



STUDIA UNIVERSITATI
BABEȘ-BOLY



THEOLOGIA CATHOLICA

4/2008

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

4

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Nicolae Bocșan (Cluj-Napoca)
dr. Jean-Yves Brachet OP (Toulouse)
prof. dr. François Bousquet (Paris)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
prof. dr. Monique Castillo (Paris)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Isidor Mărtincă (București)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)
prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Ștefana Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

STUDIA
UNIVERSITĂȚII „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

4

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

**DIN LUCRĂRILE CONGRESULUI NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE
 TEOLOGIE CATOLICĂ**

P.S. Virgil BERCEA	7
Cuvânt de deschidere a Congresului național al Facultăților de teologie catolică. Perspective teologice asupra speranței – Discours d’inauguration du Congrès national des Facultés de théologie catholique. Perspectives théologiques sur l’espérance	
José NORIEGA	11
Quando l’amore si trasforma in speranza – Lorsque l’amour se transforme en espérance	
Jean-François DESCLAUX	21
L’espérance dans les chapitres 4 et 5 de l’Évangile de St Marc – La speranza nei capitoli 4 e 5 del Vangelo di San Marco	
Iosif BISOC	27
Virtutea speranței în gândirea teologică paulină – The virtue of hope in the theological thinking of St. Paul	
Cornel DÎRLE	41
Franz Rosenzweig, despre speranță – Franz Rosenzweig, au sujet de l’espérance	

Claudiu POP	55
Speranța – criteriu de autenticitate a vieții spirituale – Speranza, un criterio di autenticità della vita spirituale	
Mircea MANU	61
Locul speranței în actul îndreptățirii omului – La place de l'espérance dans la justification de l'homme	
Călin SĂPLĂCAN	73
Criza identității și criza semnificației în enciclica <i>Spe salvi</i> – La crise de l'identité et la crise de la signification dans l'encyclique <i>Spe Salvi</i>	
Marius TALOȘ	81
„Gustul speranței”. Speranța între amintire și repetare – The Taste of Hope the Virtue of Hope between Memory and Repetition	
Alessandro GIOVANARDI	87
Cristina Campo, il cattolicesimo e il rito bizantino – Cristina Campo, le catholicisme et le rite byzantin	
Wilhelm TAUWINKL	93
Intercomuniunea, relațiile (pre-)matrimoniale și ecumenismul – Intercommunion, (Pre-)Marital Relations and Ecumenism	
REFLECȚII TEOLOGICE – CREȘTINISMUL AZI	
Simona Ștefana ZETEA	99
Lumina pascală a nașterii – La lumière pascale de la nativité	
Marcelin ROTARU	135
Ucenicul lui Isus astăzi – Il discepolo di Gesù oggi	
Helga STOICA	151
Importanța legii în structurarea umană – The necessity of Laws in the human Development Process	
FILE DE ISTORIE	
Silviu SANA	171
Învățătorul și școala confesională în Eparhia română unită de Oradea Mare (1850-1900) – Der Lehrer und die konfessionelle Schule in der Rumänischen Griechisch-Katholischen Diözese von Oradea Mare (1850-1900)	
Nicolae GUDEA	201
Biserica română unită (greco-catolică). 1945-1948 Confruntările cu statul comunist – Die Rumänische mit Rom Unierte Kirche (Griechisch-Katholisch). 1945-1948	
NOTE DE LECTURĂ	
Ioan MITROFAN	229
Virtutea speranței în viziunea teologiei morale a profesorului Anselm Guntor – La vertu de l'espoir dans la perspective theologique du professeur Anselm Guntor	

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

251

Enea Silvio Piccolomini, *Europa*, Herausgegeben von Günter Frank und Paul Metzger, Übersetzung von Albrecht Hartmann, Heidelberg-Ubstadt-Weiher-Basel, Verlag Regionalkultur, 2005, 431 p., **Andreea MÂRZA**

Din istoria Bisericii greco-catolice clandestine. 2: Dr. Mircea R. Birtz OBSS, OHSG, OV – Dr. Manfred Kierein-Kuenring – Dr. Sabin Sebastian Fagaras OSBM, *Fărăme din prescura prigoanei. 1948-1990*. Coordonator Mircea R. Birtz. cu o prefață de dr. Gheorghe Iancu, cercetător științific I. Editura Napoca Star, Cluj-Napoca 2008, 259 p. + 53 fotografii (pe hârtie cretată, nenumotate), **Nicolae GUDEA**
Jean-Michel Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne mythe et métaphysique*, Cogitatio fidei 262, Paris, Cerf 2008, 350 p., **Călin SĂPLĂCAN**

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

262

DIN LUCRĂRILE CONGRESULUI NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE CĂTOLICĂ

CUVÂNT DE DESCHIDERE A CONGRESULUI NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE CĂTOLICĂ. PERSPECTIVE TEOLOGICE ASUPRA SPERANȚEI

P.S. VIRGIL BERCEA

RESUMÉ: Discours d'inauguration du Congrès national des Facultés de théologie catholique. Perspectives théologiques sur l'espérance. L'assertion *spe salvi facti sumus* constitue une invitation à vivre profondément les vertues théologiques. Dans un monde désacralisé, dans une société consummiste, dans le cotexte d'une philosophie subjective, la foi rend possible une existence vécue d'une intensité véritable, l'amour purifie ce qui est fautif en nous et l'espoir nous donne la force de l'enthousiasme spirituel si nécessaire sur la voie de la vie, de la redemption, de l'imitation du Christ. L'homme doit revenir à Dieu, la source de la vie et le Seigneur qui a tout créé et qui maintient tout à l'existence par son amour, en se laissant pénétré par sa grâce, à travers laquelle Dieu l'élève à une nouvelle dignité, celle de fils dans le Fils. La foi, l'espoir et l'amour génère l'homme nouveau, rené de l'eau et de l'Esprit.

MOTS CLÉ: foi, espoir, amour, vérité, vertu, désacralisation, consummisme, subjectivisme, Kant, Bacon, Paul.

Citându-l pe sfântul Pavel, sfântul părinte papa Benedict al XVI-lea ne spune în deschiderea enciclicii sale: *Spe salvi facti sumus* – în speranță am fost mântuiți. Este o invitație la trăirea profundă a virtuților teologale. Însă mai ales suntem chemați să medităm la credința noastră, speranța și iubirea, așa cum omul contemporan și implicit noi, teologi, gânditori creștini și slujitori ai Domnului, putem să le actualizăm într-o lume sceptică față de adevăr, pragmatică, dezorientată de o cultură a valorilor relative. Desacralizarea vieții omului, pretențiile tehnologiei de a „elabora” un om biologic *non* prin clonare și inginerie genetică, societatea de consum care reduce individul la o simplă piesă, oricând de înlocuit, toate ne conduc spre o viziune despre lume în care sensul vieții pare de neînțeles, misterele existenței de nepătruns, iar trecerea prin viață o simplă rătăcire.

Credința ne oferă acele repere necesare unei vieți trăite la adevărata ei intensitate, iubirea creștină arde ceea ce este greșit în noi și aprinde ceea ce iubim prea puțin, speranța ne dă acel elan spiritual de care avem nevoie pe calea vieții, a mântuirii,

a urmării lui Cristos. Speranța ne dă puterea de a înfrunta prezentul și de a merge mai departe.

Lumea de azi este într-o continuă schimbare, gândirea omenirii alunecând pe o pantă a subiectivismului exacerbant, în care realitatea exterioară, chiar venind de la Dumnezeu, pare mai puțin credibilă decât cea proiectată interioară a realității pe care omul o primește și o acceptă în universul său cognitiv ca adevărată. Începând cu epoca modernă, omul începe să-și pună speranța pe alt plan existențial decât în sfera credinței sale. Francis Bacon (1561-1626) ne vorbește despre speranța în progres, Revoluția franceză caută o rațiune și liberate despărțită de Dumnezeu în timp ce iluminismul, pătruns și în sfera teologiei, caută noi formulări în care rațiunea să pornească de la subiectul uman pentru a ajunge, eventual, la redescoperirea adevărilor revelate cu puterea naturală a rațiunii.

Immanuel Kant scria în opera *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* – Victoria principiului bun asupra celui rău și constituirea unei împărății a lui Dumnezeu pe pământ (1792): „Trecerea treptată de la credința ecleziastică la stăpânirea exclusivă a credinței religioase pure constituie apropierea împărăției lui Dumnezeu”¹, propunând o trecere de la o credință a Bisericii spre o credință rațională, grăbită și de revoluții sau schimbări radicale. În scrierea *Das Ende aller Dinge – Sfârșitul tuturor lucrurilor* (1795) acceptă însă că pot să apară în numele triumfului rațiunii și transgresiuni împotriva naturii: „Dacă creștinismul într-o zi ar ajunge să nu mai fie vrednic de iubire [...] atunci gândirea dominantă a oamenilor ar trebui să devină aceea a unui refuz și a unei opoziții împotriva lui; și anticristul [...] ar inaugura regimul său, deși scurt (întemeiat în mod imaginabil pe frică și pe egoism). Însă după aceea, deoarece creștinismul, deși a fost destinat să fie religia universală, de fapt nu va fi ajutat de soartă să devină religie universală, ar putea să aibă loc, sub aspectul moral, sfârșitul (pervers) al tuturor lucrurilor”².

Materialismul secolului XIX și regimurile politice ateiste ale secolului XX, criza modernismului din interiorul teologiei catolice, progresul și tehnologia puse pe primul plan al preocupărilor societății de consum, criza sistemelor financiare și bancare, poluarea la scară planetară și încălzirea globală a climei pe Pământ, toate ridică un semn de întrebare: în ce poate omul – în general – să-și pună speranța? În sisteme ideologice omenești? Într-o știință și tehnologie care transformă prin clonarea embrionilor umani însăși omul într-un obiect (*res* – lucru)? Toate ne arată că omul contemporan are nevoie de o reîntoarcere spre Dumnezeu!

Omul trebuie să se reîntoarcă la Dumnezeu, izvorul vieții și Stăpânul care a creat și menține creația în existență din iubirea sa, lăsându-se pătruns de harul său prin care îl ridică la o nouă demnitate, aceea de fiu în Fiul, de oameni îndumnezeiți prin har. Credința, speranța și iubirea generează omul nou, renăscut din apă și Spirit, a cărui patrie este cerul (cf. Fil 3,20), este cel care vine de la Dumnezeu și caută ceea ce este deasupra, unde Cristos domnește de-a dreapta lui Dumnezeu, cel ce aspiră spre

¹ Citat în *Spe Salvi* n. 19.

² *Ibidem*

lucrurile de dincolo și nu la cele pământești (cf. Col 3,1ss). Credința ne face străini acestei lumi, „*pelerini și străini*” (1Pt 2,11). Creștinul nu poate pătrunde în lume fără nici un discernământ sau sens critic, „ca cei ce nu au speranță” (1Tes 4,13), nu ar mai putea-o lua drept absolută „căci chipul acestei lumi trece” (1Cor 7,31), însă nici nu ar putea disprețui, refuza și nesocoti ființarea acestei lumi³.

Credința este acea lumină care permite creștinului să vadă lucrurile conform înțelepciunii divine, în acel raport de armonie și claritate care îl face să fie în lume și totodată în afara ei. Maturizarea în credință se exprimă tocmai în detașarea cu care trăiește creștinul realitățile pământești și totodată în iubire pentru lume, în a discerne de fiecare dată ceea ce este de la Dumnezeu și ce este împotriva lui, în a dobândi atitudinea purității inimii și simplității care uzează de bunurile pământești ca și cum le-ar folosi, ca acela care are orice, dar nu posedă nimic, care se dăruiește cu totul fără să-și piardă propria identitate.

Din aceste scurte referiri rezultă modul în care credința creștină constituie un comportament fundamental care nu exprimă numai aspectul vieții personale sau sfera privată a omului, însă posedă deopotrivă o dimensiune a înțelegerii și eficacității lumii și societății. Nu este un act al vieții pe lângă altele, ci este viața creștină în totalitatea sa. „A fi creștin înseamnă a fi un om fidel urmării lui Cristos”⁴. În acest mod ființarea creștină este determinată de credință. Același concept despre omul sfânt și drept nu indică altceva decât omul plinar care trăiește perfect credința sa.⁵ Credința are nevoie de speranță, iar speranța noastră este în Dumnezeu, Iubirea absolută care ne va învălui în iubirea de care avem atâta nevoie.

Speranța dă naștere rugăciunii. Prin rugăciune sunt exprimate și se trăiesc caracteristici care aparțin sensului integral al credinței: atât dimensiunea interpersonală a dialogului omului cu Dumnezeu, cât și deschiderea sa spre sensul ultim vieții omenești și înțelegerea misterelor vieții. Credința, speranța și iubirea nu sunt individuale, chiar dacă se actualizează prin fiecare individ în parte, ci ajung la plinătate în comuniunea Bisericii. Este o comuniune a sfinților care transcende lumea noastră istorică și leagă oamenii de *acum* de toți cei care se bucură în cer de vederea feței lui Dumnezeu, o comuniune care se va actualiza plinar odată cu venirea Împărăției lui Dumnezeu după sfânta și dreapta judecată care va restaura chipul întregii creații. Speranța noastră constă în așteptarea vieții veacurilor care vor veni.

Aceasta este sarcina teologiei, a filosofiei creștine, a călăuzirii pe care păstorii o dau credincioșilor: să cultive credința, speranța și iubirea. Cu aceste gânduri, salut cu toata dragostea pe cei prezenți și urez o buna desfășurare Congresului național al Facultăților de teologie catolică.

³ C. W. Kasper, *op.cit.*, p. 186-208; L. Scheffczyk, Il ritorno di Cristo nel suo significato salvifico per l'umanità e il cosmo, în AA.VV., *Comprensione del mondo della fede*, Dehoniane, Bologna 1969, p. 201-27.

⁴ W. Kasper, *op.cit.*, p. 94.

⁵ Cf. Renzo Lavatori, *Dio e l'uomo. Un incontro di salvezza. Revelazione e fede*, EDB 2005

QUANDO L'AMORE SI TRASFORMA IN SPERANZA

José NORIEGA

RESUMÉ: *Lorsque l'amour se transforme en espérance.* L'espérance est conçue comme une tension vers la plénitude. Dans un monde sans espoir, le christianisme offre l'espoir de la redemption. Actuellement, il n'est plus possible de le communiquer sans en découvrir aussi le fondement: nous devons non seulement vivre l'espoir, mais aussi découvrir d'où il vient. Situer à l'origine de l'espérance un amour nous aide à découvrir la nouveauté que suppose l'espérance chrétienne, vu que la qualité de l'amour est proportionnelle avec la qualité de l'espoir. Espérer signifie tendre, désirer, voler. L'amour tout espère (1Co 13,7): la charité, la vertu par excellence, s'ouvre vers l'espoir, en animant toute la vie.

MOTS CLÉ: espérance, Giotto, Dante, voler, plénitude, charité, Benoît XVI, *eros*, Bonaventure, Thomas.

1. La tensione della speranza

L'immaginario della speranza ha visto rappresentata questa virtù nella Cappella degli Scrovegni di Padova in un modo singolare: una giovane si erge in tensione elevandosi con un salto verso l'alto mentre alza le braccia come cercando di raggiungere qualcosa che si trova nella parte superiore del quadro. Nell'angolo superiore, Giotto ha rappresentato la figura di un anziano che si affaccia e offre un premio alla giovane: è il Padre che vuole regalarle la corona del premio ultimo. Andrea Pisano rappresenterà la speranza in un modo molto simile, ma con una novità: l'immagine di una giovane con ali, che spicca il volo. Così concepirà san Bonaventura la speranza, in modo analogo al volo degli uccelli, che spiegano le loro ali e si fanno movimento per innalzarsi e volare; così la speranza introduce nell'uomo una tensione che lo fa elevare verso una pienezza (san Bonaventura).

La speranza viene vista così come la tensione verso una pienezza. Tensione, perché tutto l'essere della giovane si dispiega in un movimento ascendente armonico. E pienezza, perché ciò che attrae è qualcosa che viene offerto, non come una conquista delle nostre mani, ma come un regalo dato a chi molto lo desidera.

Aspettiamo non semplicemente il continuo passare e realizzarsi delle nostre speranze: aspettiamo un momento pieno di appagamento, nel quale il regalo ci si manifesti in pieno e „la totalità ci abbracci e noi possiamo abbracciare la totalità”, momento nel quale ci possiamo „immergere nell'oceano dell'infinito amore, nel quale il tempo – il prima e il dopo – non esiste più”, momento in cui siamo „sopraffatti dalla gioia” (SS 12). Questo è il grande regalo che aspettiamo, ma sappiamo bene che le nostre mani non potranno realizzarlo, ma sì prepararlo. La corona di gloria che la giovane spera che circonda il suo essere è proprio l'abbraccio del Padre.

Ma è possibile sperare in un tale destino? Una delle critiche più dure al cristianesimo è stata quella di proporre un ideale irraggiungibile, che separa l'uomo

dalla concretezza della sua vita, offrendogli dei narcotici che addoliscano la durezza del presente. Il presente è quello che è, e bisogna saper viverlo.

La soluzione che il mondo secolare ha esposto al dramma del tempo, è doppia: da una parte, propone di secolarizzare la speranza cristiana. L'Ulisse di Dante riflette molto bene questa mentalità della nostra cultura, poiché è stato condannato a soffrire in forma di nelle fiamma le pene dell'inferno per essersi lasciato trasportare dall'ardente desiderio di conoscere e decifrare i segreti dell'immenso e ignoto oceano, interpretato poco tempo fa in chiave politica ma attualmente in chiave di dominio della natura, specie nel campo delle scienze biomediche. Da un'altra parte, come conseguenza della disillusione motivata da una speranza secolare, viene proposta ora una via inversa, quella di concentrarsi sul presente, dimenticando le promesse che gli dei possono aver fatto. Infatti, la proposta sempre attuale del *carpe diem* del poeta Orazio ha una premessa, „non aspettare nulla dal domani”. Presunzione e disperazione, i due movimenti contrari della speranza, acquistano connotati culturali sempre nuovi e singolari.

Di fronte a un mondo senza speranza, il cristianesimo ne offre una: la speranza di una salvezza. Ma oggi non è possibile offrirla, se non si manifesta anche il suo fondamento. Per questo, bisogna ripercorrere non solamente la corrente di ciò che speriamo, ma fare il cammino inverso, per giungere a scoprire, andando controcorrente, da dove nasce la speranza. Con ciò sorge la domanda che questa relazione vuole affrontare: su cosa si poggia la speranza per tendere e sperare?

2. Quando l'amor apre un futuro

2.a. Alla ricerca del fondamento

La novità più grande della risposta di Benedetto XVI si trova nella prospettiva che ci offre. Dalla sua prospettiva, la realtà acquisisce dimensioni nuove. Vediamo in che modo.

È vero che la speranza è inserita nel dinamismo umano di crescita e che nel bambino si cela già la persona matura che sarà. La vita di ogni uomo si sviluppa nel tempo, e la „durata” appartiene alla nostra propria natura. Restiamo noi stessi nelle diverse stagioni in un processo di crescita, maturità e decadenza. Insieme a tutta la natura e a tutto il cosmo, anche noi partecipiamo a questo ciclo del tempo nella ricerca di una pienezza. È il movimento dell'*eros*, dove *eros* qui equivale al desiderio naturale di pienezza.

Tuttavia questo movimento naturale non fonda ancora, per Benedetto XVI, il cammino della speranza. Può essere, sì, l'occasione di qualcosa di nuovo: ma il desiderio di pienezza nell'uomo non arriva a fondare la speranza cristiana. Proprio perché ciò che aspetta è un abbraccio d'amore, questo abbraccio di amore non si fonda semplicemente su qualcosa dato dalla nostra nascita. Come non si fonda neanche semplicemente sulla fiducia nell'evoluzione o nel progresso.

Per Benedetto XVI la speranza si fonda su un avvenimento: l'avvenimento dell'amore. „Chi è stato toccato dall'amore comincia a intuire cos'è propriamente la vita. Comincia ad intuire cosa vuol dire la parola speranza” (SS 27). La novità di questa

visione, si colloca, pertanto, nel rivolgere la nostra attenzione alla novità che implica l'amore nella nostra vita. Con ciò ci offre il principio di unità che ci permetterà di ricomporre i pezzi del puzzle e di apprezzare come l'esistenza umana non è fatta di momenti giustapposti, come frammenti in cui si è persa la relazione con un tutto. Il tutto appare, precisamente, nel momento dell'amore.

Il Papa riprende così la grande intuizione della sua prima enciclica *Deus caritas est*: „All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva” (DCE 1).

Nel ciclo che la natura impone ad ogni essere vivente, di nascita, crescita, maturità e morte, appare ora una novità: la novità dell'incontro con un avvenimento che aprirà questo ciclo vitale a un destino nuovo, offrendo la possibilità di una pienezza nuova, ancorando tutta la vita in una promessa. La speranza fa possibile allora la fedeltà, benché ci siano dei momenti di buio, come può accadere nel rapporto madre-figlio o dentro la vita di coppia. Se questo è così in ogni amore umano, specialmente nell'amore tra l'uomo e la donna, in quanto „si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile” (DCE 2), lo è ancora di più, naturalmente, per l'incontro con la Persona di Cristo.

Cerchiamo prima di comprendere cosa implica questa novità in un amore umano, per passare in un secondo momento ad analizzarlo nell'incontro con Cristo.

2.b. La novità dell'amore

Come potremmo comprendere ciò che è la realtà dell'amore? Più in là della sua relazione con il sentimento e l'emozione, più in là della sua identificazione con il desiderio o la pulsione, l'amore è propriamente un incontro con un avvenimento che trasforma l'uomo da dentro (Melina, cap I): un incontro „performativo”, direbbe Benedetto XVI. Implica perciò una novità nella vita.

Certo, questo avvenimento non si realizza per caso: avviene grazie al fatto che l'uomo ha una natura aperta alla realtà, vulnerabile a tutto ciò che possa arricchirla. Questa vulnerabilità si può apprezzare in primo luogo nel desiderio: ci troviamo desiderando. L'*eros*, come tensione verso qualcosa di più grande, impedisce che ci rinchiudiamo in noi stessi. In questo modo rende possibile un incontro nuovo, ma esso non sarà mai capace di produrlo. Nel cammino dell'*eros*, come cammino del desiderio, si attua la novità di un amore che, entrando nell'uomo, lo arricchisce, lo cambia, gli promette, gli apre orizzonti nuovi. In questo modo, dalla novità dell'amore nascerà la novità di un desiderio: nuovo, perché non si fonda questa volta sulla semplice logica della necessità imposta dalla natura, ma sulla ricchezza del dono ricevuto e sulla pienezza promessa.

Così, nel corso dell'esistenza umana si realizza un avvenimento che implica un nuovo inizio. La sequenza dello sviluppo umano si centra ora su un nuovo asse che è capace di dare equilibrio in modo nuovo a tutte le tensioni, non semplicemente perché offre un destino nuovo, ma perché offre una presenza interiore nuova: la presenza

dell'amato nell'amante, che pervade il cuore. Il desiderio nasce ora non da una semplice carenza, ma da una presenza che cerca la pienezza di ciò che le è stato dato.

