a model*, Journal for the Scientific Study of Religions, vol. 23, 1984
116. T. G. Jordan, *The European culture area*, Harper & Row, New York, 1973
117. T. G. Jordan, L. Rowntree, *The Human Mosaic; a Thematic Introduction to Cultural Geography*, Harper and Row, New York, 1990
118. Immanuel Kant, *Reason Within the Limits of Reason Alone*, Harper and Row, New York, 1960
119. Peter van Kemseke, *Toowards an Era of Development: The Globalisation of Socialism and Christian democracy, 1945 – 1965*, Leuven University, Press Leuven, Belgia, 2006
120. M. Kerze, *The role of Religion in the 21st Century*, <http://www.livingdharma/MemorablesSermons/Kerze-RoleOfReligion.html>

121. A. E. Kim, *The Absence of Pan-Canadian Civil-Religion: Plurality, Duality, and Conflict in Symbols of Canadian Culture*, în *Sociology of Religion*, 54, 1993
122. J. P. Knudsen, *Culture, power and periphery—the Christian lay movement in Norway*, *Norsk Geografisk Tidsskrift* vol. 40, 1986
123. L. Kong, *Geography and religion; trends and prospects*, *Progress in Human Geography*, vol. 14, 1990
124. N. Kosby, *Challenges to the ecumenical movement: reflections in the context of globalization and the war on terror*, în *The Ecumenical Review*, Ianuarie 2004
125. J. W. Krutch, *The Modern Temper*, New York, (1929) 1956
126. Thomas A. Kselman, Joseph A. Buttigieg, *European Christian Democracy: historical legacies and comparative perspectives*, University of Notre Dame Press, 2003.
127. J.W. Koterski, *St. Augustine on Moral Law*, în *Augustinian Studies*, vol.11, 1980
128. H. Küng, *Essere cristiani*, A. Mondadori, Milano, 1976
129. H. Küng, *Teologia in cammino*, A.Mondadori, Milano, 1987
130. Z. Lăidi, *A World Without Meaning*, Routledge, Londra, New York, 1998
131. G. Lavere – *The Political Realism of Saint Augustine*, „*Augustinian Studies*”, vol. 11, 1980
132. G. J. Lavere, *The problem of the Common Good in Saint Augustine’s Civitas terrena*: în *Augustinian Studies*, vol. 14, 1983
133. F. J. Lechner, *Global Fundamentalism*, în John Boli, Frank Lechner (edit.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishing, 2005
134. D. A. Leniban, *The Just War Theory in the Work of St. Augustine*, în: *August. Studies*, vol.19, 1988
135. *Lettre à Madame Swetchine*, 28 nov., 1840 Cte de Falloux, Paris, 1864
136. F. Leoni, *Storia dei partiti politici italiani*, Alfredo Guido (edit.) Napoli, 2001
137. B. Lincoln, *Holy Terror. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003
138. D. N. Livingstone, *Science, magic and religion: a contextual reassessment of geography in the sixteenth and seventeenth centuries*, *History of Science* vol. 26, 1988
139. W. Lippmann, *A Preface to Morals*, New York, 1929
140. A. Livi, în *Il cristianesimo nella filosofia*, Japandre, L'Aquila, 1968
141. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, în G. Rivington, J. Rivington (edit.), *The Works of John Locke, Volume 5*, Oxford, 1824
142. K. Löwith, *Istorie și mântuire*, Ed. TACT, Cluj – Napoca 2010
143. R. Scott Macintosh, *China’s prosperity inspires rising spirituality*, în *The Christian Science Monitor*, 9 Martie 2006, <http://www.csmonitor.com/2006/0309/p01s04-woap.html>.
144. J. MacCaffrey, *History of the Catholic Church from the Renaissance to the French Revolution*, vol I. 2000, Project Gutember’s etext, <http://promo.net/pg> 2000

145. M. B. McGuire, *Religion: the Social Context*, Wadsworth, Belmont, 1992
146. J. Maritain *Humanisme integral, Problèmes temporales et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Ed. Aubier, Paris, 1936 (Trad.-Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Chrestendom, Tr. Joseph W. Evens, Charles Scribner's Sons, New York, 1968,
147. J. Maritain *Les droit de l'homme et la loi naturelle*, Ed. De la Maison française, new York, 1942
148. J. Maritain, *The Range of Reason*, Charles Scribner's Sons, N. – Y., 1945
149. J. Maritain, *Man and the State*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1951
150. J. Maritain, *La loi naturelle et la loi non écrite: text inedit stabilit de Deorges Brazzola*, Friburg, Suisse, Editions universitaires, 1986
151. G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford Univ. Press, New York, 2006
152. R. B. Martin, *Faith without focus; neighbourhood transition and religious change in inner-city Vancouver*, MA thesis, University of British Columbia, Department of Geography, 1989
153. K. Marx., F. Engels, *Opere*, vol 20, ed. Politică, București, 1971
154. J. Mausbuxh, *Katholische Moralthetheologie*, vol. I, Munchen, 1978
155. H. L. Mencken, *Prejudices*, Fourth Series, New York, 1924 în, James M. Gray, *Modernism a Foe of Good Government*, Moody Monthly LXX, Iulie 1924
156. J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Querriniana, Brescia, 1974
157. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis* (Paris, 1930 și ați anii), vol. I
158. J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism*, New York, 1923
159. A. Mironescu, *Manual de teologie morală*, Atanasie Mironescu, Buc 1895
160. N. Mladin, *Teologie Morala Ortodoxă*, ed. I.B.M. al B.O.R., vol. I, cap. Morală generală, București 1979
161. J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia, 1970
162. J. Moltmann, *Seguardo retrospectivo personale sugli ultimi dieci anni*, în R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1975
163. J. Moltmann, *Il Dio crocofisso*, Queriniana, Brescia, 1973
164. J. Moltmann, *La jjustizia crea il futuro*, Queriniana, Brescia, 1990
165. H. Mott, *Globalization: People, Perspectives and Progress*, Praeger Publishers, Westport, 2004
166. M. J. Murray, Michael C. Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, New York, 2008
167. C. Muzaffar, *Religion and Governance: An Overview*, în Chandra Muzaffar (edit.), *Religion and Governance*, Arah Publications, Shah Alam, 2009
168. C. J. Nederman, J. C. Lauresen (edit.) *Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, Rowman and littlefield, London, 1996
169. H. D. Noble *la Summa theologica* (Ed. Farnceză, Paris 1925
170. D. J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, Macmillan, London, 1967
171. Origene, *Contra Celsum*, VIII, 55-56, în G. Barbero(ed.), *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio*, vol. I, Torino, 1962

172. C. K. Park, *Sacred Worlds. An Introduction to geography and religion*, Routledge, New York, Londra, 1994
173. P. Rampotes, *Etica creștină*, Atena, 1689
174. G. van Pelt Campbell, *Everything you know seems wrong: Globalization and the Relativizing of Tradition*, University Press of America, 2004
175. R. D. Perrin, American religion in the post-Aquarian age; values and demographic factors in church growth and decline, *Journal for the Scientific Study of Religion* , vol. 28, 1989.
176. J. Pieper, *Sachlichkeit und Klugheit. Der Katholische Gedanke – 1932*
177. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute-* ed. A 6-a Munchen, 1956
178. J. Pieper „*Tratat despre prudentă*” Ed. Galaxia Gutemberg, 2005
179. Platon, „Euthyphron”, 12e. în *Dialogurile lui Platon*, vol. 2 (traducere B. Jowett New – York: Random House, 1920)
180. Gilles Plante, Thomas d’Aquin Commentateur de “La Politique” d’Aristote, Beauport, 14 mai 2001
181. Platon „Alcibiades” II, 143a
182. Platon „Phaidros”, 279b
183. Platon “Apologia”, 41b, în *Dialogurile lui Platon* , vol 2 (traducere B. Jowett New – York: Random House, 1920)
184. Platon “Timaios”, 30b Platon, “Menon” 99bd
185. Platon „Republica” VI, 492e-493a
186. Platon „Republica”, IV, 427bc
187. Platon „Legile”, 828b
188. A. Plămădeală, Biserica slujitoare, în *Studii Teologice*, nr. 5-8/1972
189. V. Pratt, *Religion and Secularization*, Macmillan, London, 1970.
190. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizione paoline, Alba, 1877
191. K. Raisen, *Global Order and Global Ethic*, în Hans Küng (edit.), *Yes to a Global Ethic*, SCM Press, Londra, 1996
192. J. Rassam, *La metaphisique de Saint Thomas*, PUF, Paris, 1968
193. T. Parsons, *Religion in a modern pluralistic society*, *Review of Religious Research* , vol. 7, 1966
194. P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. Opera cu 1342 de art. dintre care 398 au fost scrise de către Toma de Aquino, celelalte fiind opera lui Pierre d’Auvergne. O traducere franțuzească a acestor texte fiind găsită în cuprinsul articolelor. – în Gilles Plante, Thomas d’Aquin Commentateur de “La Politique” d’Aristote, Beauport, 14 mai 2001
195. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. Y., 1993
196. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, în *The University of Chicago Law Review*, nr. 64, 1997
197. René Remonnd, *Forces religieuses et attitudes politique dans la France contemporaine*, F.N.S.P., Paris, 1965
198. T. Renna, „ The Idea of Peace in the Augustinian Tradition 400 – 1200” , în: *Augustinian Studies*, vol. 10, 1979