2.c. Lo sdoppiarsi del desiderio in speranza

È qui che questo desiderio che nasce può acquisire una doppia configurazione: vale a dire, restare come solo desiderio, quando il solo desiderio è capace di muovere al suo compimento, o trasformarsi in speranza la sublimità di ciò che è stato promesso supera le proprie forze e il tempo introduce una distanza. La speranza è la trasformazione del desiderio, precisamente perché, attratto internamente dalla promessa offerta, esso si rafforza in un modo nuovo, e anche se non è capace di raggiungere da se stesso la pienezza, continua a desiderarla, spingendo l'uomo verso di essa. Così conoscevano i classici la speranza: come il desiderio arduo del bene futuro.

Ma si può continuare a desiderare ciò che non possiamo realizzare? È ora che possiamo comprendere come l'oggetto del desiderio, cioè, ciò che desideriamo, si scinde in un doppio oggetto: perché se continuiamo a desiderare il bene arduo promesso, lo facciamo perché il desiderio trova ora un punto di appoggio per raggiungerlo. Che cosa è ciò che trova? Trova la mano amica di chi ama, che, proprio perché ci ha arricchiti con il dono dell'amore, ci offre ora anche il suo aiuto per raggiungere la pienezza di ciò che ci promette (S.Th., I-II, q. 40, a. 2, ad 1).

La speranza è quel desiderio che ha subito una doppia trasformazione: in primo luogo, la trasformazione del tempo, ma simultaneamente, la trasformazione dell'appoggio per realizzarlo. La prima trasformazione introdurrà una dimensione nuova nel computo del tempo, la seconda una dimensione nuova nell'amicizia.

- il tempo smette di costituirsi come un susseguirsi del movimento per diventare un cammino. Questo cammino parte già da un dono: vale a dire, dal futuro che tocca il presente e lo trasforma, perché la pienezza intravista si realizza nel dono dell'amore. Il desiderio si trasforma così nel filo che unisce il presente al futuro. „Già sì”, perché abbiamo ricevuto un dono meraviglioso: „ma ancora di più”, poiché il dono genera una dinamica di pienezza che si rende attuale nel tempo (Ratzinger 1984).

- il punto di appoggio per superare la distanza non sono le proprie forze, ma è l'aiuto dell'amico. Desiderare questo aiuto dell'amico, apre ora l'amore alla fiducia**. L'aspetto originale di questo aiuto è che esso è intrinsecamente connesso con il fine che si cerca, in quanto la pienezza che si cerca è precisamente quella dell'amicizia, vissuta in un co-agire reciproco. Quando una ragazza scopre l'amore di un uomo, e viceversa, aprendosi un orizzonte comune, indubbiamente sorge in essi il desiderio di raggiungere la pienezza nella reciproca comunione, ma allo stesso tempo, la paura di raggiungerla: „sarò capace di rendere felice questa persona?”. Questo timore sparisce quando uno capisce che la persona che si ama di più e che si vuole rendere felice, è quella che si offre in aiuto per ciò. È il momento in cui sorge la speranza nel cuore: la persona sa che non è sola, e che il suo proprio cuore si apre alla fiducia sperando nel suo aiuto.

L'originalità radicale di questa speranza che spinge ad agire si trova nel fatto che essa nasce dall'amore: non semplicemente da un desiderio di pienezza, né dal desiderio

di raggiungere una promessa. Precisamente perché siamo stati amati, speriamo da chi amiamo il suo aiuto.

3. Carità e speranza

Situare all'origine della speranza un amore, ci aiuta a capire la novità che la speranza cristiana comporta, poiché sarà ora la qualità dell'amore che determinerà la qualità della speranza.

Il catecumeno spera di giungere un giorno alla comunione con Dio. Come lo spera chi ha perso la grazia e vive in peccato mortale. Tuttavia, queste speranze non sono ancora propriamente la virtù teologale della speranza. Esse sono spinte da un amore, ma non dall'amore che è frutto dell'incontro con un avvenimento che trasforma la persona: sono spinte dall'amore di se stessi, vale a dire, dal desiderio di pienezza e dalla promessa che Dio ha fatto. È vero che il catecumeno e il peccatore sperano in Dio, ma lo fanno in un modo singolare, perché sperano nella sua misericordia.

La speranza di chi vive in grazia è molto diversa, perché spera in Dio, ma spera in Lui come chi „spera in un amico” (*STb* II-II, q. 17, a. 8, ad 2). Per poter sperare in un amico, è necessario vivere l'amicizia con lui, cioè, condividere con lui interessi comuni. Grazie al dono della carità, con Dio noi condividiamo „già sì” la sua vita: il suo amore, che è lo Spirito Santo, che ci è stato regalato da Cristo e che inaugura l'amicizia con Dio, facendoci altri Cristo, figli nel Figlio, perché è un dono performativo. Si tratta di un dono che implica quindi una presenza affettiva interiore dello Spirito nell'uomo che lo trasforma e lo fa assomigliare a Cristo, essendo accolto nella fede. La fede acconsente al dono che ha ricevuto e in questo modo il dono diventa proprio e personale, ma alla volta, la fede, che cominciava essendo una risposta che Dio generava nell'uomo, diventa adesso virtù teologale proprio dal suo essere irrigata dalla carità. Solo una fede informata dalla carità può essere fondamento della speranza, in quanto permette sperare appoggiandosi nel dono della Sua amicizia. In questo modo si deve capire che la sequenza genetica delle tre virtù, in quanto la fede genera la speranza e la speranza genera la carità non si riferisce al influsso di una virtù sull'altra, ma alla preparazione umana al ricevimento del dono delle virtù teologali, in quanto tutte e tre ci sono infuse insieme grazie alla nuova presenza dello Spirito che ci giustifica.

Così possiamo capire meglio in che modo questa presenza interiore dà vita a tutto un dinamismo meraviglioso che cerca di vivere l'amicizia in pienezza: „è attesa, alla presenza di Cristo, col Cristo presente, del completarsi del suo Corpo” (SS 9). Il fedele possiede Dio, ma lo vuole possedere ancora di più, e per questo lo cerca. Attratto dalla bellezza del Signore che risplende nel suo proprio cuore, desidera contemplarlo in pienezza, ma non lo trova immediatamente nella creazione. Pervaso dalla sua aroma, desidera inebriarsi nella comunione con Lui, nella sua Presenza gioiosa, la quale, tuttavia, potrà essere vissuta solo nella mediazione dei beni creati, vissuti in una concordia con Dio. Si apre così il campo meraviglioso di un „ancora di

più” che si sviluppa nel tempo e che soltanto dopo il passaggio all'altra vita potrà raggiungere la sua pienezza, dove Egli „sarà tutto in tutti”.

Il cammino dell' „ancora di più” è mosso dalla virtù della speranza, in quanto nasce dalla carità e cerca la pienezza dell'amicizia appoggiandosi a Dio come „ad un amico”. Si tratta della virtù teologale della speranza, teologale perché ci unisce a Dio, dal quale speriamo l'aiuto per raggiungere la piena comunione con Lui. Sperare in Dio significa quindi appoggiarsi a Dio. E appoggiarsi a Dio significa unirsi a Dio. Ma tutto ciò è possibile perché il Dio in cui speriamo è il Dio che ci ha amati fino alla fine e che ci ha dato il dono del suo Spirito.

Il desiderio che nasce dalla carità e che cerca la pienezza è, quindi, proprio la speranza.

Come possiamo comprendere questa realtà? La Lettera agli Ebrei mostra un'immagine molto suggestiva: quella di Cristo come „ancora dell'anima” (Eb 6, 19-20). L'autore sacro, per rafforzare la speranza debole dei cristiani appena convertiti dall'ebraismo, propone loro la figura di Cristo come Sommo Sacerdote che, attraverso il suo sacrificio, entra come precursore nostro nel Sancta sanctorum, vale a dire, nel santuario del cielo, e da lì ci offre un punto sicuro, come un'ancora, di modo che può sollevarci e sostenere la nostra speranza (Vanhoye).

L'immagine è di grande forza quando viene messa in relazione con la carità. Vale a dire, la presenza di Cristo all'interno del cristiano genera nel credente un desiderio assolutamente singolare, che è la speranza, per la quale Cristo stesso, abitando dentro di noi, ci tira verso il luogo dove Lui stesso si trova, cioè, nel cuore della Trinità, offrendoci così un punto fermo sul quale appoggiarci. In questo modo, come la cima di una barca la lega all'ancora fissata alla roccia e ciò impedisce alla barca di andare alla deriva, così Cristo è la nostra ancora consolidata nel mistero della Trinità e grazie alla cima della speranza possiamo spingerci nel nostro cammino verso la piena comunione con la Trinità.

Possiamo ora capire in che modo il salto della giovane che Giotto ha dipinto sui muri della Cappella degli Scrovegni non è un salto che si basa semplicemente sul proprio desiderio, o sulla promessa realizzata: ma sulla forza dell'amore dato da Dio, che è la carità. Questo amore, proprio perché ancora non è completo in noi, si apre alla speranza, che ora darà dinamismo alla vita in un modo meraviglioso.

4. Quando la fiducia fa tesa la nostra vita

L'orizzonte in cui si muove il nostro cammino è l'orizzonte indicato dai nostri desideri. Sono essi che dentro di noi ci indicano ciò che è nobile e degno di essere amato, ciò che è vero e merita il dono della vita, ciò che è buono e vale la consegna della libertà. Il destino di una vita non è mai il destino che dal di fuori uno può prefissarsi come una conclusione filosofica sul senso della vita. Il destino di una vita è il destino che ci indicano i nostri desideri.

La speranza, essendo costituita dal desiderio che nasce dalla carità, ci indica un destino già dal di dentro di noi stessi: essa ci attira e ci unisce già al fine, anche se in modo imperfetto, perché ci permette di appoggiarci in Dio. Questo sdoppiarsi

dell'oggetto della speranza in due, in quanto ci dirige alla comunione con Dio e ci porta ad appoggiarci in Dio, è ciò che costituisce la perfezione della virtù, poiché grazie a ciò, essa raggiunge Dio (Melina-Noriega-Pérez Soba, part. II, cap III).

Ma per appoggiarsi in Dio la virtù della speranza introdurrà una nuova perfezione nel desiderio: lo aprirà alla fiducia in Dio (Pinckaers). Sperare in Dio come in un amico si costituirà così in un movimento sorprendente poiché, appoggiato nell'amore che ha ricevuto, egli è capace di tendere verso la comunione con Dio, confidando che Dio non solo ci darà il suo aiuto, ma che questo aiuto sarà capace di generare la nostra azione e di portarci alla comunione con Dio. La fiducia in questo modo, permette che la forza dell'amore di Dio sia feconda in noi, che Dio possa agire con una connaturalità nel nostro cuore, senza dover dimostrare ad ogni momento il senso del passo da fare, del cammino da intraprendere, e della difficoltà da resistere.

Lo stesso Peguy, nella sua famosa poesia *L'atrio del mistero della seconda virtù*, nel quale declamava le eccellenze della speranza, mostrava come questo era l'aspetto dell'uomo che più meravigliava Dio Padre: poiché sperare quando tutto è avverso, non è, precisamente, qualcosa di semplice per l'uomo. Il futuro in qualche occasione ci si presenta certamente annebbiato: come un marinaio che deve buttarsi in mare vedendo la tempesta incombere all'orizzonte e nonostante tutto confida che giungerà al porto sospirato. La speranza mette in moto una fedeltà nuova nella persona, madre/sposa. Se non fosse per la speranza, la paralisi si impadronirebbe della nostra vita e l'intorpidimento dei nostri muscoli ci impedirebbe di spiegare le vele della grande traversata. Dio si dissiperebbe all'orizzonte e il cuore resterebbe prigioniero delle realtà penultime.

Mettersi all'opera, intraprendere il cammino, passo dopo passo, cominciare la grande avventura della comunione con Dio, è opera della speranza. Essa ci dinamizza e ci permette di volare, perché ci apre alla fiducia e in questo modo fa sì che non ci tiriamo indietro di fronte alle piccole o grandi cose che Dio ci chiede nel cuore. In questo modo, davanti a quel Dio che ci tende la mano, rafforzando la nostra volontà e illuminandoci nell'affetto, si rende possibile per l'uomo il „desiderare”. Questo vuol dire, desiderare ciò che Dio desidera, sicuri che in ciò si apre un cammino di pienezza. Il „desiderare” parte dal „già sì”, dal dono ricevuto, ma si rivolge a un „ancora di più”. Questo „ancora di più” si riferisce alla pienezza intrinseca dell'azione, certamente, ma si dischiude anche nella tensione escatologica, facendo sì che l'uomo spera nei suoi meriti, i quali sono dono di Dio.

Per questo, bisogna riconoscere che ciò che speriamo non si riferisce solo semplicemente alla fine di un tragitto, al fatto che Dio ci colmi della sua pienezza nell'escatologia dopo la morte, ma anche che Dio faccia sì che lo troviamo nella fragilità del nostro agire. Che possiamo unirci a Lui nelle nostre azioni quotidiane. Come un cieco si unisce alla persona che ama non perché la vede, ma perché la percepisce immensamente vicina al suo agire: non è attraverso la visione che il cieco si unisce, ma attraverso il tatto e l'udito.

La speranza mobilita così tutto l'agire umano fatto di fragilità, di contingenza, di mediazioni umane, di piccolezze, di beni concreti: portare avanti degli studi universitari, andare a cenare con degli amici, vivere l'amicizia familiare, assistere ad un congresso. Si tratta dell'agire quotidiano intrecciato da mille azioni diverse. Tutte saranno animate dalla speranza, parteciperanno del suo movimento di tensione verso la comunione con Dio, poiché nel realizzarle il fedele si appoggia sull'aiuto che Dio ci offre e per questo può aprirsi alla fiducia. La nostra storia, scandita da mille piccole banalità e allo stesso tempo, di momenti veramente importanti, si carica ora di una densità nuova (Ruiz Retegui).

L'importanza di questa dimensione della speranza come anima e motore del nostro agire quotidiano è tale che lo stesso san Tommaso d'Aquino dirà che proprio della speranza è aiutare l'uomo ad agire. In che modo? Facendo sì che desideri davvero le cose, che pretenda ciò che fa (I-II, q. 40, a. 8: cfr. Bernard). Con ciò, non solamente il nostro agire si riempie di un'energia nuova, ma si fa più preciso, più incisivo, più sicuro in ciò che cerca. Le nostre speranze umane saranno tutte rivolte al compimento della grande speranza con un'intenzione più chiara.

Il volere dell'uomo è quindi rafforzato da un desiderio singolare, che è la speranza. Desideriamo, anche se non vediamo i frutti. Ma dato che speriamo, agiamo. Perché ci fidiamo di Dio che ci dà il suo aiuto e che ci ha promesso una fecondità nuova nel nostro agire.

5. Conclusione

Sperare è tendere. Sperare è desiderare. Sperare è volare.

Possiamo ora comprendere meglio il fondamento della tensione meravigliosa che la speranza introduce nella nostra vita: se la giovane dipinta da Giotto era capace di saltare, ancor di più, di volare, ciò è per lei possibile non semplicemente per il desiderio di pienezza (che come *eros* percorre tutto il suo essere), né per la fiducia in un progresso cieco, né semplicemente per la promessa che Dio le ha fatto. Il fondamento della speranza nasce dall'incontro con un avvenimento, vale a dire, con la persona di Cristo, che viene ad abitare nel cuore dell'uomo per il dono dello Spirito ed è personalizzata dalla fede. La speranza si fonda sull'*agape* ed è grazie ad esso che acquista la sua perfezione di virtù, essendo una delle eccellenze della nostra vita. Nell'amicizia che Dio inaugura dandoci il suo Spirito, si capisce il perché del desiderio di pienezza, di *eros*, che costituisce il nostro essere: esso è la ferita che Dio ha messo nel cuore dell'uomo affinché attraverso di essa possa Dio entrare nella vita di ogni uomo e renderla dinamica fino a portarla alla deificazione.

Allora, nell'armonia dell'immagine della speranza con quella della carità – che Giotto vedeva come una giovane che riceve frutti da Dio – possiamo capire in che modo il salto della speranza si fonda nel dono che riceviamo dal Padre. La carità, una volta personalizzata dalla fede, diventa così fondamento e garanzia della speranza: „il suo amore, allo stesso tempo, è per noi la garanzia che esiste ciò che solo vagamente intuiamo e, tuttavia, nell'intimo aspettiamo: la vita che è «veramente» vita” (SS 31).

È ora, nel cuore del credente, che nascerà un nuovo desiderio formidabile, capace di abbracciare la vita e di ancorarla tutta in Dio. Proprio perché la speranza spinge l'uomo ad agire in concordia con Dio nella vita quotidiana, tutta l'attività umana resta ancorata per mezzo di Cristo nel cuore della Trinità e per questo, la speranza lo lega già a Dio. Certamente ora già sì, ma ancora di più nel futuro.

Agire per l'uomo vorrà dire avvicinarsi sempre di più al mistero di Dio Trino. Avvicinarsi, ma non semplicemente al modo del pellegrino che si avvicina alla meta, ma come l'amante si avvicina nel suo cuore sempre di più alla sua amata. Vale a dire, lasciando che la presenza di chi ama sia sempre più connaturale a sé e che giunga ad una concordia più chiara e delicata.

„La carità tutto spera” (1 Cor 13,7). Così l'apostolo comprendeva che la carità, la virtù più eccellente, si apre alla speranza, e in questo modo, dinamizza tutta una vita.

Bibliografia

- Ch. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1961
J.-G. Bougerol, *La théologie de l'espérance aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1985
S. Buenaventura, *Sermo 16*, in *Opera Omnia IX 40a*.
R. Cessario, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1991
G. Marcel, *Homo viator. Prolegomènes a une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944
V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000
L. Melina, *L'azione: epifania dell'amore*, Cantagalli, Siena 2008
L. Melina - J. Noriega - J.J. Pérez Soba, *Camminare alla luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008
J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980
S. Pinckaers, *La nature vertueuse de l'espérance*, in *Le renouveau de la morale*, Téqui, Tournai 1964, 178-240
J. Ratzinger, *De l'espérance*, in *Communio ed. fr.* 9 (1984) 32-46
Idem, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989
A. Ruiz Retegui, *La esperanza y la afirmación del presente*, in *Esperanza del hombre y revelación bíblica. XIV Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra* (J.M. Casciaro et al.), Pamplona 1996, 233-252.
B.N. Schumacher, *Une philosophie de l'espérance : la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Universitätsverlag-Herder, Freiburg Schweiz-Freiburg 2000
A. Vanhoye, *L'ancora della speranza nell'epistola agli Ebrei*, *La speranza. Indagine biblico-teologico-letteraria. XXII Corso biblico* (ed. P. G. Bortone), L'Aquila, 2002, 231-256.

L'ESPERANCE DANS LES CHAPITRES 4 ET 5 DE L'ÉVANGILE DE ST MARC

Jean-François DESCLAUX

RIASSUNTO: La speranza nei capitoli 4 e 5 del Vangelo di San Marco.

L'articolo costituisce una breve analisi dei capitoli 4 e 5 del Vangelo di San Marco, insistendo sulle parabole di Mc 4,1-34. Dopo la presentazione della struttura del corpus dei capitoli 4 e 5 di Marco, l'autore propone un'interpretazione delle parabole di questo brano, nella chiave della speranza, della fiducia. La parabola del seminatore è un appello ad aver fiducia nel seminatore che sa dove dovrebbe mettere il seme per che porti frutto e nella terra che lo riceve per germogliare. Nello stesso senso deve essere interpretata anche la parabola del seme che cresce da solo, ma anche quella del granello di senapa. Una simile possibilità di interpretazione è sostenuta dal contesto in cui Gesù pronuncia queste parole, vuol dire la tempesta sedata, la guarigione dell'indemoniato e dell'emorissia, la risurrezione della figlia di Giairo.

PAROLE CHIAVE: speranza, Marco, miraclo, fiducia, seme, guarigione, risurrezione, Gesù, Giona, pagano, mare, terra, morte, Giairo.

Dans le cadre du colloque sur l'espérance, je vous propose une lecture rapide de l'ensemble des chapitres 4 et 5 de l'Évangile de Marc. Ce sera essentiellement une proposition de quelques réflexions sur les paraboles en Mc 4,1-34. Il me semble intéressant de regarder ces paraboles de Marc dans l'ensemble des chapitres 4 et 5 afin d'en suivre la dynamique.

Souvent ces chapitres sont regardés comme un ensemble. Certains auteurs considèrent, à juste titre, que ces chapitres 4-5 sont construits dans une perspective de „théologie géographique” qui est une des caractéristiques de l'Évangile de Marc¹.

Proposition de structure des chapitres 4 et 5

Dans un premier temps, rappelons la structure de cet ensemble afin de repérer la place de chacun des récits.

1) Dans les paraboles proclamées par Jésus (4,1-34), Jésus et la foule se tiennent sur la rive ouest qui est la rive juive située entre Tibériade et Capharnaüm.

2) La volonté de Jésus d'aller en territoire païen (4,35), c'est-à-dire la rive est où se trouvent les villes de la Décapole comme Hippos et, plus au sud, Gadara et Gerasa.

3) Récit de la tempête apaisée: 4,36-41

4) Sur la rive est de la Mer de Galilée, rive païenne, guérison d'un démoniaque (5,1-17)

¹ J. Delorme, Lecture de l'évangile selon saint Marc, *Cahiers Évangile* n° 1-2, 1972 p. 14-15 et 42-52

- 5) L'ancien démoniaque guéri est envoyé en mission dans sa région afin de proclamer l'œuvre de Dieu par Jésus: 5,18-20
- 6) Départ de Jésus et des disciples pour la rive ouest, rive juive. 5,21
- 7) Résurrection de la fille de Jaïre et guérison/résurrection de l'hémorroïsse (nous reviendrons sur cette affirmation) 5.22-43.

Les versets d'introduction 4,1-2

Pour entrer dans la dynamique de ces chapitres, il faut analyser rapidement les versets d'introduction: 4,1-2

C'est sur le refus des autorités religieuses et de la parenté de Jésus de recevoir sa mission que s'ouvre l'introduction de ces deux chapitres. C'est donc au moment où tout est décrit comme hermétiquement fermé, où il n'y a aucune ouverture, que la parole de Jésus jaillit avec ce chapitre des paraboles. Ce n'est semble-t-il, pas un hasard si le narrateur insiste sur la mention de la mer dans ces versets d'introduction (1-2). Ce n'est sans doute pas non plus un hasard si, dans le texte de Marc, les paraboles prononcées par Jésus ne concernent que la terre et, en particulier, la semence (alors que Matthieu a comme dernière parabole celle du filet jeté dans la mer). Il faut donc regarder la fonction symbolique de ces éléments mis en œuvre par le narrateur. Ainsi il nous dit que la foule est sur cet espace entre la terre et la mer (au v. 1a, il écrit: „et à nouveau il commença à enseigner au bord [πᾶρᾱ] de la mer et s'assemble près de lui une foule très grande”). Au départ, Jésus et la foule sont sur „le bord de la mer” c'est-à-dire cet endroit entre la terre, lieu de vie habituel des hommes, et la mer, lieu où l'homme ne va que par nécessité avec crainte et tremblement. Pour tous les sémites la mer est l'image de la mort (dans notre texte en 5,13, c'est le lieu du diable où se noient les cochons animaux impurs qui n'avaient pas droit de cité en terre d'Israël).

L'introduction précise encore que, dans un 2^{ème} temps, à cause de la foule très grande, Jésus prononce son discours depuis la barque (lieu peu stable) qui se trouve sur l'espace de la mort. Autrement dit, la parole de Jésus jaillit de l'espace de la mort. Or, la foule qui écoute est invitée à se déterminer par rapport au message contenu dans les paraboles. Nous verrons que c'est le récit de la tempête apaisée (suivant immédiatement le discours des paraboles) qui nous fait entrer dans la dynamique du discours.

Dans le discours de Jésus, les paraboles de la croissance

Revenons aux paraboles elles-mêmes. Le discours commence de façon abrupte „écoutez, voici que le semeur est sorti pour semer...” Oublions l'allégorisation faite par Jésus dans la suite du récit (v. 14-23) et tenons-nous en à la parabole elle-même. Sa pointe est une invitation à la confiance, à la foi en l'avenir, autrement dit un appel à l'espérance. En effet, le texte nous dit qu'il importe peu que des grains jetés à la volée par le semeur tombent dans des lieux où ils n'ont aucun avenir (sur le bord du chemin, sur la pierre, dans les épines v. 4b-7): La parabole se termine sur une figure d'abondance puisque les grains tombés dans la bonne terre produisent 30, 60, 100 pour un (v. 8). Autrement dit, il faut faire confiance au semeur, à sa sagesse professionnelle pour jeter là où il faut la semence

et faire aussi confiance à la bonne (belle *καλος*) terre qui reçoit la graine et permet la production présentée de façon croissante allant jusqu'au centuple.

D'autres paraboles viennent compléter cet appel à la confiance et ouvrir à l'espérance. La première est celle de la graine qui pousse toute seule (v. 26-29). Ici, peu importe ce que font les hommes, la graine poussera et produira. La seconde parabole concerne celle de la plus petite des graines (30-32) (*traduite en français par graine de sénevé ou de moutarde*), jetée en terre (symbole de disparition et de mort) va devenir un arbre qui lui-même deviendra lieu d'habitation pour les oiseaux du ciel où ils viendront nicher c'est-à-dire faire exister leur avenir. Ceci ne manque pas d'humour si nous regardons la fin de la parabole (la dernière chez Marc) comme un encadrement avec ce qui est dit au début de la parabole du semeur. En effet, dans la parabole du semeur, les oiseaux sont présentés comme des prédateurs qui viennent dévorer les graines tombées le long du chemin (4,4). On peut donc se demander, à juste titre, si même les parias ne peuvent pas trouver repos, vie et avenir dans le Royaume de Dieu. Espérer et avenir tels sont les derniers mots de ces paraboles.

Si la parabole du semeur et la parabole de la lampe sont présentées sans mention de comparaison, il n'en est pas de même à partir la parabole sur la graine qui pousse toute seule. Ici, nous avons une invitation faite aux auditeurs de découvrir que cette foi et cette espérance sont liées à la figure du règne de Dieu. „...et il disait: ainsi est le royaume de Dieu comme...”. Le royaume de Dieu est lieu de vie où se crée le nouvel espace de vie, c'est là où se place la confiance, c'est dans le Royaume de Dieu que réside l'espérance.

La tempête apaisée centre de la lecture

Qu'est-ce qui permet une telle espérance? C'est l'ensemble des chapitres 4 et 5. Ils donnent la clé de lecture et, en particulier, le récit de la tempête apaisée qui est au centre du va-et-vient entre les deux rives. La tempête apaisée est traitée, par l'Évangile de Marc, comme un récit de résurrection; c'est pourquoi il reprend des éléments de la figure de Jonas et de Dieu créateur.

Reprenons ces divers éléments de l'évangile de Marc.

La figure de Jonas: des études ont été faites sur Jonas dans les évangiles synoptiques. Contrairement à Matthieu et à Luc (Mt 12,40-41 et Lc 11,29). Marc n'a pas la péricope sur le signe de Jonas². Dans ces passages, dans Matthieu et Luc, les scribes et les pharisiens demandent à Jésus un signe pour qu'ils croient à sa prédication et à sa personne comme envoyé de Dieu et Jésus leur répond: „vous n'aurez d'autre signe que celui de Jonas, comme Jonas est resté trois jours et trois nuits dans le ventre du grand poisson, ainsi le fils de l'homme doit rester dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits.”. Marc n'aurait-il pas connu cette péricope? Des exégètes pensent que si, mais il ne l'aurait pas repris car il traite le récit de la tempête apaisée avec la figure de Jonas (cf. le livre de Vincent Mora).

1^{er}). Le récit commence par la mention de l'invitation de Jésus d'aller en territoire païen. Contrairement à Matthieu, ce n'est pas la pression de la foule qui le

² Vincent Mora *Le signe de Jonas*, Paris Cerf 1983 col. Lire la Bible 63

fait s'exiler sur l'autre rive, mais sa volonté d'aller en territoire païen. Ainsi, de la même manière que Jonas a été à Ninive, la grande ville païenne, Jésus va aller en territoire païen. Mais ici, c'est Jésus qui donne l'ordre à ses disciples: „traversons vers la rive opposée...” (35b). Le récit ne dit rien sur la raison pour laquelle il décide d'aller dans ce territoire: Prédication? Rencontre? Miracle à y accomplir comme Elie? 2^{ème} élément repris du livre de Jonas: Jésus, comme Jonas, „confortablement” installé sur le coussin n'ayant rien à voir avec la tempête qui fait rage (Jos 1,5b-6). Comme dans le livre de Jonas, Jésus est réveillé par ses compagnons d'infortune qui lui reprochent de ne pas se soucier de ce qui arrive³. Dans ce contexte, il faut relever la mention du sommeil de Jésus et se souvenir que dans la tradition juive comme dans celle du christianisme primitif, le verbe „s'endormir” est employé pour désigner la mort. C'est tout le jeu que l'on relève dans le récit de la fille de Jaïre et l'affirmation de Jésus à la foule „elle n'est pas morte elle dort” 5,39b. Toutefois, si nous trouvons, dans ce récit de Marc, des éléments de la figure de Jonas en lien avec la mort-résurrection de Jésus, nous pouvons dire que Jésus est le nouveau Jonas ou le véritable Jonas, mais aussi l'anti-Jonas. Si Jonas va prêcher à Ninive, c'est contraint et forcé, c'est contre sa volonté. Au contraire, Jésus prend l'initiative d'aller chez les païens pour leur apporter le salut, c'est ce que montre le récit de la guérison du démoniaque qui est la péripécie qui suit celle de la tempête apaisée.

La 2^{ème} manière de présenter Jésus dans ce récit, c'est de la façon dont le Ps 107.23-32 parle de l'action de Dieu dominant le chaos dont la tempête déchaînée est le symbole. Les autres éléments à relever sont les verbes des versets 38-39 (**geirousin...** ils le réveillèrent **diegerqeij** s'étant réveillé) traduits par réveiller. Dans d'autres contextes, on aurait traduit par ressusciter. Deux autres verbes rappellent l'action du ressuscité, le premier se dressant, il devient le maître des éléments destructeurs et de la mort. Le second quand il est dit que réveillé, il rabroue la mer comme s'il congédiait la mort.

Le dernier point à relever, c'est la conséquence de cette action de Jésus sur ceux qui font cette expérience: là „ils craignirent d'une grande crainte” et ils posent la question sur l'identité de Jésus. Or, la „crainte de Dieu” est une des manières de qualifier dans l'Ancien Testament le croyant et l'acte de foi. C'est le même verbe qui est repris pour les femmes au tombeau de Jésus au matin de Pâque en Marc 16,8 (dernier mot de l'évangile avant que l'on ajoute l'une des deux finales) „elles ne dirent rien à personne car elles craignaient (le verbe φοβεω). Elles aussi sont dans cette crainte devant l'action de Dieu qui a redonné vie au crucifié. Que peut-on dire de cet événement qui nous dépasse? De cette radicalité existentielle créée par Dieu? Rien sinon se tenir là, dans cette présence qui nous dépasse?

Ainsi je pense, avec un certain nombre d'exégètes, que le récit de la tempête apaisée est une figure, un récit, sur le ressuscité.

³ Camille Focant, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf 2004, col. Commentaire biblique n° 2, p. 90

Les deux récits de miracles

Les deux textes qui suivent: la guérison du démoniaque en territoire païen et la résurrection de la fille de Jaïre en terre juive, apparaissent comme la conséquence de ce que le ressuscité fait pour les hommes juifs ou païens.

La péricope qui suit la tempête apaisée montre un homme démoniaque décrit comme étant dans un état de mort: il est dans les tombeaux, il est pire que les animaux les plus sauvages qui peuvent être liés de chaînes, il n'a pas de parole (c'est la parole qui permet l'échange et la relation, elle caractérise l'humanité) (v. 4-5). Seule la présence de Jésus lui redonne une parole, la possibilité de la reconnaissance de Dieu par la prosternation. Il passe de la mort à la vie et réintègre le monde des vivants. Il fait un itinéraire qui va de la mort à la vie tandis que la cause de sa mort, le démon, fait l'itinéraire inverse: il va de la parole au silence par le plongeon dans la mer, c'est à dire la mort. Non seulement le démoniaque va de la mort à la vie, mais il est institué par Jésus comme le premier missionnaire/évangéliste dans le monde païen (v. 19b). On le voit exercer son ministère d'annonce du salut dont il est l'exemple vivant. Le narrateur conclut en nous disant que cela intéresse les gens quand il écrit: et tous s'étonnaient v. 20. Cette partie du récit est propre à Marc.

Jésus, avec ses disciples, revient en terre juive 5,21 (au bord de la mer comme en 4,1 (παρα την θαλασσαν) là, il ressuscite la fille de Jaïre (le même verbe qui avait été employé pour Jésus dans le récit de la tempête). L'âge de la fillette n'est pas indifférent, semble-t-il. Après qu'elle fut ressuscitée par Jésus, le narrateur ajoute: „elle avait douze ans”. Dans le monde juif de l'époque, c'est l'âge nubile. On peut penser qu'elle représente la jeune fille prête pour les noces, elle pourrait être la figure de la nouvelle Sion parée pour son époux. Il faut rapprocher ce qui est mentionné au sujet de l'hémorroïsse: „il y avait une femme qui était en écoulement de sang depuis douze ans” (v. 25) ce qui signifie qu'elle était morte socialement depuis douze ans. Elle ne pouvait accomplir aucun acte social et en particulier religieux. Prise dans ce contexte, elle peut représenter „la vieille Sion” qui elle aussi retrouve la vie sociale et religieuse et donc toute sa place. Elle peut se tenir à nouveau debout devant Dieu étant en quelque sorte, elle aussi, ressuscitée par la présence du Christ.

La péricope sur la fille de Jaïre s'achève sur l'ordre de Jésus de donner à manger à la jeune fille ressuscitée. Des exégètes voient dans cette demande une allusion à l'eucharistie.

Pour conclure

Dans les paraboles de la semence, Jésus appelle à croire en l'avenir, à accompagner et à faire sienne l'oeuvre de Dieu, à vivre dans la foi et l'espérance. Cette foi et cette espérance trouvent leurs raisons d'être dans la résurrection de Jésus Christ. Il veut le salut et la vie pour tous les hommes païens et juifs. Par ses actes (miracles), il pose les signes que sa résurrection ouvre tous les hommes à la vie et à l'avenir. Les situations les pires ne peuvent rien en présence de la volonté du Christ qui veut la vie pour tous les hommes. Tout être humain a devant lui l'espérance ouverte par cette résurrection. La graine jetée en terre devient lieu de vie pour tous, bons et mauvais, même les prédateurs. L'espérance fait croire que la pourriture

d'une graine peut donner du grain au centuple malgré son insignifiance aux yeux des hommes. Elle nous dit que, en Christ ressuscité, est désormais le royaume de Dieu. Ce royaume n'a aucune limite pour les hommes, pour l'espace et le temps. Rien ne peut arrêter la croissance du Royaume de Dieu en Christ. L'allégorisation de la parabole du semeur (Mc 4,14-23) met l'accent sur la parole qui vient en l'homme (la terre) pour produire du fruit si son cœur s'ouvre et se donne à cette parole. Elle est semence de vie et de croissance. L'allégorie nous dit où s'enracine notre existence et pourquoi il existe de l'avenir et de l'espérance.

Cette perspective sera reprise dans le chapitre 13 (appelé discours apocalyptique) qui invite le monde chrétien à être présent au monde et à y agir malgré le refus et même les persécutions. Mais ceci serait l'objet d'une autre étude.

VIRTUTEA SPERANȚEI ÎN GÂNDIREA TEOLOGICĂ PAULINĂ

Iosif BISOC

ABSTRACT: The virtue of hope in the theological thinking of St. Paul.

The Christian hope is a gift from God, is sustained by the faith and by the love that derives instantaneously from this connection, and gets transformed into a relation of profound communion with God. Therefore, man, in whose conscience was inscribed the necessity to „move” in the circle between hope and eternity, finds in his own Christian vocation a support for his conscience. Surely, the Holy Scripture speaks about a future hope, that is synchronized with God’s plan and solidly founded on the fidelity towards obeying the will of his Son (cf. 1Cor 1,9; Ps 71). Even if the fulfillment of the Christian hope is achieved only in the event of parusia, it is a promise that is fulfilled now and here (cf. Rom 8,19). Therefore, the Christian hope presented by the Holy Scriptures is one that surpasses any other human hope, because it cares for the man and for the mankind, and this is resulted clearly from saint Paul’s writings. In our support comes the word of saint Paul who told the Thessalonians: „We remember before our God and Father how active is the faith, how unsparing the love, how persevering the hope which you have from our Lord Jesus Christ” (1Thess 1,3), thus this hope is a sure one and is founded on the teaching of God. Meanwhile, those who put their total faith and trust in Jesus Christ are capable of this: „simply proclaim the Lord Christ holy in your hearts, and always have your answer ready for people who ask you the reason for the hope that you have” (1Pet 3,15).

KEY WORDS: hope, saint Paul, Holy Scripture, theological virtues, love, faith, apostle.

Introducere

Cu ocazia deschiderii anului paulin în ziua de 28 iunie 2008, în bazilica romană a Sfântului Paul din afara zidurilor, în prezența Patriarhului ecumenic de Constantinopol, Bartolomeu I, și a câtorva delegați ecumenici, Sfântul Părinte papa Benedict al XVI-lea spunea următoarele: „[...] suntem adunați la mormântul sfântului Paul, care s-a născut, în urmă cu două mii de ani, la Tars în Cilicia, în Turcia de astăzi. Cine era acest Paul? În templul din Ierusalim, în fața mulțimii agitate care voia să-lucidă, el se prezintă pe sine însuși cu aceste cuvinte: «Eu sunt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei, dar crescut în cetatea aceasta la picioarele lui Gamaliel, educat întocmai după legea părinților, devenind zelos pentru Dumnezeu...» (Fp Ap 22,3). La sfârșitul drumului său va spune despre sine: «Am fost orânduit... învățător al păgânilor în credință și adevăr» (1Tim 2,7; cf. 2Tim 1,11). Învățător al păgânilor, apostol și crainic al lui Isus Cristos, așa se caracterizează el pe sine însuși într-o privire retrospectivă asupra parcursului vieții sale. Dar cu aceasta, privirea nu merge numai spre trecut.

«Învățător al păgânilor» – acest cuvânt se deschide spre viitor, spre toate popoarele și toate generațiile. Paul nu este pentru noi o figură din trecut, pe care o amintim cu venerație. El este și învățătorul *nostru*, apostolul și crainicul lui Isus Cristos și pentru noi²¹.

În spiritul acestor cuvinte ale sfântului părinte papa Benedict al XVI-lea, doresc să-mi exprim aprecierea față de organizatorii celui de al II-lea Congres al Facultăților de teologie catolice din România și să subliniez faptul că unitatea în gândirea teologică și în cercetarea tainelor teologice a tuturor profesorilor și cercetătorilor catolici din țară poate oferi noi perspective creșterii școlii catolice. De asemenea, titlul referatului pe care-l voi prezenta și care se intitulează *Virtutea speranței în gândirea teologică paulină*, se inspiră din tematica amplă și generoasă a *anului paulin*, deoarece în această perioadă plină de har nu suntem chemați să reflectăm despre istoria trecută a marelui apostol al neamurilor, ci suntem chemați să ascultăm înțelesul profund al teologiei sfântului Paul care vorbește și astăzi fiecăruia dintre noi.

1. Speranța creștină și scrierile sfântului Paul

Din lecturarea paginilor sfintei Scripturi ne putem da seama foarte repede că tema speranței este inclusă cu multă grijă în rândurile scripturistice și că pe aceeași direcție sunt incluse și scrierile apostolului neamurilor, deoarece dorește ca acest aspect din viața cotidiană să se transforme în profunzime teologică.

Speranța de care ne vorbește Sfânta Scriptură este una stabilă și plină de roade, este diferită de o speranță utopică și de o proiectare pur umană a năzuințelor interioare: „S-ar părea că speranța este o necesitate psihologică, în încercarea modestă a omului de a preconiza viitorul. Chiar dacă nu există temeieri raționale pentru a spera, omul tot continuă să spera. Foarte firească o asemenea speranță, chiar și atunci când pare să fie justificată, ea este efemeră și iluzorie; și este uluitor cât de des este ea calificată de poeți și alți scriitori prin epitete ca «vagă», «tremurătoare», «salbă», «disperată», «fantomatică». Sfânta Scriptură folosește uneori termenul de «speranță» în sens convențional. Plugarul, de exemplu, trebuie să are cu nădejde (cf. 1Cor 9,10), deoarece speranța într-o răsplătă este cea care face munca mai plăcută. Însă în ceea mai mare parte speranța de care se ocupă sfânta Scriptură este ceva foarte diferit; și în comparație cu această speranță, cealaltă speranță nu prea poate fi considerată drept speranță²².

În acest sens, sfântul Paul vorbind despre creatura nouă, adică despre creștin, subliniază în ce constă izvorul cunoașterii lui Dumnezeu (cf. 1Cor 2,16): „Iar voi, datorită lui, sunteți în Cristos Isus, care pentru noi a fost făcut de Dumnezeu înțelepciunea, dreptatea, sfințenia și mântuirea” (1Cor 1,30). Tot în același context, sfântul Paul îi învață pe corinteni că sunt două modalități bine conturate și diferite de a gândi și înțelege speranța: cea care vine de la lume și cea care vine de la Dumnezeu și

¹ Din omilia sfântului părinte papa Benedict al XVI-lea, la deschiderea solemnă a anului paulin, Roma, 28 iunie 2008.

² R.V.G. Tasker, *Speranță*, în *Dicționar biblic*, sub îngrijirea lui J.D. Douglas, Oradea, Cartea Creștină 2008, 1226.

este tipică creștinului: „Căci Cristos nu m-a trimis ca să botez, ci ca să vestesc evanghelia, nu cu înțelepciunea cuvântului, ca nu cumva să devină zadarnică crucea lui Cristos” (1Cor 1,17); „Într-adevăr, cine a cunoscut gândirea Domnului ca să-i poată da învățătură? Însă noi avem gândirea lui Cristos” (1Cor 2,16). În primul caz, speranța care vine de la oameni este nebunie în fața lui Dumnezeu, este goală și derizorie și cei care se încred în ea sunt departe de el (cf. 1Cor 1,19 ș.u.; Ef 5,6): de fapt, această speranță „naturală” a omului se bazează numai pe capacitățile proprii, pe argumente pur umane și pe intuiții deluzorii ale naturii umane (cf. 1Cor 15,42-49). În al doilea caz, speranța creștinului provine de la Dumnezeu, prin puterea Spiritului Sfânt, și în persoana lui Isus Cristos se găsește din abundență „[...] în care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii” (Col 2,3) harului divin. Tocmai această speranță tipică Sfintei Scripturi construiește din interior omul spiritual, îl pregătește pentru lucrurile viitoare și îl invită pe om să cunoască secretele lui Dumnezeu (cf. 1Cor 2,10 ș.u.).

„Acolo unde există o credință în Dumnezeu cel viu, care acționează și intervine în viața omenească și în care se poate avea încredere că își va îndeplini promisiunile, speranța în sensul biblic devine posibilă. O asemenea speranță nu este o problemă de temperament, nici nu este condiționată de circumstanțele dominante sau de posibilitățile omenești. [...] Speranța biblică este prin urmare indispensabilă de credința în Dumnezeu. Ca urmare a ceea ce Dumnezeu a făcut în trecut, mai ales în cadrul pregătirii pentru venirea lui Isus Cristos, și ca urmare a ceea ce Dumnezeu a făcut deja și continuă să facă prin intermediul lui Isus Cristos, creștinul îndrăznește să aștepte binecuvântările viitoare invizibile în prezent (cf. 2Cor 1,10)”³.

Deruta trăirii vieții fără speranță și în mod cu totul deosebit în acea speranță care vine de la Dumnezeu, de la Isus Cristos, o găsim foarte bine conturată de enciclica papei Benedict al XVI-lea, *Spe salvi*: „Acum să ne întrebăm din nou: ce anume putem spera? Și ce anume nu putem spera? Înainte de toate trebuie să constatăm că un progres adițional este posibil numai în domeniul material. Aici, în cunoașterea crescândă a structurilor materiei și în legătură cu invențiile cele mai avansate, există în mod clar o continuitate a progresului spre o stăpânire tot mai mare a naturii. În schimb, în domeniul conștiinței etice și al deciziei morale nu există o asemenea posibilitate de adăugare din cauza motivului simplu că libertatea omului este mereu nouă și trebuie mereu din nou să ia decizii. Nu sunt niciodată pur și simplu luate deja de alții pentru noi – de fapt, în acest caz nu am mai fi liberi. Libertatea presupune ca în deciziile fundamentale fiecare om, fiecare generație să fie un nou început. Desigur, noile generații pot construi pe cunoștințele și pe experiențele celor care au fost înaintea lor, după cum pot să scoată din tezaurul moral al întregii omeniri. Dar pot și să-l refuze, pentru că el nu poate avea aceeași claritate a invențiilor morale. Tezaurul moral al omenirii nu este prezent așa cum sunt prezente instrumentele care se folosesc; el există ca invitație la libertate și ca posibilitate pentru ea. Însă aceasta înseamnă că:

³ *Ibidem*.

a) starea dreaptă a lucrurilor umane, bunăstarea morală a lumii nu poate fi garantată niciodată pur și simplu prin structuri, oricât de valabile ar fi ele. Aceste structuri nu sunt doar importante, ci necesare; totuși ele nu pot și nu trebuie să pună în afara jocului libertatea omului. Chiar și structurile cele mai bune funcționează numai dacă într-o comunitate sunt convingeri vii care să fie în măsură să-i motiveze pe oameni la o adeziune liberă la orânduirea comunitară. Libertatea are nevoie de o convingere; o convingere nu există de la sine, ci trebuie să fie mereu din nou recucerită în mod comunitar.

b) Deoarece omul rămâne mereu liber și deoarece libertatea lui este mereu fragilă, nu va exista niciodată în această lume împărția binelui consolidată definitiv. Cine promite o lume mai bună, care ar dura în mod irevocabil pentru totdeauna, face o promisiune falsă; el ignoră libertatea umană. Libertatea trebuie să fie mereu din nou cucerită pentru bine. Adeziunea liberă la bine nu există niciodată pur și simplu de la sine. Dacă ar fi structuri care să fixeze în mod irevocabil o determinată – bună – condiție a lumii, ar fi negată libertatea omului, și pentru acest motiv, în definitiv, nu ar fi deloc structuri bune.