199. Revista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie, nr. 2/1893, în: F. Leoni, Storia dei partiti politici italiani, Alfredo Guido (edit.) Napoli, 2001
200. M. Riesenbrodt, Religion in Global Perspective, în Mark Juergensmeyer (edit.), Global Religions, An Introduction, Oxford Univ. Press, New York, 2003
201. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, Londra, 1992
202. A. Rogers, *Religion and Governance: The Christian perspective*, în Chandra Muzaffar (edit.), Religion and Governance, Arah Publications, Shah Alam, 2009
203. B. K. Roy, *Census count of religions of India (1901–1981) and contemporary issues*, The National Geographical Journal of India, vol. 33, 1987
204. R. D. Sack, *Magic and space*, Annals of the Association of American Geographers, vol. 66, 1976
205. L. Riva Sanseverino, Il movimento sindacale cristiano al 1850 al 1939, Bologna, 1950
206. J. D. Schultz, John G. West, Iain S. MacLean, *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Oryx Press, Phoenix, Arizona, 1998
207. M. F. Sciacca, La chiezza e la civiltà moderna, Milano, 1969
208. Seneca “Despre viața privată”, în Eseuri morale și politice (redactată și tradusă de John M. Cooper și J. F. Precopé : Cambridge University Press, 1995
209. E. Schillebeeckx, Intelligenza della fede, Ed. Paoline, Alba, 1975
210. W.C. Smith, *The Comparative Study of Religion*, în Walter H. Capps, Ways of Understanding Religion, The Macmillan Company, New York, 1972
211. H. Smith, The Soul of Christianity, Restoring the Great Tradition, PerfectBound. New York, 2005
212. E. Sandeen, The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930, Chicago, 1970
213. Seravim al Silvestrului, Teologie morală ortodoxă, Tesalonic, 1884
214. E. Shils, M. Young, *The Meaning of the Coronation*, în The Sociological Review, 1, nr. 2, 1953
215. H. Spencer L'individu contre l'etat. Traduit par J. Gerschel. VII ed. Paris, 1906
216. *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy*, first published Fri. 2 Dec. 2005
217. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Of churches, sects and cults; preliminary concepts for a theory of religious movements*, Jour. for the Scientific Study of Religion, vol. 18, 1979
218. D. M. Stuardi, Il pensiero politico di sant' Agostino, Voci per un dizionario politico, Univ. di Torino, mhtml, 3,13, 2008
219. J. C. Super, B. K. Turley, Religion in World History, The persistence of imperial communion, Routledge, Londra, New York, 2006