Consecința celor spuse este că mereu noua căutare obositoare a orânduirilor drepte pentru lucrurile umane este misiunea oricărei generații; niciodată nu este misiune pur și simplu încheiată. Totuși, fiecare generație trebuie să aducă și propria contribuție pentru a stabili orânduirea convingătoare de libertate și de bine, care să ajute generația următoare ca orientare pentru folosirea corectă a libertății umane și astfel să dea, mereu în limitele umane, o anumită garanție și pentru viitor. Cu alte cuvinte: structurile bune ajută, dar singure nu sunt suficiente. Omul nu poate fi niciodată răscumpărat pur și simplu din exterior. Francis Bacon și adepții curentului de gândire din perioada modernă inspirat din el, considerând că omul ar fi fost răscumpărat prin știință, greșeau. Cu o atare așteptare se cere prea mult de la știință; această specie de speranță este amăgitoare. Știința poate să contribuie mult la umanizarea lumii și a omenirii. Însă poate și să distrugă omul și lumea, dacă nu este orientată de forțe care se află în afară ei. Pe de altă parte, trebuie să constatăm și faptul că creștinismul modern, în fața succeselor științei în structurarea progresivă a lumii, se concentrase în mare parte numai pe individ și pe mântuirea lui. Cu aceasta a restrâns orizontul speranței și nu a recunoscut suficient nici marea misiunii sale – chiar dacă rămâne mareț ceea ce a continuat să facă în formarea omului și în îngrijirea celor slabi și a celor suferinzi.

Nu știința îl răscumpără pe om. Omul este răscumpărat prin iubire. Acest lucru este valabil deja în domeniul pur intralumesc. Atunci când unul are în viața sa experiența unei mari iubiri, acela este un moment de «răscumpărare» care dă sens nou vieții sale. Dar foarte repede el își va da seama și de faptul că iubirea dăruită lui nu rezolvă, singură, problema vieții sale. Este o iubire care rămâne fragilă. Poate să fie distrusă de moarte. Ființa umană are nevoie de iubirea necondiționată. Are nevoie de acea certitudine care îl face să spună: «Nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele prezente, nici cele viitoare, nici puterile, nici înălțimile, nici adâncurile și nici vreo altă creatură nu va putea să ne despartă de iubirea lui

Dumnezeu care este în Cristos Isus, Domnul nostru» (Rom 8,38-39). Dacă există această iubire absolută cu certitudinea ei absolută, atunci – numai atunci – omul este «răscumpărat», orice i s-ar întâmpla într-un caz particular. Aceasta se așteaptă, când spunem: Isus Cristos ne-a «răscumpărat». Prin intermediul lui am devenit siguri de Dumnezeu – de un Dumnezeu care nu constituie o îndepărtată «primă cauză» a lumii, pentru că Fiul său unul născut s-a făcut om și despre el fiecare poate spune: «Trăiesc prin credința în Fiul lui Dumnezeu care m-a iubit și s-a dat pentru mine» (Gal 2,20)” (SS 24-26).

Pentru omul care crede, speranța se naște din certitudinea de nezdruccinat că Dumnezeu a dorit să ne mântuiască prin Isus Cristos, Fiul său, deoarece „[...] [așteptăm] răscumpărarea trupului nostru; căci în speranță am fost mântuiți. Dar speranța care se vede nu este speranță, deoarece cum ar putea spera cineva ceea ce vede? Însă, dacă sperăm ceea ce nu vedem, atunci așteptăm cu răbdare” (Rom 8,23-25). Așadar, speranța pe care se sprijină întreaga credință creștină este aceea a lui „deja” și „nu încă” în care creștinul trăiește la intensitate maximă misterul pascal a lui Isus Cristos⁴. Tensiunea escatologică prezentă în scrierile sfântului Paul cu privire la venirea mântuirii, sau al strigătului creației pentru redefinirea inițială a lumii, are o intuiție-surpriză: speranța⁵. Speranța pe care ne-o prezintă sfântul Paul este foarte bine delimitată de speranța pur umană, de micile speranțe cotidiene ale omului, de utopii abstracte, neconsistente. Speranța de care ne vorbește apostolul neamurilor își găsește un fundament solid în Isus Cristos mort și înviat: „Paul, apostol al lui Cristos Isus, după porunca lui Dumnezeu, mântuitorul nostru, și a lui Cristos Isus, speranța noastră [...]” (1Tim 1,1); „Însuși Domnul nostru Isus Cristos și Dumnezeu Tatăl nostru, care ne-a iubit și ne-a dat prin har mângâiere veșnică și o bună speranță, să vă mângâie inimile și să vă întărească în orice faptă și cuvânt bun” (2Tes 2,16-17). Așadar, speranța fundamentală, cea adevărată și plină de încredere, este aceea care își găsește deschiderea totală către misterul inefabil al lui Dumnezeu⁶.

La acest punct considerăm că este oportun să enumera pasajele în care apare termenul și concepția de speranță în literatura paulină⁷:

- speranța în sens escatologic (cf. Rom 8,24; 12,12; 15,13; Ef 2,12);
- speranța ca sens obiectiv (cf. Gal 5,5; Col 1,5; Tit 2,13);
- speranța celui credincios (cf. Rom 5,2; 1Pt 1,3; 3,15);
- speranța necunoscută păgânilor (cf. 1Tes 4,13; Ef 2,12);
- Isus Cristos speranța noastră (cf. 1Tim 1,1; Col 1,27);
- speranța vocației creștine (cf. Ef 1,18);
- speranța împotriva oricărei speranțe (cf. Rom 4,18);
- speranța așteptării arzătoare (cf. Fil 1,20; Evr 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23);

⁴ Cf. A. Ranon, *San Paolo. Vita e lettere*, Padova, Messaggero 1991, 150.

⁵ *Ibidem*, 150-151.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Vom enumera doar cele mai expresive și elocvente pasaje utile pentru cercetarea noastră.

- fără speranță credința ar fi goală (cf. 1Cor 15,14.17)
- și în cele din urmă, speranța ca virtute teologală (cf. 1Tes 1,3; 1Cor 13,13)⁸.

Toate aceste texte scripturistice ne conduc către o mai profundă înțelegere a lui Dumnezeu și a planului de mântuire pe care Fiul său Isus Cristos l-a actualizat în persoana sa. De fapt, „[...] revelarea lui Isus Cristos ca Fiul al lui Dumnezeu a fost pentru sfântul Paul revelarea răscumpărării și a mântuirii pe cruce”⁹.

„În acest sens este adevărat că cine nu-l cunoaște pe Dumnezeu, chiar dacă are multiple speranțe, în fond este fără speranță, fără marea speranță care susține toată viața (cf. Ef 2,12). Adevărata, marea speranță a omului, care rezistă în pofida tuturor dezamăgirilor, poate să fie numai Dumnezeu – Dumnezeul care ne-a iubit și ne iubeste încă «până la sfârșit», «până la împlinirea deplină» (cf. In 13,1 și 19,30). Cine este atins de iubire începe să intuiască ce anume ar fi «viața» propriu-zis. Începe să intuiască ce anume vrea să spună cuvântul de speranță pe care l-am întâlnit în ritualul botezului: de la credință aștept «viața veșnică» – viața adevărată care, în întregime și fără amenințări, în toată plinătatea ei este pur și simplu viață. Isus care a spus despre sine că a venit pentru ca noi să avem viață și s-o avem în plinătate, din belșug (cf. In 10,10), ne-a și explica ce anume înseamnă «viață»: «Viața veșnică aceasta este: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe cel pe care l-ai trimis, pe Isus Cristos» (In 17,3). Viața în sensul adevărat nu o avem în noi singuri și nici numai de la noi: ea este o relație. Și viața în totalitatea ei este relație cu Acela care este izvorul vieții. Dacă suntem în relație cu Acela care nu moare, care este Viața însăși și Iubirea însăși, atunci suntem în viață. Atunci «trăim». Dar acum apare întrebarea: în felul acesta oare nu am căzut din nou în individualismul mântuirii? În speranța numai pentru mine, care, întocmai, nu este o speranță adevărată, pentru că îi uită și-i neglijează pe ceilalți? Nu. Raportul cu Dumnezeu se stabilește prin comuniunea cu Isus – singuri și numai cu posibilitățile noastre nu ajungem. Însă relația cu Isus este o relație cu Acela care s-a dat pe sine însuși ca răscumpărare pentru noi toți (cf. 1Tim 2,6). A fi în comuniune cu Isus Cristos ne implică în faptul de a fi el «pentru toți», face modul nostru de a fi. El ne angajează pentru alții, dar numai în comuniune cu el este posibil să fim cu adevărat pentru alții, pentru ansamblu” (SS 27-28).

Așadar, speranța creștină este un dar de la Dumnezeu și alimentată de credință și de iubirea care decurge instantaneu din această legătură, se transformă într-o relație de comuniune profundă cu Dumnezeu. De aceea, omul, care are înscris în conștiința sa necesitatea de a se „mișca” în cercul dintre speranță și veșnicie, găsește în vocația creștină proprie un suport pentru ea¹⁰. Desigur că în Sfânta Scriptură se vorbește despre o speranță viitoare, care este în conformitate cu planul lui Dumnezeu și că aceasta e solid fundamentată pe fidelitatea ascultării voinței Fiului său (cf. 1Cor 1,9; Ps

⁸ În concepția teologiei pauline, speranța are următoarele obiective: mântuirea (cf. 1Tes 5,8; Rom 8,24); dreptatea (cf. Gal 5,5); învierea (cf. 1Cor 15); viața veșnică (cf. Tit 1,2; 3,7); vederea lui Dumnezeu și gloria lui Dumnezeu (cf. Rom 5,2; Col 1,27).

⁹ M.F. Baslez, *Sfântul Pavel*, trad. fr. A.M. Christodorescu, București, Compania 2001, 76.

¹⁰ Cf. J. Alfaro, *Speranța cristiană e liberazione dell'uomo*, Brescia, Queriniana 1972, 7-9.

71). Chiar dacă deplina împlinire a speranței creștine se înfăptuiește doar în evenimentul parusiei, ea este o făgăduință care se împlinește acum și aici (cf. Rom 8,19)¹¹. De aceea, speranța creștină prezentată de Sfânta Scriptură este una care depășește oricare altă speranță umană, deoarece aceasta se îngrijește de om și de omenire. În sprijinul nostru ne vine cuvântul sfântului Paul care spunea Tesalonicienilor că: „[...] aducându-ne aminte de lucrarea credinței voastre, de strădania iubirii și de perseverența speranței voastre în Isus Cristos” (1Tes 1,3), această speranță este un sigură și se fundamentează pe învățătura lui Dumnezeu. În același timp, aceia care-și pun speranța totală și încrederea în Isus Cristos sunt capabili să-l „[...] sfințească pe Domnul Cristos în inimile voastre, gata oricând să dați răspuns oricui vă cere cont de speranța voastră” (1Pt 3,15).

„Credința creștină este în esență credința în Dumnezeu, cel care l-a înviat pe Isus din morți (cf. 1Pt 1,21). Acest Dumnezeu către care creștinul își îndreaptă credința este numit «Dumnezeul speranței», care îl poate umple pe credincios de bucurie și de pace și care îl poate face să se abandoneze în speranță (cf. Rom 15,13). [...] Isus Cristos este speranța [omului credincios] pentru acum și pentru eternitate (cf. 1Tim 1,1), [deoarece] chemarea lui să fie ucenicul lui Isus Cristos poartă cu ea speranța de a împărtăși în cele din urmă gloria lui (cf. Ef 1,18). Speranța lui este strânsă pentru el în ceruri (cf. Col 1,5) și va fi împlinită la revelarea Domnului (cf. 1Pt 1,13)¹².

2. Virtutea speranței în gândirea teologică paulină

Cele trei virtuți – care în teologia creștină se numesc și „virtuți teologale” – sunt dispozițiile și puterea interioară care orientează și plăsmuiește întreaga viață a omului răscumpărat de Dumnezeu și sunt noile facultăți interioare care prin care noi îl întâlnim pe Isus Cristos și ne convertim viața¹³. De fapt, prin ascultarea docilă a

¹¹ Cf. Speranza, în *Piccolo dizionario biblico*, sub îngrijirea lui H. Obermayer, K. Speidel, K. Vogt și G. Zieler, trad. it. de A. Minissale, Cinisello Balsamo, Paoline 1991⁶, 304-305.

¹² R.V.G. Tasker, *op. cit.*, 1226.

¹³ „Viața religioasă se manifestă mai ales în acte de cult, ca rugăciunea, riturile sacramentale, celebrările cultuale. Dar sufletul oricărui cult sunt virtuțile divine sau teologale care deschid inima omului la Dumnezeu și îl unesc pe om cu el. Virtuțile teologale sau divine sunt virtuți care îl au pe Dumnezeu ca obiect și motiv imediat al lor. Ele favorizează și inspiră viața religioasă și constituie însușirile fundamentale ale vieții omului. Pe de o parte, recitarea de rugăciuni și împlinirea actelor de cult sunt precum cochiliile goale fără spiritul acestor virtuți; pe de altă parte, virtuțile divine au, la rândul, lor nevoie de expresii externe prin rugăciune, celebrări liturgice și sacramente: prin actele externe, ele se susțin, se formează și se întăresc. După învățătura constantă a teologiei creștine, virtuțile teologale sunt trei: credința, speranța și dragostea. Fundamentul acestei triade stă în învățătura scrișorilor neotestamentare, care nu subliniază doar valoarea acestor trei virtuți luate în mod separat, ci le citează împreună în mod repetat, făcând un singur grup (cf. 1Cor 13,13). Conciliul tridentin își însușește doctrina celor trei virtuți teologale declarând că ele sunt infuze împreună cu alte daruri ale harului actului justificării în sufletul omului.

Sfântului Spirit, în mod liber și progresiv, descoperim în noi direcția dată de speranța creștină prin conformarea la voința lui Dumnezeu a inteligenței proprii, a voinței proprii, a gândurilor și acțiunilor noastre. În acest sens, sfântul Paul spunea: „Mulțumim lui Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, rugându-ne neîncetat pentru voi de când am auzit de credința voastră în Cristos Isus și de iubirea pe care o aveți față de toți sfinții, pentru speranța păstrată în siguranță pentru voi în ceruri și despre care ați auzit de mai înainte în cuvântul adevărului evangheliei, care a ajuns până la voi și care aduce rod și se dezvoltă în toată lumea, așa cum a fost și la voi din ziua aceea în care ați auzit și ați cunoscut harul lui Dumnezeu în adevăr” (Col 1,3-6). În acest caz, speranța creștinului este virtutea care renovează voința și întărește dorința de fericire în viața veșnică¹⁴.

Speranța văzută ca virtute teologală din scrierile pauline (cf. 1Tes 1,2-3; 1Cor 13,13) adaugă un plus de aprofundare teologică expresiilor teologice ale sfântului Paul și fundamentează întreaga învățătură creștină a Bisericii.

Primul text pe care dorim să-l analizăm este cel luat din prima scrisoare a sfântului Paul către tesaloniceni: „Îi mulțumim mereu lui Dumnezeu pentru voi toți, pomenindu-vă fără încetare în rugăciunile noastre, aducându-ne aminte de lucrarea credinței voastre, de strădania iubirii și de perseverența speranței voastre în Isus Cristos înaintea lui Dumnezeu Tatăl nostru” (1Tes 1,2-3).

Chiar de la începutul scrisorii sale adresate credincioșilor din Tesalonic, sfântul Paul le amintește iubirea sinceră și dezinteresată și în același timp, își avertizează de faptul că trăirea credinței este un drum progresiv și care are nevoie de maturizare spirituală (cf. 1Tes 1,1-3; 3,10)¹⁵. Relațiile de profund respect pe care apostolul neamurilor le are față de comunitatea creștină din Tesalonic sunt făcute cunoscute tuturor chiar de la începutul acestei prime scrisori¹⁶. Din start sfântul Paul le reamintește celor din comunitate că acela care a întemeiat această Biserică este însuși Isus Cristos și că unitatea dintre ei este bazată pe Fiul lui Dumnezeu cel înviat.

Scopul principal al virtuților teologale este acela de a-l echipa pe om pentru dialogul sacru cu Dumnezeu. Prin credință, speranță și iubire, omul devine capabil de a înțelege cuvântul salvific al lui Dumnezeu, de a-l primi în inima sa și de a-i răspunde. Virtuțile teologale sunt fundamentele vieții și existenței religioase a omului cu Dumnezeu. Ele stabilesc o relație între om, cu toată activitatea sa, și întreaga lume, în serviciul divin și al Împărăției lui Cristos. Având în vedere această importanță fundamentală a virtuților teologale, Sfânta Scriptură și tradiția le consideră ca mijloace necesare pentru mântuire”. M.S. Wszolek, *Virtuțile teologale*, în I. Bisoc, M.S. Wszolek, și I. Ciuraru, *Rolul Bisericii în morală creștină. O retrospectivă a ecleziologiei și a moralei*, Roman, Serafica 2006, 113-114.

¹⁴ Cf. N. Gori, La pienza della speranza cristiana nel vuoto della modernità, *L'Osservatore romano*, 31 decembrie 2007 – 1 ianuarie 2008, 16.

¹⁵ Cf. Epistolele către tesaloniceni, în *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, coordonatori R.E. Brown, J.A. Fitzmyer și R.E. Murphy, trad. rom. D. Groșan, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2005, 976.; S. Zedda, *Prima lettura di San Paolo*, Brescia, Paideia 1973, 112-113.

¹⁶ Cf. J.T. Forestell, Le lettere ai Tessalonesi, în *Grande commento biblico*, sub îngrijirea lui R.E. Brown, J.A. Fitzmyer și R.E. Murphy, Brescia, Queriniana 1973, 1121.

Conceptul de Dumnezeu considerat drept Tată nu provine de la revelația Vechiului Testament, dar adevărata natură a paternității lui Dumnezeu a fost revelată în persoana lui Isus Cristos¹⁷. Versetul al treilea aduce în prim plan faptul că mulțumirea adusă lui Dumnezeu devine ocazie de a întări comunitatea în credință, speranță și iubire. Triada credință-speranță-iubire reprezintă răspunsul autentic pe care credinciosul îl poate da mesajului predicării evangheliei: efectul imediat al strădaniei credincioșilor nu este altul decât totala și personala adeziune față de revelarea planului de mântuire adus de evanghelie¹⁸.

Din această triadă, credința ocupă primul loc în toate activitățile și preocupările credinciosului, deoarece din ea se nasc toate celelalte dispoziții interioare pentru dezvoltarea relației cu Dumnezeu¹⁹. În semnificația sa fundamentală, credința este supunere umilă și încrezătoare a omului față de Dumnezeu, ceea ce include acceptarea voinței și cuvântului lui Dumnezeu; sau, mai pe scurt, ea este o autopredare încrezătoare lui Dumnezeu. Credința, în acest sens, este atitudinea cea mai importantă a omului înaintea lui Dumnezeu. Obiectul credinței este Dumnezeu și motivul său este suveranitatea supremă și fidelă a lui Dumnezeu. Credința, ca întâlnire personală între Dumnezeu și om, presupune o autorevelare a lui Dumnezeu și a misterului ființei sale intime. Într-un mod sau altul, Dumnezeu face simțită prezența sa fiecărui om și se revelează în fundamentul persoanei umane. Dar Dumnezeu s-a arătat și într-un mod mai direct și explicit. El s-a făcut cunoscut și a vorbit omului în revelația biblică, atingând scopul său și perfecțiunea sa în persoana și mesajul lui Isus Cristos²⁰. Dacă în sfânta Scriptură credința omului este în mod repetat exemplificată de credința și abandonarea încrezătoare a lui Abraham față de Dumnezeu, atât în Vechiul Testament (cf. Gen 12,1-4; 15,1-6) cât și în Noul Testament (cf. Rom 4; Evr 11,8-11.17-19), atunci aceasta este dovada că și cărțile revelate consideră credința mai întâi ca o atitudine de abandonare încrezătoare în Dumnezeu din partea omului și doar într-un al doilea moment, ca un consimțământ la doctrine revelate²¹.

Într-un al doilea moment, sfântul Paul revelează credincioșilor din Tesalonic al doilea element al triadei: iubirea²². În mod natural, iubirea divină trebuie să se realizeze

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, 1122.

¹⁹ „Viața noastră [creștină] își află izvorul în credința în Dumnezeu care ne revelează iubirea lui. Sfântul Paul vorbește despre «ascultarea credinței» (Rom 1,5; 16,26) ca despre prima obligație. El vede în «necunoașterea lui Dumnezeu» principiul și explicația tuturor devierilor morale. Îndatorirea noastră față de Dumnezeu este să credem în el și să dăm mărturie despre el» (CBC 2087).

²⁰ Cf. J. Alfaro, *Fede*, în *Sacramentum mundi*, vol. III, sub îngrijirea lui K. Rahner, Brescia, Morcelliana 1975, 741-743.

²¹ Cf. M.S. Wszolek, *op. cit.*, 115.

²² „Virtutea teologală a iubirii este în mod normal definită ca acea virtute supranaturală cu care noi iubim pe Dumnezeu ca supremul bine, pentru sine însuși, și toate creaturile, din iubire față de Dumnezeu. Ea este supranaturală, deoarece presupune la început darul harului și al vieții divine ca precondiție existențială a ființei și a operei sale. Calificativul de «virtute

și în acțiune, în fapte. Numai cu această condiție iubirea poate fi numită „[...] împlinirea deplină a legii” (Rom 13,10; Mt 22,40). Cu alte cuvinte, sfântul Ioan îndeamnă pe creștinii săi să nu iubească „[...] cu vorba, numai din gură, ci cu fapta și adevărul” (1In 3,18)²³. Pentru sfântul Paul iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele este o necesitate de explicat și de trăit, de aceea, el amintește comunității din Tesalonic că fără experiența iubirii fraterne nu poate exista prezența lui Dumnezeu²⁴. De fapt, iubirea sau caritatea dezvăluie într-un mod cu totul deosebit faptul că în acțiunea sa găsim o imitare din partea omului a iubirii lui Dumnezeu descoperă nouă de Isus Cristos²⁵.

Ultimul element al triadei este speranța. Teologia definește speranța ca virtutea făcută posibilă de harul lui Dumnezeu, prin care omul așteaptă plinătatea mântuirii și mijloacele pentru a ajunge la ea, încrezându-se în ajutorul atotputernic al lui Dumnezeu²⁶.

Obiectul speranței este plinătatea mântuirii, care, în mod natural, în ultimă analiză, constă în fericita comuniune cu Dumnezeu. Deci, în ultimă instanță, obiectul este Dumnezeu însuși. De obicei, teologia tradițională specifică obiectul ca mântuire veșnică, fericire eternă, viață eternă sau posesie beatifică a lui Dumnezeu. Recentă reflexie teologică încearcă să depășească înțelegerea puțin individuală a obiectului

supranaturală poate deci fi parafrizat și prin «virtute făcută posibilă de harul lui Dumnezeu». Obiectul său primar este Dumnezeu ca bine suprem, perfect, cel mai înțelegător. Obiectul său secundar sunt toate ființele și toate creaturile pe care Dumnezeu le iubeste. Motivul iubirii divine este tot Dumnezeu însuși: infinita bunătate și frumusețe, pe care le posedă în sine însuși și care se reflectă în tot ceea ce el a creat, și iubirea sa prietenească pe care le oferă, cu darul gingășiei sale supreme, ființelor spirituale capabile de această relație personală de iubire reciprocă”. *Ibidem*, 128.

²³ Cf. *Ibidem*, 131.

²⁴ Cf. G. Ricciotti, *Atti degli apostoli e lettere di san Paolo*, Cles (TN), Oscar Mondadori 1991 324.

²⁵ Cf. J.T. Forestell, *op. cit.*, 1122.

²⁶ Motivul speranței este, înainte de toate, ajutorul atotputernic al lui Dumnezeu, adică disponibilitatea lui Dumnezeu de a ajuta și puterea absolută cu care o poate face. Deseori, motivul este formulat într-un limbaj biblic, ca fidelitatea lui Dumnezeu față de promisiunile sale. Dar se poate spune că promisiunile lui Dumnezeu și fidelitatea față de ele, în ultimă analiză, se bazează pe voința de a ajuta; și, pe lângă aceasta, chiar și fără promisiuni explicite, oamenii au o rațiune suficientă pentru a spera în Dumnezeu. Piatra unghiulară a speranței creștine este revelația iubirii lui Dumnezeu în Isus Cristos. Întruparea lui Isus Cristos, viața și suferința sa mântuitoare arată și aprobă infinita milostivire a lui Dumnezeu. Învierea sa este mărturia supremă a atotputerniciei sale și a fidelității eterne față de cei care îl iubesc. Acestui motiv fundamental i se alătură altele, secundare. Sacramentele și toate mijloacele oferite de Biserică sunt cele care constituie asigurarea vizibilă a prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor și a voinței sale mântuitoare; meritele și mijlocirea sfintei fecioare Maria și a sfinților; și, în ultimă instanță, însăși fidelitatea omului, voința sa sinceră, angajamentul său pentru bine și actele sale de iubire. Așa cum o viață păcătoasă și rea este un pericol pentru speranță, la fel, este mai ușor a se încrede în Dumnezeu și a spera de a fi acceptați de El din partea celor care se străduiesc de a merita prietenia sa și de a trăi aproape de El.

speranței și de a aduce la lumină mai mult caracterul său universal și chiar cosmic. Astfel, obiectul speranței este definit ca o împlinire a împărăției mesianice sau completarea creației în Isus Cristos drept conducător al universului sau împlinire universală a tuturor lucrurilor, așa cum ea a fost prefigurată în învierea lui Isus Cristos. Acum, cu toate că obiectul final al speranței este consumarea gloriei lui Dumnezeu, împărăția lui Isus Cristos și mântuirea universală, tot ceea ce contribuie la realizarea acestui scop ultim, universal, *hic et nunc* în existența pământească a omului, este parte a speranței în mod egal și de drept deplin (cf. 1Tes 1,10; Rom 5,3-4)²⁷.

Al doilea text pe care-l supunem atenției cercetării noastre este luat din prima scrisoare a sfântului Paul către corinteni: „Iar acum rămân acestea trei: credința, speranța și iubirea. Dar cea mai mare dintre toate acestea este iubirea”

La prima vedere poate pare destul de surprinzător faptul că multe din sfaturile și indicațiile sfântului Paul date creștinilor din Corint au un puternic accent ecleziologic și că aspectul principal este acela al unității Bisericii (cf. 1Cor 1,10; 3,1-3; 4,14.16; 10,14; 11,33-34 etc.)²⁸. Chiar dacă datorită păcatului primordial, unitatea dintre oameni pare destrămată²⁹, sfântul Paul, în scrisorile sale, subliniază strânsa legătură dintre Dumnezeu și oameni și dintre ei (cf. 1Cor 1,2). Iar ca această legătură de credință să fie credibilă și durabilă, apostolul neamurilor le oferă corintenilor una dintre cele mai sublime pagini ale sfintei Scripturi: imnul iubirii!³⁰ Profunditatea gândirii și teologiei pauline izbucnește parcă dintr-un adânc de cunoaștere și de profeție, iar imnul ne vorbește de acea iubire supranaturală capabilă să transforme întreaga viață a aceluia care-l acceptă pe Isus Cristos ca Domn al existenței sale. Dacă iubirea este veșnică, pe când carismele enumerate de apostol sunt sortite tranziției, atunci calitățile iubirii sunt necesare vieții veșnice³¹.

Într-o deplină sintonie cu celelalte două virtuți teologale – credința și iubirea – speranța pe care sfântul Paul o prezintă în această scrisoare pare a fi cu totul cufundată în gândirea lui Dumnezeu. Expresia speranței (care la un moment dat devine

²⁷ Cf. M.S. Wszolek, *op. cit.*, 123.

²⁸ Cf. S.J. Hafemann, Epistolele către corinteni, *Dicționarul Noului Testament*, editor D.G. Reid, Oradea, Casa Cărții 2008, 211.

²⁹ Cf. P. Semen, *Experiența umanului cu divinul după sfânta Scriptură*, Iași, Performantica 2007, 12-14.

³⁰ Cf. I. Bisoc, *Sfântul Paul, omul sentimentelor adevărate*, Iași, Sapienția 2002, 105-109.

³¹ „Iubirea trebuie să fie supremă. Omul trebuie să-l iubească pe Dumnezeu mai presus de toate lucrurile și dincolo de orice creatură. Numai o iubire supremă este demnă de Dumnezeu. Deoarece, cu cât o ființă este perfectă, cu atât mai mult ea este demnă de iubire și are dreptul de a fi iubită. Dumnezeu este sfințenia infinită, înțelepciune, bunătațe și frumusețe. De aceea, el este în mod infinit amabil și în mod infinit demn de a fi iubit. Pe lângă aceasta, Dumnezeu este primul principiu și cauza ultimă a tuturor lucrurilor și, pentru aceasta, are dreptul la iubire. Orice lucru ar fi sau ar avea cineva, el datorează totul lui Dumnezeu și trebuie să pună totul în slujba gloriei sale. În sfârșit, iubirea de nemăsurat a lui Dumnezeu față de om, așa cum a fost exprimată în Fiul său Isus Cristos, în întruparea sa, în patima și moartea sa și în euharistie, cere o iubire, în aceeași măsură, totală și absolută”. M.S. Wszolek, *op. cit.*, 129.

escatologică) în termeni de cunoaștere a lui Dumnezeu este amintită numai aici, chiar dacă tema este una comună literaturii iudaice biblice (cf. Esd 7,98; Mt 5,8; Ap 22,3-4)³². Dorind să facă o comparație între cunoașterea pe care o avem acum în această lume și cu cea pe care o vom avea în Împărăția lui Dumnezeu, sfântul Paul se folosește de metafore. Dacă în Vechiul Testament Iahve i-a făcut slujitorului său predilect Moise nenumărate revelații cu privire la numele său, la legea sa, la experiența particulară cu el, cu toate acestea nu a avut privilegiu să vorbească „față către față” (cf. Ex 32,20). De asemenea, Noul Testament ni-l prezintă pe Fiul lui Dumnezeu în persoana lui Isus Cristos; cu toate acestea, noi creștinii îl putem vedea pe Dumnezeu ca în oglindă, în reflexia acesteia, deoarece doar în veșnicie îl vom putea vedea așa cum este. În acest sens, speranța creștină se multiplică și rămâne valabilă atât timp cât suntem în călătorie către Împărăția lui Dumnezeu³³.

Corintenilor sfântul Paul le spune că creștinul suferă, luptă și moare ca orice om. Vocația sa creștină nu îl eliberează de suferință și preocupări și chiar el, nu în mod diferit de ceilalți, care au o credință diferită, este confruntat cu problema suferinței. Dar, cu toate că semnificația ultimă a suferinței, mai ales în formele sale externe, scapă și creștinului, speranța îi dă forță și curaj de a rezista și în obscuritatea cea mai profundă, fără a dispera și a ceda. Atitudinea fundamentală față de durere este aceea a speranței. „Noi știm că totul este spre binele celor care iubesc pe Dumnezeu” (Rom 8,28). Și pe lângă aceasta, creștinii au un exemplu în Isus Cristos însuși. Steaua speranței trimite razele sale până în cea mai profundă obscuritate a suferinței, ca izvor veșnic de confort și bucurie, pe care nimeni nu le poate substitui.

Speranța dă tărie pentru a privi și la vina cea mai mare dintre toate: la muștrarea ce o simțim, când se naște în noi adevărata căință pentru tot răul pe care egoismul nostru l-a cauzat lui Dumnezeu și celorlalți. Speranța în iertarea lui Dumnezeu și promisiunea sa de iertare pentru cei care se căiesc cu sinceritate dau curaj păcătosului pentru a accepta muștrarea păcatelor sale și pedeapsa pentru ele. Speranța îi lărgeste posibilitățile unei vieți noi și ale reînțoarcerii la iubirea lui Dumnezeu și la comuniunea cu El.

Datorită speranței care îi este proprie, viața creștină este în mod esențial perspectivă, cu privirea îndreptată spre viitor, plecare spre ceea ce nu este cunoscut încă. În întâlnirea cu Dumnezeul speranței, omul se regăsește continuu în ceea ce este nou, surprinzător, unic și plin de mister. Viața creștină este, în consecință, o viață de noi începuturi și o inimă totdeauna în căutare. Viața creștină nu este un sistem închis, etichetat o dată pentru totdeauna. Ea este deschisă permanent la dezvoltări ulterioare și la o ulterioară perfecțiune și, mai mult, ea are nevoie de aceasta. Speranța este o caracteristică a condiției omului deplin, a cărui trăsătură specifică este imperfecțiunea și, de aici, deschiderea la o perfecțiune majoră care îi vine din viitor și promptitudinea tot mai mare de a se deschide lui Dumnezeu³⁴.

³² Cf. R. Kugelman, La prima lettera ai Corinti, în *Grande commento...*, 1177.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cf. Cf. M.S. Wszolek, *op. cit.*, 124.

Concluzie

Speranța de care ne vorbește sfântul Paul în teologia și în gândirea sa este una în strânsă legătură cu experiența sa personală cu Dumnezeu: „[...] pentru că noi nu căutăm cele care se văd, dar cele care nu se văd, căci cele care se văd sunt trecătoare, pe când cele care nu se văd sunt veșnice. Știm că dacă locuința pământească, cortul nostru, se desface, avem o locuință de la Dumnezeu, o locuință nefăcută de mână, veșnică, în ceruri” (2Cor 4-18-5,1). În acest sens, speranța creștinului izvorăște din siguranța de nezdruccinat a faptului că Dumnezeu dorește să ne mântuiască prin Isus Cristos (cf. Rom 8,24). Sfântul Paul este conștient, și de aceea le scrie tuturor comunităților, de faptul că speranța la care suntem chemați este în drumul dintre „deja” și „nu încă”, pentru că creștinul trăiește în acest mod misterul pascal a lui Isus Cristos: „Așadar, dacă ați înviat împreună cu Cristos, căutați cele de sus unde Cristos șade la dreapta lui Dumnezeu. Cugetați la cele de sus și nu la cele de pe pământ, căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă împreună cu Cristos în Dumnezeu. Când se va arăta Cristos, care este viața voastră, atunci și voi vă veți arăta împreună cu el în glorie” (Col 3,1-3).

Speranța creștină nu face superfluu angajamentul, ci îl pretinde. Conciliul Vatican al II-lea învață că „[...] speranța escatologică nu diminuează importanța îndatoririlor pământești, ci, mai degrabă, oferă noi motive pentru îndeplinirea lor” (GS 21). Ea cere angajamentul activ al creștinului în procesul de transformare a acestei lumi, deoarece creștinii, împreună cu toți oamenii, sunt chemați la a coopera la desfășurarea și completarea operei divine a creației (cf. GS 34.57.67), care constituie un aspect important al speranței lor filiale și, în mod secundar, printr-o mai bună ordonare a societății, ei contribuie la venirea împărăției lui Isus Cristos, pe care ei o așteaptă în speranță (cf. GS 39).

FRANZ ROSENZWEIG, DESPRE SPERANȚĂ

Cornel DÎRLE

RESUMÉ: Franz Rosenzweig, au sujet de l'espérance. L'article se propose d'attirer l'attention sur la pertinence d'une réflexion philosophique qui se déroule dans un horizon religieux, tel celui de Franz Rosenzweig, l'un des plus importants penseurs juifs allemands du début du XX^e siècle. Le thème de l'espérance est abordé seulement à travers le chapitre où le concept apparaît explicitement dans son oeuvre, *L'étoile de la Rédemption*, même si toute sa réflexion peut être appelée une philosophie de l'espérance.

MOTS CLÉ: Rosenzweig, espérance, charité, foi, création, révélation, Redemption, idéalisme, dialectique.

Introducere

Două motive m-au orientat spre alegerea acestui titlu sau, mai bine zis, a acestui autor, pentru a surprinde unele reflecții pe tema speranței din scrierile sale. Primul a fost mărturia vieții sale într-o situație pe care mulți ar numi-o disperată, așa cum ar putea părea cea a unui om imobilizat la pat, însă cu mintea rămasă în deplinătatea capacităților sale. Ultimii șase ani ai vieții sale, încheiată prematur la patruzeci și trei de ani, i-a petrecut complet paralizat, din cauza unei distrofii neuro-musculare care l-a adus în această situație într-un interval doar de câteva luni. Doar devotamentul soției sale și al unor prieteni care-i împărtășeau preocupările și convingerile au permis materializarea în scris în continuare a activității sale intelectuale, impresionantă prin volum și spectru de preocupări. Ca un detaliu biografic cotidian al acestor ultimi ani de viață, dacă până la o vreme reușea să indice cu degetul tasta cu litera dorită de la mașina de scris, pe care apoi soția o apăsa, în ultimii ani însă, comunicarea se făcea doar din priviri și din mișcarea pleoapelor, soția recitându-i literele alfabetului și oprindu-se la cea indicată prin închiderea pleoapelor. În aceste condiții, printre alte preocupări, a întreprins, împreună cu Martin Buber, o nouă traducere în limba germană a sfintei Scripturi (Primul Testament). Moartea l-a surprins când această lucrare ajunsese la cartea profetului Isaia, la revizuirea acesteia, mai precis la capitoul 53. Un detaliu impresionant pentru cititorul monumentalei opere care-l reprezintă, *Der Stern der Erlösung*¹, un detaliu asemenea unui sigiliu pe un destin profetic în unele privințe, am putea spune.

¹ Traducerea sa în limbă română, sub titlul *Steaua izbăvirii*, este anunțată de Ioan I. Ică jr. în studiul său introductiv la traducerea unui alt opuscul al lui Rosenzweig, *Căntecul despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă* (*Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*), Humanitas, București 1995, o prolegomenă postumă la opera sa capitală apărută în 1921, însă a cărei apariție în limba română continuăm să o sperăm.

Al doilea motiv a fost o întrebare care s-a constituit ca titlul tematic al unui număr al unei reviste catolice², nu cu mult timp în urmă, și care privește și învățământul nostru teologic catolic din România, dar mai ales cel filozofic, în aspectul său propedeutic în studiul teologiei. Era vorba despre întrebarea asupra oportunității sau pertinentei unei filozofii care să fie însoțită de adjectivul „creștină”. Gândirea filozofică a lui Rosenzweig, chiar dacă acesta nu a fost creștin, pledează în favoarea ideii că nu este indiferent orizontul existențial (și poate, mai întâi, însăși existența unui orizont) în care o astfel de reflecție se desfășoară.

Cine a fost Franz Rosenzweig?³

S-a născut la 25 decembrie 1886 la Kassel într-o familie de evrei germani burghezi și asimilați, într-o epocă în care nu puțini evrei, în special tineri, considerau persistența în tradițiile iudaice ca pe ceva vetust, iar adeziunea la creștinism, dincolo sau alături de convingeri personale, ca pe ceva în consonanță cu evoluția societății umane. Așa a fost și cazul a doi veri ai săi și a unui prieten care au primit botezul în Biserica protestantă. Pe fondul unei crize spirituale și în urma unei discuții nocturne din luna iulie a anului 1913 cu prietenul său Eugen Rosenstock, jurist și creștin (protestant) de dată relativ recentă, însă foarte activ și pătruns de credința pe care a îmbrățișat-o, se decide și el să primească botezul. Era la puțin timp după încheierea studiilor sale universitare, începute cu medicina, continuate cu istoria și în paralel cu filozofia, desfășurate la Göttingen, Freiburg și Berlin, și încununată în 1912 cu un doctorat în filozofie, cu lucrarea intitulată *Hegel și statul* (de fapt, doar o secțiune din aceasta, pentru că lucrarea completă, în două volume, o va publica în 1920). Însă dorește ca intrarea sa în Biserică să nu fie ca a unui păgân, ci ca a unui evreu. De aceea începe să se intereseze de tradițiile iudaice, să frecventeze sinagoga, să studieze *Talmudul*, în paralel cu teologia creștină. La începutul lui octombrie al aceluiași an participă, considera el ca pentru ultima oară ca evreu, la oficiul sinagogal cu prilejul Zilei Ispășirii (*Yom Kippur*), într-o mică sinagogă ortodoxă din Berlin. Experiența acelei zile însă, a marcat o întoarcere radicală spre iudaism. Nu a vorbit și nu a scris niciodată despre acea experiență personală. Doar unuia din verii săi creștini, îi va rezuma astfel decizia sa, într-o scrisoare de la sfârșitul aceleiași luni: „Trebuie să-ți mărturisesc un lucru care s-ar putea să te supere și care, cel puțin, îți va fi de neînțeles. La capătul unei îndelungate reflecții și, după cum cred, aprofundate, am ajuns la concluzia că trebuie să revin asupra hotărârii mele. Nu mi se mai pare necesară și, din acest motiv, ea devine imposibilă în cazul meu. Rămân deci evreu”. Liturgia și ritualul din *Yom Kippur* – de fapt, anul liturgic ca un tot – au devenit pentru el cheia de acces către literatura religioasă și tradiția iudaică, de care a continuat să se intereseze în mod aprofundat, rămânând în acest scop la Berlin până la izbucnirea războiului, în anul următor. Este mobilizat și el și detașat pe frontul din Macedonia, ca subofițer, iar spre sfârșitul

² *Recherches de science religieuse*, 94 (2006) fasc. 4.

³ Cf. N. N. Glaetzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Schocken Books, New York 1976² (prima ediție, 1953). O prezentare în limba română a vieții și gândirii lui Rosenzweig se găsește în studiul introductiv al lui Ioan I. Ică jr., menționat în nota anterioară, intitulat *Franz Rosenzweig și „noua gândire”*, 5-38.

războiului, în Polonia. În aceste condiții, în lunile mai-decembrie ale anului 1916 reia discuțiile, prin corespondență, întrerupte în 1913, cu E. Rosenstock, acesta fiind detașat pe frontul de vest. Ideile amorsate de acest schimb epistolar, argumentele acumulate și dezvoltate treptat, le va pune în scris pe cărți poștale expediate mamei. În acest fel a fost scrisă cea mai mare parte din *Steaua izbăvirii*, opera capitală a acestui gânditor neconvențional. Într-o scrisoare din august 1919, adresată prietenului său Martin Buber, când redactarea operei era spre final, în cuvinte de o tragică premoniție, el îi mărturisea: „Am sentimentul irecuzabil de a fi făcut aici bilanțul definitiv al vieții mele intelectuale; tot ceea ce voi scrie în continuare va fi de ordinul suplimentului, vor niște texte de circumstanță sau răspunsuri la sugestia exterioare. Am dat aici partea cea mai autentică din mine însumi... Nu îmi mai văd viitorul în scris, ci doar în viață”. După demobilizare, în decembrie 1918, finalizarea redactării îi va lua doar șase luni. Tot din perioada frontului datează o altă preocupare, cu un caracter mai practic: o revitalizare a tradiției și a identității iudaice prin organizarea în acest scop a unui învățământ adecvat timpurilor moderne. Și acest proiect s-a derulat tot printr-un intens schimb epistolar cu un cerc mai larg de interesați și susținători. S-a concretizat în anul 1920 prin înființarea, la Frankfurt pe Main, a Școlii iudaice libere (*Freies Jüdisches Lehrhaus*), al cărei prim director a fost ales. În martie 1920 se căsătorește cu Edith Hahn, iar în vara aceluiași an publică lucrarea completă dedicată filozofiei politice a lui Hegel, *Hegel und der Staat*. Apariția lucrării i-a atras oferta de a ține un curs la Universitatea din Freiburg, ofertă pe care însă a refuzat-o. În 1921 apare deci, *Der Stern der Erlösung*. Anterior, editorul îi ceruse să redacteze un opuscul de dimensiuni mai mici care să facă (mai) inteligibilă opera pentru un public mai larg. Inițial consimte cererii și așa redactează, în vara aceluiași an, *Cărticica despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă*, însă ulterior o retrage de la publicare, aceasta apărând doar postum. Spre sfârșitul anului apar primele simptome ale bolii, prin dificultăți de vorbire și momente de pierdere a echilibrului, după care afecțiunea evoluează rapid spre paralizie. Chiar și în acești ani de imobilizare, continuă să se intereseze și să fie consultat în bunul mers al recent înființatei Școli Iudaice, să scrie eseuri, articole, cursuri și să traducă (poemele lui Jehuda Halevi, un rabin și poet mistic medieval). În 1925 publică *Noua gândire (Das neue Denken)*, un opuscul de dimensiunile unui articol, având ca subtitlu *Remarci adiționale la Steaua izbăvirii*, care sintetizează demersul său intelectual în redactarea respectivei lucrări. Ulterior, comentatorii săi vor prelua această sintagmă pentru a desemna ineditul sistemului său filozofic. În primăvara aceluiași an, Martin Buber, la solicitarea unui editor acceptă întreprinderea unei noi traduceri în limba germană a Sfințelor Scripturi (Primul Testament) și și-l asociază pe Rosenzweig, colaborarea lor încheindu-se odată cu moartea acestuia, la 10 decembrie 1929.