220. A. Tat, religie și politică la Sfântul Augustin în „Teologie și politică de la Părinți la Europa unită”, Ed. Anastasia. București, 2004
221. A. L. Tăutu, Comentariu de teologie morală, vol I, Cosmos și Victoria, Oradea 1931
222. S. M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations, The struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2005
223. P. Teilhard de Chardin, L’ambiebte divino, il Saggiatore, Milano, 1968
224. Teologia Morală Ortodoxă, vol. I, Editura Institutul BOR, București, 1979
225. J. Touchard, Histoire des idées poliitiques, du XVIII-e siècle à nos jours, 8-e editions, Presses Universitaires de France, Paris, 1918
226. Edward Collins Vacek, *Divine-Command, Natural-Law, and Mutual-Love Ethics*, în Theological Studies, nr. 57, 1996
227. Benoît Valuy, S. J., *Les Vertus religieuses*, Paris, A. Tralin, 1925
228. J. B., Vico, Vico et les âges de l’humanité, présent, choix de textes, Ed. Seghers, Paris, 1967
229. J. W. Vining, *The presentation of world religions in early geography texts*, Geographical Perspectives, vol. 49, 1982
230. Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Presa Univ. Clujeană, Cluj-Napoca, 2008
231. Gh. Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1973
232. V. Voegelin, *Israel and revelation*, Louisiana State Univ. Press, 1958
233. I. Zăgreanu, Morala creștină pentru seminariile teologice, București, 1974
234. L. –P. Zăpârțan, Doctrină politică, Ed. Fundației Chemarea, Iași, 1994
235. W. Zelinsky, *The Cultural Geography of the United States*, Prentice-Hall, N. Y., 1973
236. L. Zsigmond, A propos de la discussion sur la nation et l’interpretation de la démocratie chrétienne, Acad. Kiado, Budapesta, 1970
237. G. Weigel, Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II, HarperCollins, New York, 1999
238. G. Weill, Histoire de l’idée laoque en France au XIX –e siècle, Ed. Alcon, Paris, 1925
239. L. Weissbrod, *Religion as national identity in a secular society*, Review of Religious Research, vol. 24, 1983
240. R. Wuthnow, The World of Fundamentalism, The Cristian Century, 1992
241. C. W.-Hammond, *Elements of Human Geography*. G. Allen & Unwin Londra, 1979

ENCICLICE și Conciliu Vatican II

1. Conciliul Vatican II, *Gaudium et Spes*, Biserica în Lumea Modernă, 75:2; *Compendium de la Doctrine Sociale de l’Eglise*
2. De civitate Dei, XIV, 28 Einaudi – Gallimard, 1992

3. mhtml:file://E:Aquinas, Moral, Political, and Legal, Philosophy, 05.09.2008.
4. Conciliu Ecumenic Vatican II, L'Eglise, Ed. Du Centurion, Paris, 1965
5. Papa Leon al XIII-lea *Enciclica Diuturnum* Conciliu Ecumenic Vatican II, Const. Past. Gaudium et Spes, 38:AAS 58 (1996) 1055-1057
6. Compendium-ul Doctrinei sociale a Bisericii, nr.132;
7. Papa Ioan-Paul al II-lea Maître de Doctrine Sociale Témoin Evangelique de Justice et de Paix,61-[http://www.vatican.va/roman_curia/pontifica/...](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifica/)
8. Catéchisme de l'église Catholique, 2420;
9. Conciliu Ecumenic Vatican II, Const.Past. Gaudium et spes, 42: AAS 58 (1996) 1060
10. Papa Pius la II-lea, Encic., Sollicitudo rei socialis, 3: AAS 80 (1988), 515
11. Papa Pius al VI-lea, Lettre Apost. Octogesima aveniens, 42; AAS 63(1971)431
12. Papa Pius la XI-lea, Quadragessimo Anno, AAS 23 (1931) 238
13. Papa Léon al XIII-lea Enciclica Rerum novarum, Acta Leonis XIII, 11 (1892) 97-144
14. Papa Pius la XI-lea, Non abbiamo bisogno: AAS 23 (1931) 285-312
15. Papa Ioan al XXIII-lea Encic. Mater et Magistra: AAS 53(1961)415-418;
16. Papa Ioan al XXIII-lea Enciclica Pacem in Terris: AAS 55(1963)
17. Papa Ioan Paul al II-lea Enciclica Laborem exerces: AAS 73(1981)
18. Papa Ioan Paul al II-lea, Enciclica Veritatis splendor, 35: AAS 85, 1995