Franz Rosenzweig postum

O a doua ediție a *Stelei* a apărut în anul 1930, apoi în 1954, o primă traducere în engleză în 1970, în Statele Unite ale Americii, în franceză, o primă ediție în 1982. Însă la o evaluare globală a ecoului suscitată de această operă, principalii săi comentatori susțin că Europa secolului al XX-lea nu i-a acordat atenția care ar fi meritat-o. De o atenție mai mare s-a bucurat în Statele Unite, mulțumită în special diasporei evreiești

de acolo și în Israel. Faptul este explicabil, în parte și la început, prin vicisitudinile istoriei, iar, pe de altă parte, prin reticența culturii contemporane dominante de a accepta un limbaj filozofic care introduce termeni ce țin de teologie, chiar dacă cu un conținut conceptual diferit, însă nu în sensul de cu totul diferit, ci analogic, am putea spune, prin ceea ce respectivele concepte teologice au relevabil la nivelul existenței umane individuale sau sociale. În ultimii ani însă, putem constata un reviriment al interesului pentru gândirea acestuia⁴, pe fondul abandonării unei auto-cenzuri laiciste în fața evidenței faptului religios, al creșterii interesului pentru dialogul inter-religios și cel al căutării unei conjugări mai armonioase între credință și rațiune. În aceste coordonate am încercat să surprindem și noi în mod tematic valențele conceptului de speranță așa cum apare acesta în opera sa reprezentativă, *Steaua izbăvirii*⁵.

O filozofie a speranței. Despre structura și conținutul operei

Unele comentarii descriu sistemul său filozofic ca pe o teosofie, sau o filozofie a Revelației, sau una a credinței, însă trebuie repetată mențiunea că „Revelație”, „credință”, „speranță”, la Rosenzweig nu sunt categorii teologice, deși nu sunt străine de experiența religioasă. Două citate, a căror conexiune susține afirmația conținută în subtitlul de mai sus. Primul redă primele rânduri din *Steaua izbăvirii*: „De moarte, de frica de moarte, depinde orice cunoaștere a Totului. A respinge frica de moarte, a-i smulge morții acul veninos, suflarea sa pestilențială Hadesului, iată ce îndrăznește să facă filozofia.”

Al doilea, ultimele rânduri ale aceleiași opere: „A umbla cu smerenie cu Dumnezeu tău – nimic altceva nu se cere aici, decât o încredere cu totul actuală. Însă «încredere» este un mare cuvânt. Este sămânța care face să crească credința, speranța și iubirea și este rodul pe care ele îl fac să se maturizeze. Este lucrul cel mai simplu dintre toate și de aceea, cel mai dificil. În orice clipă, ea îndrăznește să spună „într-adevăr” adevărului. A umbla cu smerenie cu Dumnezeu tău – cuvintele sunt înscrise deasupra portalului, portalul care duce în afara strălucirii tainice și admirabile a sanctuarului divin, unde nici un om nu poate rămâne în viață. Însă pentru ce destinație se deschid batanții portalului? Nu știi? Pentru viață.”

Primul citat ne oferă prilejul de a încerca a rezuma conținutul și structura unei opere a cărei arhitectură deosebit de complexă riscă să fie mutilată, de vreme ce diferitele tentative nu sunt unanime în concluziile formulate asupra planului ideatic care o susține. Sentimentul angoasei, prezent deja în temele lui Kierkegaard, reluat ulterior de Heidegger, constituie pentru Rosenzweig argumentul existențial al ireductibilității a toate la un Tot, al netemeinicii aspirației spre o viziune sistematică asupra lumii, viziune bazată pe uzul rațiunii autonome. Altfel spus, în Introducerea

⁴ Putem menționa în acest sens, instituirea unei *Asociații internaționale Rosenzweig*, cu prilejul unui congres internațional desfășurat la Kassel în anul 2004, la aniversarea a șaiszeci și cinci de ani de la moartea sa sau reeditarea nu doar a scrierilor sale, ci și a unor studii monografice de referință (a se vedea bibliografia de la sfârșitul textului).

⁵ Cf. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption* [titlul original: *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff (NL), 1976; traducere din limba germană de Alexandre Derczanski și Jean-Louis Schlegel], Paris, Éditions du Seuil 2003.

intitulată „Despre posibilitatea de a cunoaște Totul”, face o critică a idealismului german pe care îl vede întrupat în două personalități ale epocii: Hegel și Goethe, ca simboluri ale capacității datorite omului de a accede doar prin propriile-i puteri la o înțelepciune desăvârșită și la o cunoaștere absolută. Hegel în plan teoretic, Goethe în plan practic, ar simboliza împlinirea ideii de imanență sau după cum se exprima într-una din scrisori, „împlinirea păgânismului”. Acest moment de împlinire, culme a culturii, dincolo de care nu se poate merge decât pentru a inaugura un alt mod de a gândi și de a trăi, Rosenzweig îl desemnează prin conceptul de „1800”. Experiența războiului, în care națiunile europene s-au confruntat în numele unor valori tipic hegeliene, pentru Rosenzweig, nu face decât să-i confirme în mod tragic adevărul filozofiei hegeliene a istoriei, conform căreia civilizația Europei moderne ar fi reprezentat stadiul final al procesului istoriei universale. Emmanuel Lévinas considera noutatea profundă a gândirii lui Rosenzweig tocmai în „contestarea caracterului primordial al unei anumite raționalități: a celei care iluminează filozofia tradițională «de la insulele ioniene la Jena» – de la presocratici la Hegel – care consta în a totaliza experiența naturală și socială, a degaja din aceasta și a înlănțui între ele categoriile până la a construi din ele un sistem care să includă până și ordinea religioasă. Noua filozofie se străduiește, dimpotrivă, să gândească religia [...] ca orizont original al oricărui sens și până la cel al experienței lumii și a istoriei.”⁶

Contrar tradiției filozofice pe care o critică, el adoptă un alt sistem de reprezentări, pe care îl consideră mai direct înrădăcinat în concretul experienței: cel al gândirii religioase așa cum aceasta s-a exprimat mai întâi în Antichitatea greacă, apoi în categoriile iudaismului și ale creștinismului. Iată, rezumată într-una din monografiile de pionierat dedicate filozofiei lui Rosenzweig, logica care dictează structura acestei opere: „Gândirea mitică percepe în mod direct realitatea sub cele trei forme elementare: omul, lumea și Dumnezeu. Categoriile sale, care traduc realitatea imediată a prezenței omului față cu lumea, continuă să susțină conștiința iudeo-creștină, care rămâne, mulțumită ei, înrădăcinată în real. Dar, în același timp, iudaismul și creștinismul operează o veritabilă răsturnare a categoriilor păgânismului, permițând punerea în relație a celor trei realități elementare, pe care conștiința mitică nu le percepe decât în separarea lor inițială: dublă ieșire din sine a lui Dumnezeu către lume, care este creație, și către om, care este Revelație; mișcarea omului către lume, care este izbăvire. Acestea sunt cele trei relații care, pentru Rosenzweig, constituie trama profundă a experienței umane. Creația este evidența că este ceva bun ca lumea să fie [-aici; *Dasein*]; revelația este, în experiența rugăciunii și a ritualului, prezența-absența lui Dumnezeu; izbăvirea, este aspirația spre utopic care sus-ține toate activitățile umane. Aceste trei relații, pe care filozofia clasică le ignoră, sunt prezente în mod direct în limbaj, care este, în mod precis, spre deosebire de gândirea conceptuală, modul de dezvăluire autentică a experienței umane.”⁷

⁶ Cf. E. Lévinas, în Prefața la S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig. Preface d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Bayard 2003 (ediția a II-a revăzută și corectată), 8.

⁷ Cf. S. Mosès, *op. cit.*, 19.

Prin urmare, pentru ca o filozofie să nu fie idealistă, trebuie mai întâi să renunțe la pretenția de a îngloba Dumnezeu, om și lume într-un tot comun. Pe de altă parte, ceea ce distinge iudeo-creștinismul de intuițiile gândirii mitice este corelațiile între aceste forme elementare ale realității. Prima parte a *Stelei*, intitulată „Elementele sau perpetua pre-lume”, postulează figurile elementare ale realului, așa cum aceasta se oferă credinței, cum o numește Rosenzweig. „Credința”, aici, nu este însă o categorie teologică. Nu este un act al intelectului, ci al existenței. Este certitudinea, înscrisă în adâncul experienței, asupra propriei noastre existențe, a lumii și a lui Dumnezeu. Existența se exprimă prin limbaj. Acesta nu este un vehicul al gândirii, ci „organ al existenței”, pentru că asemenea acesteia, și limbajul se desfășoară în timp și se manifestă prin intermediul relației cu altul. Pe de altă parte, noi nu accedem la Dumnezeu, la lume sau la om ca la niște substanțe izolate (decât dacă ne întoarcem la viziunea pe care antichitatea o avea asupra lumii), pentru că trăim într-un univers nu de substanțe, ci de relații. Conform interpretării date de S. Mosés, în prima parte a *Stelei*, intuițiile inițiale ale credinței, abstrase din țesutul viu al experienței, sunt analizate cu ajutorul unui sistem de concepte. Față de această primă parte, cea de a doua, intitulată „Calea sau lumea în mod constant reînnoită”, în suita celor trei cărți care o compun – creația, revelația, izbăvirea – reprezintă doar o răsturnare totală a perspectivei, și nu abordarea unor teme noi care ar decurge din anterioarele.⁸ Astfel că a doua parte ne-ar instala în mod direct în miezul experienței trăite, cele două părți fiind asemenea celor două fețe ale unei aceleiași imagini, respectiv aceeași gândire a lui Rosenzweig, în caracterul său sistematic și în cel existențial. Cea ce-a treia parte – „Figura sau pre-lumea veșnică” – examinează realitatea sub un alt aspect, sau la un nivel diferit decât cel al experienței și al reflecției asupra acesteia, întrucât merge dincolo de experiență, deși o implică în mod necesar, pentru a surprinde ființa așa cum aceasta se proiectează prin intermediul formelor religioase ale vieții religioase (iudaice și creștine).

Luc Anckaert, într-un studiu de dată mai recentă asupra gândirii aceluiași autor creditează o altă interpretare⁹, respectiv cea a unei reflecții stratificate în niște structuri fundamentale (concepte: *Steana I*), în relaționalitate (existență: *Steana II*) și în adevărul realității (*Steana III*), cartea prezentându-se ca o transformare progresivă a unui paradox inițial într-o transparență crescândă. Dar și el evocă reprezentarea grafică, am putea spune, prin care S. Mosés, în finalul cărții sale, rezumă structura de ansamblu a sistemului *Stelei*. Pentru concizia și claritatea lor, redăm și noi aceste fragmente, fără intenția de a tranșa între nuanțele interpretative, în speranța că în acest fel stimulăm interesul cititorului de a aborda o operă a cărei lectură presupune o anumită doză de perseverență, dar care în mod sigur va fi recompensată cu o serie de surprize în fața panoramelor pe care gândirea lui Rosenzweig continuă să le ofere: „Prima parte a *Stelei*, care evocă cele trei substanțe elementare, este simbolizată printr-un triunghi al cărui

⁸ *Ibid.*, 75.

⁹ Cf. L. Anckaert, *La nouvelle pensée de Franz Rosenzweig. Perspectives pour une pensée future?*, în ed. Danielle Delmaire – Didier Pollefeyt, *La pensée juive contemporaine*, Paris, Parole et Silence, 13-36; 14-18. Pentru simplificare, adoptăm și noi în continuare acest mod (I,II,III) de a ne referi la cele trei părți care alcătuiesc *Steana izbăvirii*.

vârf superior îl reprezintă pe Dumnezeu, cele două vârfuri inferioare, lumea și omul. Cea de-a doua carte, care descrie cele trei relații fundamentale, este figurată printr-un al doilea triunghi, acesta răsturnat, ale cărui două vârfuri superioare simbolizează creația și revelația, iar vârful inferior, izbăvirea. În cele din urmă, cea de-a treia carte, care tratează despre conjugarea elementelor și relațiilor în experiența religioasă iudaică și creștină, suprapunerea celor două triunghiuri generează figura stelei. Aceasta poate fi descompusă în trei secțiuni verticale, fiecare compusă din două puncte, unul reprezentând un element, iar celălalt, o relație. Cele două secțiuni laterale ar simboliza atunci, una iudaismul, ca formă a ființei-în-afara-lumii (figurată prin *om* în relația sa cu Dumnezeu, altfel spus, ca interlocutor al *Revelației*), celălalt, creștinismul, ca formă a ființei-în-lume (figurată prin însăși *lumea*, în relația sa cu Dumnezeu, altfel spus, ca obiect al creației), în vreme ce secțiunea centrală ar simboliza pe *Dumnezeu* și *izbăvirea*.¹⁰

„Steaua III este dedicată evenimentului adevărului. Paradoxul revelației este reiterat ca paradox al interiorității și al exteriorității. Iudaismul trăiește adevărul revelației înăuntrul interiorității și al identității sale. Creștinismul (și creștinii), încearcă acest adevăr ca pe o misiune de a realiza adevărul veșnic în exterioritatea istoriei. Relația dintre veșnicie și timp, între liturgie și istorie, determină paradoxul interiorității și al exteriorității. Iudaismul și creștinismul fiecare în felul său, un aspect al adevărului. Pentru că adevărul nu este niciodată cu totul prezent, mereu este „pe cale de a veni” [„à venir”].

Adevărul apare ca o deschidere în figura stelei lui David. În această figură mistică, un prim triunghi delimitează un spațiu circumscris între Dumnezeu, lume și om. Un al doilea triunghi oferă perspectiva relațiilor posibile în locul unirii lor. Relația între Dumnezeu și lume apare în creație, relația între Dumnezeu și om, în revelație, relația între om și lume, în izbăvire. Deși triunghiurile reprezintă niște entități și niște relații ireductibile, adevărul transcendent intervine acolo unde triunghiurile se intersectează pentru a forma o figură unică. Adevărul este figura structurată în jurul deschiderii din nucleul stelei, circumscrisă și ea de laturile interioare ale celor două triunghiuri. Ansamblul vârfurilor este suportat de golul interior al nucleului. Paradoxurile sunt reunite într-o singură și aceeași figură.¹¹

Dialectica speranței

În citatul din finalul *Stelei izbăvirii*, noi, creștini, remarcăm probabil cu satisfacție triada cu care a cărei menționare începe, de fapt, literatura creștină (1Tes 1,3) – „credință, speranță, iubire”. În Jurnalul pe care Franz Rosenzweig l-a ținut până când a mai reușit să scrie cu propria mână, printre ultimele sale pagini, la data de 4 iunie 1922, găsim următoarea cugetare: „Credință iubire speranță nu sunt permise toate trei decât

¹⁰ Cf. S. Mosès, *op. cit.*, 276.

¹¹ Cf. L. Anckaert, *art. cit.*, 17-18.

în mod imediat [s.a.]. Teoretizate, devin înspăimântătoare. Trebuie să intervină atunci, în favoarea lor, cum se cuvine, Biserică, cămin, societate.”¹²

În spatele acesteia se află, cel mai probabil, atracția pe care filozofia lui Schelling o exercitase asupra studentului Rosenzweig,¹³ mai precis, interpretarea ezoterică a istoriei Bisericii pe care Schelling o propusese în finalul scrierii sale despre *Filozofia revelației*, unde împărțea respectiva istorie în trei epoci, fiecareia desemnându-i în mod alegoric câte un apostol: Petru, simbolizând principiul autorității, adică Biserica catolică-romană, Pavel, principiul libertății și al independenței în raport cu Petru, principiu întrupat în Reformă, iar apostolul Ioan, principiul Bisericii spiritului, destinată să apară la capătul evoluției istorice, unificând cele două principii anterioare. Dar cele trei Biserici/epoci se disting și prin raportarea lor diferită la iudaism și la păgânism: dacă, conform deciziei apostolilor, iudei și păgâni au fost împărțiți între Petru și Pavel, Ioan ar fi apostolul Bisericii unificate a păgânilor și iudeilor, care încă trebuie să vină.

Această schemă, reelaborată și precizată, o regăsim în capitolul introductiv din *Steaua III*¹⁴, unde cele trei epoci din descrierea lui Schelling, îi oferă lui Rosenzweig cadrul istoric al unei dialectici prin care civilizația occidentală își constituie personalitatea sa, fiecarei epoci corespunzându-i deci, trei modalități ale personalității¹⁵: modalitatea exterioară (*trupul* său: spațiul religios unificat mulțumită încreștinării popoarelor păgâne de către Biserica catolică), cea interioară (*sufletul*: convertirii păgânilor, epoca paulină i-ar opune convertirea a înșiși creștinilor, adică o unificare a sufletului creștin, care treptat conferă și Apusului interioritatea sa specifică) și cea care le înglobează pe cele două (*viața*: creștinismul nu mai apare, în mod esențial ca o religie, ci ca o civilizație). Pentru simplificarea prezentării, redăm schema sub forma tabelului în care S. Mosés rezumă cele trei epoci ale creștinismului, considerându-l suficient de sugestiv pentru a intui logica acestor pagini:

<i>epoca petriniană</i>	creștinătatea medievală	migrația popoarelor	spațiu	trup	iubire
<i>epoca paulină</i>	Reforma	Renaștere	interioritate	suflet	credință
<i>epoca ioaneică</i>	Revoluția franceză	emanciparea evreilor	timp	viață	speranță

Însă nu interpretarea în sine este importantă în discursul lui Rosenzweig, ce se prezintă ca o suită de paradoxuri a căror clarificare survine doar după ce s-a parcurs întregul lanț: aceasta îi servește mai degrabă drept cadru conceptual pentru a introduce cele dezvoltate în cuprinsul *Stelei III* și anticipate în titlul acestui capitol introductiv: „Despre posibilitatea de a obține Împărăția prin rugăciune”. Evocarea acesteia este circumscrisă, în mod imediat, reflecției asupra particularității rugăciunii lui Goethe –

¹² F. Rosenzweig, *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption* [introducere, traducere din limba germană și note de Gérard Bensussan, Marc Crépon și Marc de Launay], Paris, Librairie philosophique J. Vrin 2001, 256.

¹³ Cf. S. Mosés, *op. cit.*, 165-171.

¹⁴ Mai precis, în secțiunile intitulate „Urmarea lui Cristos” și „Goethe și viitorul” din conținutul acestui capitol introductiv; cf. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 389-404.

¹⁵ Cf. S. Mosés, *op. cit.*, 167.

„Fă ca lucrarea zilnică a mâinilor mele să am marea bucurie de a o putea încheia”¹⁶ – aparent atât de asemănătoare celei a lui Moise, omul lui Dumnezeu – „Întărește lucrarea mâinilor noastre” –, rugăciune prin care Goethe se înclină, de fapt, nu în fața lui Dumnezeu, ci în fața propriului destin. Destinul omului este o parte din destinul lumii, însă nu în sensul că ar izvorî din acesta sau că s-ar dizolva în acesta, ci o parte indivizibilă, un microcosmos. La scara epocilor de-a lungul cărora lumea crește, destinul omului este mai mult decât o clipă, este un ceas, întrucât are un conținut. Iar ceasul propriu omului în acest flux al epocilor lumii este tocmai cel în care el se roagă propriului destin. Și pentru că se produce la ceasul său, la vremea potrivită – vremea harului – rugăciunea sa este întotdeauna ascultată de lume; iar „de vreme ce omul intră aici în propriul său destin, este în mod simultan intrarea încrezătoare a omului în ceea ce vine din partea lumii, în creație”¹⁷. Goethe a intuit măreția acestui moment din istoria lumii, numindu-se cu temeritate, „probabil singurul creștin” din vremea sa, când toți îl considerau drept un păgân. Or, dacă a fi creștin înseamnă a-și pune propria viață sub domnia vieții lui Cristos, iar din acel moment, de a nu mai trăi propria viață decât din puterea care izvorăște din cea a lui Cristos, se întreabă Rosenzweig: „ce înseamnă deci formula goethiană cu întrepătrunderea sa remarcabilă de «păgânism» al lui Goethe cu urmarea lui Cristos?”¹⁸

Cele rezumate până aici sunt cuprinse în secțiunea intitulată „Viața lui Goethe”. Răspunsul la întrebare este oferit în următoarele două secțiuni, „Urmarea lui Cristos”, în care expune primele două epoci din istoria creștinismului, în interpretarea sugerată de dialectica lui Schelling, și în secțiunea „Goethe și viitorul”, „sinteza” lor, în care speranța este „virtutea” la ordinea zilei: „Viața în sine, sau mai degrabă în neîmplinirea sa proprie, rămâne deci în creșterea sa, deși mergând spre împlinirea sa; și la rândul lor acum, ofranda sa și ceea ce i se oferă în schimb, nu mai sunt două lucruri diferite. Păgânul în carne și oase oferea trupul său și primea iubirea în schimb; păgânul în spirit oferea spiritul său și primea în schimb credința. Însă păgânul viu, păgânul prin excelență, oferă viața sa și nu obține în schimb decât un singur lucru: de a putea și de a fi în drept să ofere. Însă a fi în drept și a putea oferi viața sa este, din punctul de vedere al lui Dumnezeu, darul încrederii. Cel care este încrezător și care speră nu cunoaște ofrandă care să fie ofrandă în ochii săi; pentru el este cu totul firesc să ofere, el nici măcar nu cunoaște altceva. Iubirea [*die Liebe*] era prea feminină, credința [*der Glauben*] prea masculină, singură speranța amintește mereu de copil; doar în ea începe să se realizeze în creștinătate cuvântul: «Deveniți precum copiii». Și de aceea Goethe este «mereu ca un copil». El are încredere în destinul său. El speră în propriul său viitor. Nu-și poate imagina ca «zeii» să nu-i acorde să-și împlinească lucrarea mâinilor sale. El speră, așa cum Augustin iubește și Luther crede. Și în acest fel, lumea întregă se plasează sub acest nou semn. Speranța este cea care devine acum cea mai mare dintre cele trei. În speranță intră vechile energii, credința și iubirea. Spiritul copilăriei care

¹⁶ Cf. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 385.

¹⁷ *Ibid.*, 388.

¹⁸ *Ibid.*, 389.

impregnează speranța, le conferă o nouă vigoare, până la punctul de a reîntineri precum vulturul. Este o nouă auroră a lumii, un fel de mare reînceput ca și cum înainte nu ar fi fost niciodată. Credința care se păstrează în iubire, iubirea care aduce credința în sânul său, iată că sunt purtate ambele pe aripile speranței. De milenii și milenii, credința speră să se fi păstrat în iubire, în vreme ce iubirea speră să fi adus adevărata iubire la lumina una și universală a lumii. Omul spune: sper să pot crede.”¹⁹

Am citat în întregime acest paragraf intitulat „Speranța”, pentru că este singurul loc în care autorul își permite să „teoretizeze” pe marginea celor trei.

Despre „împlinirea ioaneică”, scrie el că aceasta nu are o formă specifică, fiind doar împlinirea a ceea ce până în prezent avusese alura unui mozaic. Particularitatea speranței, comparativ cu iubirea și cu credința este că dacă iubirea este dăruită celui cu inima învârtoșată, iar credința, ereticului, speranța este un dar făcut doar celui care îl are. Astfel că speranța nu suscită o nouă Biserică, ci este aceeași care trebuie însă să trăiască în vechile figuri. Două evenimente din istoria recentă (datei la care scrie) a Bisericii sunt menite să confirme începutul acelei împliniri ioaneice. Primul îl reprezintă intrarea Bisericii răsăritene în sfera creștinătății (aluzie, desigur, la emigrația rusă, ortodoxă, în Occident, începută în mod semnificativ după revoluția bolșevică), cu aportul său de noi energii ale credinței și ale iubirii. Al doilea, asimilarea evreilor în lumea creștină, cu efectul revitalizării vechilor Biserici: evreul primit în lumea creștină se pare că îl convertește pe păgânul prezent în creștin, pentru că speranța, pe care iubirea cu ușurință o uită, iar credința crede că o poate ignora, evreul o perpetuează prin însuși sângele său. În această Biserică, Goethe este primul dintre părinți. Cu rugăciunea către propriul destin, rugăciunea necredinciosului, cu care întreaga lume se roagă după el pentru a obține ceea ce posedă deja, omul devenit „individ”, adică un compus de trup și suflet, este vivificat în singularitatea sa. Comparativ cu această rugăciune care sesizează momentul potrivit, timpul harului, rugăciunea păcătosului vine prea târziu, iar cea a fanaticului, prea devreme. În acest sens, viața lui Goethe s-a desfășurat ca parcurgerea unei creste mărginite de două prăpăstii cu care se învecinează imediat rugăciunea către propriul destin (Nietzsche, doar, cumulează simultan cele două ipostaze, de păcătos și de fanatic). Cei care doresc să-i urmeze lui Goethe, după ce au escaladat creasta, se încredințează plini de speranță pașilor săi, fără aripile credinței și ale iubirii, ca puri fii ai acestui pământ (probabil în acest loc ar trebui să intercalăm și cugetarea citată din Jurnalul lui Rosenzweig). Însă faptul este că doar după ce a început a fi recitată această rugăciune s-a început a se face din exigențele Împărăției lui Dumnezeu, exigențe ale acestui timp (liberate, egalitate, fraternitate), altfel spus, timpul a început să vină la plinătatea sa. Dacă Biserica lui Petru, singură la acea dată, era obișnuită să citească creșterea Împărăției pe harta misiunilor, ca o răspândire a timpului în spațiu, iar epoca paulină reprezenta un timp adâncit în sine, doar Biserica lui Ioan a creat, în rugăciunea către destin, un timp viu, un fluviu care curge în sine, care, „în loc să fie înghițit în clipa singulară, dimpotrivă, el o duce în spate în direcția oceanului și în

¹⁹ *Ibid.*, 397-398.

loc să se împrăștie și să se piardă în spațiu, dimpotrivă, îl traversează cu mii de canale pentru a-l iriga²⁰.

Ajunși la acest punct cu scurta incursiune în argumentarea lui Rosenzweig, am putea rămâne cu impresia că suntem în fața unei teologii a secularizării, *in nuce*. Dar în finalul secțiunii cu pricina („Goethe și viitorul”), sunt menționate și limitele lui Goethe sau mai precis ale rugăciunii sale: dacă ar fi posibil a rosti doar această rugăciune, venirea Împărăției ar fi pur și simplu oprită: „Dacă privim lucrurile dinspre scurta și inimitabila clipă în care a putut părea că în mod real, rugăciunea creaturii putea fi rostită pentru ea singură, deci, din punctul de vedere al vieții lui Goethe – al acestei vieți care, dintre toate, a cunoscut cea mai mare fericire – timpul pare, în mod real, să se oprească, iar din cetatea lui Dumnezeu, ca dintr-o Vineta înghițită [cf. nota traducătorului, oraș înghițit în Marea Baltică, simbol germanic al regatului lui Ys], nu mai iese deloc la suprafața vieții decât un ecou stins de clopote uitate. Însă temporalitatea nu înseamnă veșnicie.”²¹

Se impune aici o paranteză despre revelație, care ocupă locul central nu doar în structura cărții, ci și în gândirea autorului. Acesta, după o perioadă de frământare spirituală, ajunge la decizia abandonării viziunii relativiste pe care o avea asupra lumii, în acea noapte de iulie 1913, bazându-se nu atât pe argumentele raționale pe care prietenul său, creștin de dată relativ recentă, i le prezentase (pe care, mai târziu, le va considera ca fiind, în fond, de inspirație hegeliană), cât pe mărturia credinței sale trăite. Rosenstock îi prezenta credința nu ca pe o noțiune teologică, ci ca pe o experiență trăită, pe care el o numea revelație. Ulterior, Rosenzweig va prelua acest termen în textele sale anterioare redactării *Stelei*, pentru a desemna faptul, pentru un subiect, de a se situa în centrul unei lumi ale cărei coordonate sunt cele ale iudeo-creștinismului, spre deosebire de relativism, în care subiectul este cel care definește un spațiu în al cărui centru se așează și un timp, a cărui origine tot el este. Revelație înseamnă deci pentru Rosenzweig, viziunea unui univers orientat, în care timpul este definit în raport cu o origine (nașterea lui Cristos, în cazul creștinismului), iar spațiul în raport cu un centru (Țara Sfântă). A crede revelației înseamnă a se situa în interiorul acestei istorii și acestei geografii absolute. Această credință este un act cu totul personal, care trebuie în permanență reînnoit, pentru a-și păstra validitatea.²²

Pe de altă parte, semnaleză S. Mosés²³ că, în ansamblul cărții lui Rosenzweig, lumea se dezvoltă mai întâi ca *Dasein*, drept ceva definit, limitat, în Creație, apoi ca viață, în experiența Izbăvirii. Însă nu în sensul că viața survine într-un moment ulterior, pentru că și ea este la fel de originară precum *Dasein*-ul lumii în Creație, însă nu se manifestă cu aceeași intensitate. Tocmai datorită acestei simultaneități a celor două la originea lumii, viața este marcată de nedeșăvârșirea care marchează *Dasein*-ul, este mereu în devenire, iar din acest motiv, noțiunea de „viață”, în cuprinsul *Stelei*, nu apare decât în capitolul dedicat izbăvirii. Se înțelege astfel ideea lui Rosenzweig care continuă

²⁰ *Ibid.*, 402-403.

²¹ *Ibid.*

²² Cf. S. Mosés, *op. cit.*, 97-98.

²³ *Ibid.*, 161.

pe cea citată mai sus, din cadrul aceluiași paragraf: „Ceea ce ține de timp are nevoie de sprijinul veșnicului [...] Trebuie ca viața, orice viață, să fi devenit absolut temporală, absolut vie, înainte de a deveni viață veșnică. Pentru o exactă temporalitate a vieții pure, care se găsește întotdeauna, în mod exact, la punctul potrivit al timpului, care vine întotdeauna la momentul bun, nici prea devreme, nici prea târziu, trebuie să intervină o forță de accelerație.”²⁴

În caz contrar, Împărăția, în mod veșnic, nu va veni. Asemenea devoțiunii necredinciosului în fața purei vieți, trebuie să existe o rugăciune a credinciosului pentru a obține viața veșnică. Iar această accelerare a venirii Împărăției nu poate surveni decât anticipând Împărăția: o adevărată transformare a veșniciei într-un astăzi. Însă un astăzi care nu trece. Singura soluție, este ca o astfel de clipă, în momentul în care începe să dispară, să renască în aceeași clipă; ștergerea sa să fie în același timp o înviere. Rugăciunea culturală, rugăciunea adunării credincioșilor, cu ciclurile sale temporale, pune deasupra a toate cererea stăruitoare pentru venirea izbăvitoare a Împărăției, indicând și iubirii obiectul său, „aproapele”, care este cel veșnic. Prin urmare, ea introduce o mediere între revelație și izbăvire, sau mai precis, între creație și revelație pe de-o parte, și izbăvire, pe de alta.

Și aici se cuvine o paranteză pe tema Izbăvirii, o altă categorie esențială în opera lui Rosenzweig. Aceasta dă titlul celei de-a treia cărți din *Steana II* (subtitlul, „Veșnica venire a Împărăției”). Conținutul său se constituie ca un răspuns la întrebarea cu care se deschide această secțiune a operei, și anume, dacă evreii și creștinii admit că în porunca iubirii aproapelui se rezumă toate poruncile, porunci care izvorăsc din porunca-origine a revelației (iubirea lui Dumnezeu) care este tot o poruncă de iubire, cum se acordă aceasta cu faptul că porunca-origine poruncește, în fond, singura iubire care poate fi poruncită? Nu vom urma aici etapele răspunsului său, ci extragem doar câteva reflecții sau concluzii ale acestora, sugestive și utile temei noastre. Precum creația și revelația, și izbăvirea este o categorie care ne structurează experiența și care este prezentă în formele limbajului, în timpul verbal al viitorului și în pronumele „noi”. Am fi tentați să spunem „persoana I plural”, dar Rosenzweig îl consideră tot un singular, un colectiv susceptibil de a-și lărgi mereu sfera includerii, spre deosebire de „voi”, care în sine evocă o separație, o limită. În schimb, ar aparține „pluralului” persoana III singular, care introduce de fapt, prima distincție, originară, între masculin și feminin. Dacă pentru Creație forma specifică a limbajului este povestirea, iar pentru revelație, dialogul, pentru Izbăvire, este corul, exprimarea corală: dacă în Creație, afirmația fundamentală este „este bine” (cf. Gen 1), în Izbăvire, afirmația fundamentală devine „(pentru) că este Bun” (cf. Ps 135. Izbăvirea, deci, este o categorie a experienței colective, trăite în mod esențial sub forma așteptării. Experiența lumii ca ceva în mod fundamental neîmplinit, nedesăvârșit, sugerează sau evocă o realitate desăvârșită, care, desigur, e reprezentată la timpul viitor. Acest stadiu final al lumii Rosenzweig îl numește „Împărăție”. „Izbăvirea” nu este o categorie teologică (inclusiv Dumnezeu este în așteptarea izbăvirii sale!), nu se referă la raportul dintre Dumnezeu și om, cum

²⁴ Cf. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 403-404.

ne-am aștepta, sau între Dumnezeu și lume, ci desemnează relația omului în raport cu lumea, inițiativa umană orientată spre realitate. Însă în această relație, „aproapele” este ca și reprezentantul lumii. În acest sens, este sugestiv faptul că în capitolul introductiv din *Steana III*, distincția între act din interes și act din iubire îi servește autorului drept termen de comparație pentru distincția între simpla creștere a lumii și venirea Împărăției prin rugăciune: efectele actului realizat din interes, cu un scop anume, se încheie odată atins acesta sau lipsesc cu totul dacă scopul nu este atins. Iubirea, în schimb, iubirea aproapei, nu cade niciodată în gol. Tocmai pentru că este realizat „orbește”, trebuie să vină undeva la lumina zilei, ca lucru realizat. Efectele sale sunt imprevizibile, dar indubitabile.

Concluzie: ontologia speranței

Revenind la cugetarea citată din Jurnal, cu menționarea celor trei reprezentanți fundamentali ai lui „noi” (Biserică, cămin, societate) și gestionari emblematici ai fiecăreia din cele trei „virtuți” (credință, iubire, speranță), imperativul cu care sunt chemați în cauză se constituie ca o altă tragică premoniție, dar și o permanentă atenționare, oferind în același timp criteriul de discernământ împotriva a ceea ce Luc Anckaert numește pericolul tiraniei prin totalizarea veșniciei: „...dacă cineva dorește să realizeze izbăvirea unificatoare, viitorul ideal în interiorul timpului actual sau în istorie, pericolul tiraniei apare. Tirania se naște atunci când o faptă de iubire este concepută ca o acțiune din interes sau când relația etică este înțeleasă ca o gândire politică programatică.”²⁵

Criteriul se găsește în acel „*in mod imedial*” care leagă fără virgulă între ele credință iubire speranță, așa cum sunt uniți în cartea sa Dumnezeu om lume. Dacă la un anumit punct al cărții lui Rosenzweig speranța pare să-și facă apariția la capătul unui proces dialectic, în lumina finalului cărții și al cugetării citate, am putea spune că Credință Iubire Speranță sunt „de-o ființă” în concomitența pe care autorul Jurnalului o reclamă. În acest sens, am putea spune că Rosenzweig, comparativ cu interpretarea dialectică a istoriei creștinătății de către Schelling, anticipează, *in nuce*, o teologie ecumenică și o doctrină socială a Bisericii. Izbăvirea, venirea Împărăției este mijlocită doar de aproapele, cel mai aproape. Speranța devine într-adevăr ceva înspăimântător când se încearcă scurt-circuitarea acestui traseu. Este o prezumție înspăimântătoare a spune de la sine „e bine”, când de fapt, omului i se cere doar să recunoască, spunând „într-adevăr”. Și pentru a încheia cu cuvintele lui Rosenzweig, care la rândul său dă cuvântul Cuvântului lui Dumnezeu: „Pentru că... «ți-a făcut cunoscut, omule, ceea ce e bine și ce cere de la tine cel veșnic Dumnezeuul tău: nimic altceva decât să împlinești dreptatea, să iubești cu duioșie și să umblî cu smerenie cu Dumnezeuul tău.»”

Bibliografie

F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption* [titlul original: *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff (NL) 1976; traducere din limba germană de Alexandre Derczanski și Jean-Louis Schlegel], Paris, Éditions du Seuil 2003.

²⁵ Cf. L. Anckaert, *art. cit.*, 34.

Idem, Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption [introducere, traducere din limba germană și note de Gérard Bensussan, Marc Crépon și Marc de Launay], Paris, Librairie philosophique J. Vrin 2001.

Idem, Cărticică despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă [titlul original: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer Verlag Athenäum, 1984 (ed. a II-a)]; traducere și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., colecția φ , 21], București, Humanitas 1995.

N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, New York, Schocken Books 1976 (ed. a II-a, revăzută; prima ed. 1953).

S. Mosés, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Preface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Bayard, 2003 (ediția a II-a revăzută și corectată).

Idem, L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Gallimard 2006 (ediția a II-a, revăzută și mărită).

J-L. Schlegel, Franz Rosenzweig, philosophe de la Révélation juive et chrétienne, în *Études*, mai 1982, 617-630.

L. Anckaert, La nouvelle pensée de Franz Rosenzweig. Perspectives pour une pensée future?, în ed. Danielle Delmaire – Didier Pollefeyt, *La pensée juive contemporaine*, Paris, Parole et Silence 2008, 13-36.

SPERANȚA – CRITERIU DE AUTENTICITATE A VIETȚII SPIRITUALE

Claudiu POP

RIASSUNTO: Speranza, un criterio di autenticità della vita spirituale. È evidente l'attuale necessità di riscoprire il senso cristiano della speranza. Il linguaggio forte, cristiano è stato poco a poco sostituito da surrogati, creando un'evidente ambiguità linguistica. Una banalizzazione dell'espressione „spero che...”, ci dà così una versione pagana dello sperare, che è molto lontana dal contenuto forte della speranza-virtù.

Un punto di partenza per riscoprire la centralità della speranza, all'interno della vita cristiana, è l'esperienza di liberazione, dell'esorcismo. Si scopre con evidenza che il diavolo è il primo, il principale nemico della speranza. Le testimonianze degli esorcisti mette in luce il fatto che tante persone sono attaccate, specialmente nei nostri giorni, nelle virtù cardinali. Un attento discernimento, all'interno di una intensa vita di preghiera, ci aiuta a svelare l'attività di Satana – spesso molto sottile e nascosta – sotto le spoglie di disturbi psico-somatici.

Il fatto che il diavolo si accanisce contro la speranza, non fa altro che fornire una testimonianza in più sulla centralità di questa virtù nella vita cristiana.

Dall'esperienza del singolo, la riflessione si può estendere al livello di comunità. La mancanza di speranza tradisce un malessere spirituale della società nel suo insieme. Giovanni Paolo II parlava di strutture di peccato che implementano una tale logica.

Come cristiani, siamo chiamati a vivere ed a testimoniare la speranza anche, o soprattutto, in queste condizioni. I periodi delle persecuzioni ci hanno insegnato che la speranza ha contraddistinto da sempre i cristiani. Li ha trasformati in zelanti apostoli, certi della presenza costante del Signore al loro fianco, trascendendo ogni paura e timore.

Il santo padre Benedetto XVI ci ricorda la protezione materna di Maria, madre della speranza, che ci accompagna in questa valle di lacrime, verso la Gerusalemme Celeste.

È Lei che schiacciando la testa del serpente, ci assicura il cammino verso la Casa del Padre, mèta sicura della nostra speranza, compimento della nostra fede, un cammino vissuto nel segno della carità, della vita vissuta in pienezza.

PAROLE CHIAVE: speranza, vita spirituale, fede, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, persecuzioni, paura, timore, virtù, diavolo, esorcismo.

O revalorizare a speranței este o urgență a Bisericii noastre. Am banalizat prea ușor gândul că, fiind una dintre virtuțile capitale, este normal să sperăm. O ambiguitate conceptuală a făcut transferul de la profunzimea virtuții, la relativismul expresiei intrată în uzul cotidian „sper că...”, din care lipsește cu desăvârșire sensul creștin. Am putea spune că este același cuvânt, în varianta păgână. Ceva asemănător sensului în

care îl folosesc cei doi ucenici care merg înspre Emaus și care nu au auzit încă vestea Învierii: „iar noi speram ca El să fie Mesia”. Suntem de fapt în fața speranței zdrobite, a disperării. O disperare care îi îndepărtează pe cei doi de Ierusalimul exterior, ca și de cel interior, locaș al lui Dumnezeu. Suntem în fața crudei realități: păcatul, moartea, spulberă orice speranță. Dintotdeauna. Dar oare pentru totdeauna? Un semn al unei noi realități pare să licărească. În fața crucii, o femeie rămâne în picioare. O femeie bogată de promisiunea lui Dumnezeu, că Fiul ei va primi tronul lui David. Să fi mințit Dumnezeu? Să fie oare crucea un tron? Să fie Isus un alt fel de împărat?

1. Diavolul – primul dușman al speranței

Am avut bucuria să-l cunosc pe unul dintre marii exorciști ai bătrânului continent, părintele René Chenesseau, care trăiește retras undeva lângă Paris. Dincolo de multe calități ale lui, două mi-au atras în mod special atenția: o umilință care singură cred că era de ajuns să alunge diavoli și o speranță neclintită în Isus. Chiar în fața unor cazuri care durau de ani de zile și în care diavolul nu se priva să-i aducă aminte cu binecunoscutul său sarcasm, ca de atâta timp nu reușește să-l scoată afară și deci (logică diabolică) rugăciunea nu folosește la nimic.

Toată experiența lui de o viață este concentrată într-un jurnal, pe care l-a numit simplu *Jurnalul unui preot exorcist*. Un jurnal în care, pe lângă criteriile clasice de discernământ asupra cazurilor de posesiune, sunt enunțate și alte câteva, care chiar evidente fiind, păreau uitate de mulți într-un colț: tot ceea ce se opune darurilor Spiritului Sfânt și virtuților cardinale. Sfântul Pavel enumeră aceste daruri în capitolul 6 al epistolei către Efeseni, versetele 22-23: dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția. Cât despre virtuți, sunt cele trei binecunoscute: iubirea, speranța și credința.

Un prim discernământ avea loc întotdeauna plecând de la aceste elemente. Nu era neapărat necesar ca persoana să mute mobilele sau să vorbească o limbă necunoscută până atunci pentru a-l convinge de realitatea unei influențe diabolice. Și bineînțeles nu folosea exorcismul solemn pentru toate aceste cazuri. De multe ori era suficientă recitarea unor litanii, cea a sfinților, a Maicii sfinte sau a sfântului arhangel Mihail pentru a obține un rezultat. Am asistat la situații în care timp de un sfert de oră persoana era zâmbitoare, ca și cum totul ar fi ok, gata să te facă să crezi că nu este într-adevăr nimic altceva decât o pasă proastă, și între o invocație și alta, persoana să înceapă să plângă, să nu mai perceapă clar ce se întâmplă în jurul ei și așa mai departe.

2. Regăsirea zilnică a speranței

Genialitatea acestei noi abordări a exorcismelor stă în faptul că ne readuce la realitatea unei vieți creștine în care lupta este de fiecare zi. Nu rezervată călugărilor, sfinților, experților ci fiecăruia dintre noi. O luptă mai subtilă, mai puțin vizibilă poate, dar nu mai puțin reală. Mai periculoasă nu prin intensitate, ci prin dificultatea de a fi identificată. Dacă ne gândim bine, este acțiunea diavolului prin excelență. Cea pe care o preferă. În romanul lui M. Bulgakov, *Maestrul și Margareta*, este redat în mod admirabil felul în care exercită această activitate preferată de camuflaj, mascându-și adevărata identitate prin nenumărate altele, false. Cei din jur nu prea observau nimic anormal. Ceea ce se întâmplă prin influența lui seamănă în mod aproape perfect cu

realitatea umană de fiecare zi. În acest fel, diavolul poate să-și împlinească planurile fără să fie deranjat de nimeni.

O abordare exclusiv psihologică a speranței, atât de la modă în zilele noastre, nu face altceva decât să-i creeze o situație similară. Riscând să ascundă simptomele unor boli spirituale în spatele unor aparente tulburări psiho-somatice. Și astfel, diavolul joacă jocul care îi place cel mai mult și de care pomeneam mai sus: acela „de-a v-ați ascunselea”. Exorciștii cu experiență știu că diavolul încearcă să-și disimuleze prezența și uneori este nevoie de o rugăciune prelungită pentru a-l obliga să se manifeste. Chiar și atunci, o face doar fiind obligat de puterea rugăciunii. Părintele Chenesseau spunea că este nevoie de cel puțin patruzeci și cinci de minute de rugăciune continuă pentru a putea fi relativ sigur că este sau nu vorba de o prezență a celui rău.

3. Speranța și arta discernământului (înțelegerea semnelor timpului)

Am cam uitat în zilele noastre că omul este o unitate a unor realități fizice, psihice și spirituale. Nu putem să pretindem să vindecăm o parte fără să ținem cont de celelalte. Și la fel, nu putem ignora niște simptome spirituale, punându-le pe seama fizicului sau a psihicului. De unde marea nevoie de persoane cu o trăire spirituală, care să ne îndrume în acest discernământ. Persoane care l-au gustat pe Dumnezeu, care l-au simțit pe Dumnezeu. Adam, în iad, recunoaște pașii Domnului care se apropie să-l mântuiască, deoarece i-a mai auzit în grădina Raiului și și-i aduce aminte.

Dacă la nivel uman, atacul împotriva virtuților cardinale și în mod special a speranței poate fi semn al influenței sau al prezenței celui rău, lipsa cronică de speranță a zilelor noastre pare să indice o astfel de influență în societate, în ansamblul ei. Nu cred că este întâmplător faptul că sfântul părinte a dedicat primele enciclice tocmai virtuților cardinale. Papa Ioan Paul al II-lea amintea în exortația apostolică *Ecclesia in Europa* de structuri de păcat prezente în societatea de astăzi. Lumea pare să meargă într-adevăr anapoda, cu picioarele în sus și capul în jos. Sfântul paroh din Ars spunea că acolo unde nu se adoră Dumnezeu, încep să fie adorate animalele. Să fie oare o aluzie la zilele noastre în care nu avem dreptul să apărăm copiii în sânul mamei lor, dar suntem obligați prin lege să tratăm câinii mai bine decât pe copiii? Sau cum se întâmplă recent în Anglia, unde un ministru își poate permite să interzică folosirea în școli a cuvântului *mama* sau *tata*, preferându-l pe cel generic „părinți”, pentru a nu-i ofensa pe cei care concep familia altfel decât unirea dintre un bărbat și o femeie?

O altă găselniță care își face simțită apariția din păcate și în instituțiile noastre, și asta deoarece este inclusă între directivele ONU din ultimii ani, și deci obligă guvernele la o aplicare în toate instituțiile, atât publice cât și private, este următoarea: nu vom mai avea voie să folosim expresia „discriminare sexuală” ci pe cea *politiquement correcte* de „discriminare de gen”. Aparent nu se schimbă nimic. În practică se schimbă totul. Pe de o parte, cuvântul *sex* face referință la masculin sau feminin, pe când *gen* mai are și un neutru, care nu este greu de ghicit la ce se referă. Pe de altă parte, în terminologia folosită la Conferințele ONU de la Cairo și de la Pechin, adoptarea acestei noi expresii deschide larg porțile unei noi idei. Aceea că genul este o identitate pe care noi o simțim și o adoptăm, indiferent de sexul pe care îl avem. Putem fi bărbați și să decidem să fim considerați femei sau invers. Sau amândouă la un loc. Cu

alte cuvinte nu ne naștem femei sau bărbați, ci cultura în care trăim, educația din familie și din societate ne fac să devenim una sau alta. Și în consecință suntem liberi să ne alegem ce vrem să fim, liberi să schimbăm alegerea noastră. În această logică, ceea ce spune Sfânta Scriptură și Biserica sunt în cel mai bun caz baliverne ale unor persoane care n-au o adevărată deschidere culturală.

Din păcate exemple ale unor astfel de anomalii ar putea continua fiindcă încep să fie mai degrabă regulă decât excepție.

Consecințele sunt ușor de imaginat. Familia și Biserica nu au ce să caute în societate și deci educația nu rămâne decât să fie încredințată statului, la fel ca în vechile utopii imaginate de Platon și de alții până în zilele noastre. Din acest punct de vedere, vechiul nostru comunism era un mic copil, ruda de la țară a sistemului actual. Doar începea să se întrevadă ideea ca adevăratul nostru tată nu stă în Ceruri, ci la Scornicești și ca mama noastră este academician doctor inginer.

Se încearcă relativizarea conceptelor, ștergerea limbajului normal, creștin, „tare”, cu acela „moale”, unde adevărul și falsul și le decide fiecare. Nu mai există adevăr absolut, nu mai există bine și rău, nu mai există impostații ontologice, date de Dumnezeu sau de „natură”, deci nu mai există valori absolute. Deci nu mai există speranță. Calea pentru cel rău și pentru ca el să facă ce vrea cu persoana umana, este netezită, curată; omul este lăsat în propriile sale mâini și deci pe mâna celui ce ucide orice speranță. Diavolul și infernul există. Și azi este adorat de o mulțime de suflete, mai ales tinere, care sunt în mare pericol. Adorația începe cu cele mai mici păcate.

4. Maria – Maica Speranței

Ce mai este în aceste condiții de speranța noastră? Unde mai poate găsi refugiu într-o atmosferă atât de sumbră? Sfânta Scriptura ne iluminează încă o dată: Dumnezeu, ne spun Psalmii, râde de planurile celor puternici. Domnul, ne spune Evanghelia, îi răstoarnă pe cei puternici de pe tronuri. Și tot Domnul răstoarnă și situațiile.

Și iată că o femeie care poartă în ea sămânța unei noi împărății marchează începutul mântuirii noastre. Și deci a speranței. Un om răstignit transformă totul. Realitatea pare dedublată. Nu mai există doar ceea ce vedem ci și, sau mai ales, ceea ce sperăm în baza Învierii. Cum spunea cineva, lumea nu mai este așa cum o vedem, ci așa cum ne-o prezintă sfânta Scriptură. O lume în care cuvântul „sper” nu mai înseamnă „ce bine ar fi dacă”, ci manifestă încredere în cuvintele lui Cristos: „iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacului”; și la fel „Domnul este cu mine, ce-mi va face mie omul” sau „Domnul este păstorul meu, de nimic nu duc lipsă”.

Ce înseamnă asta pentru noi? Exact același lucru pe care l-a însemnat pentru ucenici. Speranță. Acea speranță care face diferența între un grup de oameni speriați care se închid în casa și în ei înșiși, de frica iudeilor, sau a comuniștilor, sau a urmașilor urmașilor lor și o Biserică în care foștii oameni speriați vorbesc pe față, înaintea judecătorilor, în temnițe sau oriunde ar fi, și care sunt veșnic, în orice situație, plini de bucurie în Domnul, fără frică, cu speranța certă că Domnul este tot timpul cu ai lui, chiar dacă n-au biserici, nici parohii și cu atât mai puțin salarii.

Speranța lor este dincolo de orice speranță; bisericile lor sunt construite din sufețele lor; parohiile lor sunt acolo unde se întâlnesc să-l adore pe Dumnezeu cel adevărat, să liturghisească împreună, să se roage împreună; salariile lor sunt darurile Spiritului Sfânt și viața veșnică. Pașesc pe valorile vieții cu ochii fixați în ochii Mântuitorului și se prezintă la ușa Paradisului cu rănile pe care crucea de fiecare zi le-a procurat.

Îi ocrotește cea pe care papa Benedict al XVI-lea o numește Maica speranței. Ei, îndemnați de sfântul părinte, îi cerem umili ajutorul: sfântă Marie, Maica lui Dumnezeu, Maica noastră, învață-ne să credem, să sperăm și să iubim cu tine. Arată-ne calea către Împărăția Fiului tău! Steaua mării, strălucește peste noi și îndrumă-ne!

Bibliografie

Jean et Blandine Chelini *L'Eglise de Jean-Paul II face à l'Europe – dix années d'action (1978-1988)*, Ed. Nouvelle cité, Paris 1989

René Chenesseau, *Journal d'un prêtre exorciste*, manuscrit

Claude Dagens, *Lettre aux catholiques de France – Proposer la foi dans la société actuelle*, Les Editions du Cerf, Paris 1996

Wilhelm Dancă, Familia ca formă de rezistență la ideologii – Introducere în operele de tinerețe ale lui Karol Wojtyła, în *Dialog teologic*, nr. 8

Franco Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2005

Jean-Paul II, *Mémoire et identité*, Editions Flammarion, Paris 2005

Julia Kristeva, Dépasser la peur, *Christus*, nr. 150, avril 1991, p. 149-158

Annie Labourie-Racapé, Un autre regard avec l'approche genre, *Entreprises, Formation*, n°129, gennaio 2002

Dale O'Leary, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, Editrice Rubbettino, Edizione italiana a cura di Dina Nerozzi 2006

Timothy Radcliffe, *Que votre joie soit parfaite*, Les Editions du Cerf, Paris 2002

Joseph Ratzinger, *Un tournant pour l'Europe? Diagnostics & pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, Ed. Flammarion/ Saint-Augustin, Paris 1996

LOCUL SPERANȚEI ÎN ACTUL ÎNDREPTĂȚIRII OMULUI

Mircea MANU

RESUMÉ: *La place de l'espérance dans la justification de l'homme.* La justification de l'homme est une partie essentielle de sa vie spirituelle. Sans justification, point de salut. L'acte de justification exige chez le chrétien certaines dispositions spirituelles. L'espérance occupe une place privilégiée parmi celles-ci. Afin de mieux comprendre, tant la justification du chrétien devant Dieu, que le rôle de l'espérance dans cet acte, nous avons fait une incursion dans l'histoire du salut pour montrer l'évolution de la perception de la justification ainsi que celle de l'espérance. En partant de cette incursion on peut constater qu'aujourd'hui l'espérance chrétienne est en crise, comme le remarque également le saint-père Benoît XVI. En analysant l'état de fait, le saint-père constate que l'homme a besoin d'une espérance qui aille au-delà des fins éphémères: „Il paraît évident que seul peut lui suffire [à l'homme] quelque chose d'infini, quelque chose qui sera toujours plus que ce qu'il ne peut jamais atteindre”. Ce quelque chose d'infini est Dieu, la fin ultime de l'homme. Hormis la nécessité d'une catéchèse constante et pleine d'ardeur, les lieux d'appropriation de l'espérance sont la prière, l'action et la souffrance, ainsi que le jugement dernier qui nous attend tous, et qui est l'espérance de la récompense pour toutes nos bonnes actions, celles cachées y compris.

MOTS CLÉ: justification, justice, foi, espérance, amour, charité, promesse, fidélité, pardon

Despre îndreptățire în general

În dicționarele de teologie biblică se spune că „A fi drept înseamnă a găsi față de fiecare atitudine cuvenită; a fi îndreptățit înseamnă, în caz de încercare sau de dispută, a-ți demonstra nu atât nevinovăția, cât corectitudinea întregii comportări, înseamnă ați face vădită propria dreptate”¹.

Ce înseamnă a fi îndreptățit înaintea lui Dumnezeu? Un asemenea gând de a fi îndreptățit înaintea lui Dumnezeu pare de neînchipuit după cum spune psalmistul: „Să nu intri la judecată cu slujitorul tău; căci drept înaintea ta nu-i nimeni dintre cei vii” Ps 143,2).

Vechiul Testament prezintă îndreptățirea înaintea lui Dumnezeu atât ca pe o ipoteză irealizabilă, cum se vede mai sus, cât și ca pe o situație pentru care este făcut omul. Pornind de la faptul că Dumnezeu știe din ce lăut ne-a plămădit și pentru ce împărtășire ne-a creat, El nu renunță din considerație față de creatură în numele propriei dreptăți la a-l face pe om capabil să fie înaintea sa drept, așa cum ar trebui să fie.

¹ Cf. J. Guillet, *Îndreptățirea*, în *Vocabular de teologie biblică*, sub conducerea lui Xavier Leon Dufour, Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București 2001, p. 316.

Îndreptățiți în Isus Cristos

Vechiul Testament ne arată cum legalismul iudaic credea într-o îndreptărire dacă nu de atins cel puțin de râvnit, prin faptul că legea este expresia voinței lui Dumnezeu și este la îndemâna omului (cf. Dt 30,11) și ar fi de ajuns ca omul s-o respecte întru totul pentru a se putea prezenta în fața lui Dumnezeu și a fi îndreptățit. Greșeala fariseului așa cum arata sf. Paul, nu consta în a spera să se poarte cu Dumnezeu după dreptate, așa cum merită acesta, ci în iluzia de a crede că omul poate face acest lucru prin propriile puteri. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a dat legea omului, el o împlinește că este la îndemâna lui și Dumnezeu îi este dator. Aceasta este o pervertire a inimii care vrea să aibă „dreptul de a se preamări înaintea lui Dumnezeu” (Rom 3, 27), și presupune o interpretare greșită a legământului, care disociază legea de făgăduințe. Acest mod de a gândi, vede în lege mijlocul de a fi drept înaintea lui Dumnezeu, uitându-se că însăși această fidelitate nu este decât lucrarea lui Dumnezeu.

Isus Cristos a fost cu adevărat „cel drept” (Fp Ap 3,14) El a fost în fața lui Dumnezeu ceea ce El aștepta, Slujitorul în care și-a aflat plăcerea (cf. Is 45,1; Mt 3,17). El a împlinit până la capăt „toată dreptatea” (Mt 3,15), a murit ca Dumnezeu să fie preamărit (In 17,1,4). Isus a murit pentru ca să apară în fața lumii în toată măreția, vrednic de tot meritul și jertfele aduse, ca urmare vrednic de a fi iubit și preamărit mai presus de orice (In 14,31).

Isus în moartea sa, care părea a unui blestemat (Mt 27,43-46) și-a găsit îndreptățirea, recunoașterea din partea lui Dumnezeu a lucrării sale împlinite (In 16,10), recunoaștere pecetluită tocmai prin învierea sa, punându-l pe deplin în posesia Spiritului Sfânt (1Tim 3,16)².

Învierea lui Isus Cristos are drept scop tocmai îndreptățirea noastră (Rom 4,25). Îndreptățirea noastră sau justificarea nu trebuie privită doar ca un act de condescendență din partea lui Dumnezeu prin care, văzându-și Fiul unic cu desăvârșire îndreptățit înaintea sa, ar accepta să ne considere îndreptățiți datorită legăturilor noastre cu El, adică de a fi oameni. Nu este un simplu verdict de achitare de bunăvoință din partea lui Dumnezeu, ci este o recunoaștere pozitivă a dreptului de justificat și care este atribuit dreptății lui Dumnezeu. Și acesta pentru că în Isus Cristos, Dumnezeu „a voit să-și arate dreptatea... spre a fi El însuși drept și a-l îndreptăți pe cel ce trăiește din credință în Isus” (Rom 3,26).

Micul dicționar creștin catolic spune despre îndreptățire: „Justificarea, (îndreptățirea) comportă iertarea păcatelor, sfințirea și înnoirea omului lăuntric. Ea ne-a fost meritată prin pătimirea și moartea și învierea lui Cristos, ne este acordată prin botez și ne conformează dreptății lui Dumnezeu care ne face drepti”³.

Această schimbare a omului se realizează aici pe pământ prin Biserică și Spiritul Sfânt, când omul primește de la Dumnezeu darul credinței, al speranței necesar pentru a trăi dimensiunea religioasă și morală.

² *Ibidem*, p. 317.

³ I. Tămaș, *Mic dicționar creștin catolic*, Editura Sapientia, Iași 2001, p. 139.

Prin îndreptățire omul devine fiu la lui Dumnezeu. Prin acesta Dumnezeu nu-și diminuează cu nimic cinstea și mărirea ce i se cuvin. Dumnezeu este drept față de sine însuși, este drept și față de creaturile sale cărora le dă prin bunăvoința sa ca și creaturile sale să găsească față de El atitudinea corectă, aceea de a-l trata drept aceea ce este, Tatăl, și a fi cu adevărat fii ai lui Dumnezeu (Rom 8,14-17; 1In 3,1s). Dar această bunăvoință a lui Dumnezeu este cea bunăvoință ce atinge intimitatea omului cea mai profundă pentru a-l transforma pe om să fie capabil de această demnitate.

Suportul acestei îndreptățiri a omului este sigur dreptatea lui Isus. Dumnezeu își arată dreptatea mai întâi față de Fiul său „dat pentru păcatele noastre” (Rom 4,25), care prin ascultare și dreptatea lui a meritat, pentru cei mulți, pentru oameni, îndreptățirea și dreptatea. (Rom 5,16-19).

Regenerarea interioară prin care Dumnezeu ne îndreptățește nu este ceva magic, ci ea se înfăptuiește în mod real în noi, în faptele noastre și acțiunile noastre, depozându-ne de atașamentul față de noi, față de propria noastră mărire, și ni se acordă în Isus Cristos prin credință (Rom 3,28). A crede în Isus Cristos înseamnă a adera la cuvintele sale, înseamnă a recunoaște în El pe acela pe care l-a trimis Tatăl, a risca totul pentru Împărăția lui, a „accepta să pierzi totul pentru a-l câștiga pe Cristos”. A crede înseamnă a recunoaște iubirea pe care o are Dumnezeu pentru noi, a mărturisi că Dumnezeu este iubire (1In 4,16), înseamnă a-l întâlni în inima misterului său, înseamnă a fi drept.

Acesta este actul îndreptățirii unde speranța ocupă un loc important.

Plin de sens teologic și moral în contextul prezentat, este și semnul sfintei cruci cu care ne însemnăm zilnic în diferite prilejuri. Astfel, prin împreunarea celor trei degete de la mâna dreaptă, ne mărturisim credința în cele trei persoane divine și în unitatea firii divine, adică în Dumnezeu unul în fire și întreit în persoane. Prin închiderea în palmă a celor două degete, ne afirmăm credința în cele două firi ale lui Isus Cristos: firea divină și firea omenească. Însemnându-ne pe frunte, ne exprimăm credința în Tatăl, pe piept – speranța în Fiul, iar ducându-ne degetele împreunate de la un umăr la altul, ne exprimăm iubirea ce vine de la Spiritul Sfânt care ne transformă și ne sfințește viața. În felul acesta, semnul sfintei cruci exprimă simbolic principalele adevăruri ale credinței creștine: unitatea lui Dumnezeu și trinitatea persoanelor sale, întruparea și răscumpărarea în persoana Fiului și sfințirea prin Spiritul Sfânt⁴.

Sfințirea noastră este scopul omului, iar întâlnirea desăvârșită cu Dumnezeu este scopul ultim al omului ceea ce-l face să nutrească speranță continuă în această împlinire. Pentru a înțelege mai bine importanța speranței creștine în contextul îndreptățirii, să vedem ce este ea pornind de la începutul omenirii și cum este oglindită în sfânta Scriptură.

Speranța în istoria mântuirii

Speranța în istoria mântuirii este legată de viitorul fericit în viața religioasă la care sunt chemați toți oamenii (1Tim 2,4). Făgăduințele lui Dumnezeu făcute poporului său au

⁴ Cf. Gh. Neamțiu, *Înălțarea sfintei cruci*, preluat din Pro-familia, PFP, 13.09.2008, d. Înălțării Sfintei Crucii, Copyright: Viața creștină

arătat treptat că strălucirea acestui viitor nu va consta în bunuri lumești ci într-o patrie mai bună, crească adică (cf. Evr 11,16), viitorul vieții veșnice, în care omul va fi asemenea lui Dumnezeu (1In 3,2).

Încrederea în Dumnezeu și fidelitatea sa, precum și credința în făgăduințele sale, garantează realitatea acestui viitor (Evr 11,1), pe care credinciosul îl poate spera. În dobândirea acestui viitor intră în joc iubirea și fidelitatea lui Dumnezeu, dar și slăbiciunea și libertatea sa păcătoasă ceea ce-l face pe om să nu se încreadă în el însuși. Omul nu poate decât să spera cu încredere de la Dumnezeu în care crede, singurul care-i poate face libertatea capabilă de iubire. În felul acesta speranța înrădăcinată în credință și în încredere poate susține viața credinciosului. Credința, speranța și iubirea sunt diferite aspecte ale unei atitudini spirituale complexe dar unitare ce conduc spre acel viitor promis⁵.

Speranța în binecuvântările lui Jahveh

Făgăduința făcută de Dumnezeu omenirii păcătoase de la început (cf. Gen 3,15) a făcut ca omenirea să aibă de la început speranță, dar istoria speranței biblice începe cu adevărat de la Avram. Viitorul asigurat prin făgăduință este un pământ și urmași numeroși (cf. Gen 12,1 ș.u.). Pe parcursul multor veacuri obiectul speranței lui Israel rămâne de ordin material: „pământul în care curge lapte și miere”. Cu toate acestea religia lui Israel nu este o religie a bunăstării, poporul vede în aceste bunuri pământești binecuvântări (cf. Gen 39,5), daruri ale lui Dumnezeu care este fidel făgăduinței și Legământului (cf. Ex 23,25). Pentru poporul Israel când fidelitatea față de Jahveh pretinde renunțarea la aceste bunuri acestea trebuie sacrificate fără ezitare. Jertfa lui Avraam este un exemplu în acest sens (cf. Gen 22).

Jahveh, speranța lui Israel și a neamurilor

Profeții au avut un rol important în purificarea și păstrarea speranței lui Israel. De-a lungul timpul a existat posibilitatea poporului de a-și exprima o speranță falsă pornind de la experiența popoarelor idolatre. Profeții denunță această falsă speranță (Ier 8,15), afirmând adesea că fără fidelitate nu există mântuire.

În momentele de criză, de prigoană pare să dispară speranța lui Israel spunând: „Ne-a pierit nădejdea” (Ez 37,11). Chiar în aceste momente profeții sunt cei care vestesc un „viitor plin de speranță” (Ier 29,11) mesaj ce răsună în urechile lui Israel (Ier 30-33; Ez 34-48). Chiar infidelitatea lui Israel nu trebuie să-l împiedice să spera deoarece Dumnezeu îl va ierta (Os 11; Is 54,4-10). Ideea fundamentală era că, deși mântuirea putea să întârzie ea este sigură deoarece Jahveh este fidel și îndurător (Ier 14,8).

Deși profeții situează în centrul viitorului, pe Israel și fericirea sa temporară, ei aspiră totuși și la ziua în care Israel va fi plin de cunoașterea lui Dumnezeu (cf. Is 11,9) pentru că Dumnezeu va fi reînnoit inimile și neamurile se vor converti (Is 2,3; Ier 3,17). Această nouă speranță are în vedere acel viitor în care cultul va fi perfect și la care vor lua parte și neamurile (cf. Is 56,8; Zah 14,16s). Cultul suprem înseamnă a-l contempla pe

⁵ Cf. J. Duplacy, *Speranța*, în *Vocabular de teologie biblică*, p. 703-706.

Jahveh și a locui împreună cu El (Ps 83,18). În această fază încă fericirea așteptată pentru viitor era situată pe pământ.

Dar speranța din Vechiul Testament va progresa mai ales la cei pioși care credeau în răsplata personală. Suferința celui drept avea să fie un punct de poticneală. Spre sfârșitul exilului din Babilon prin intermediul profeților vine soluția care prezintă suferința ca răscumpărătoare și astfel speranța este relansată.

Un loc aparte îl ocupă credința martirilor care era legată de speranța în înviere (cf. 2Mac 7; Dan 12,1 ș.u.) iar speranța colectivă este orientată spre Fiul omului. Speranța devine în cele din urmă personală și este orientată spre lumea viitoare. Reflectând asupra formelor de speranță a lui Israel vedem că ea este orientată atât spre un viitor material cât și spiritual, dar centrat pe Dumnezeu și asupra lui Israel atât temporal cât și veșnic, atât colectiv, cât și individual.

Speranța lui Israel este împlinită în Isus

Noul Testament aduce completări în privința speranței. Isus în propovăduirea sa proclamă venirea Împărăției lui Dumnezeu în această lume (cf. Mt 4,17). Împărăția anunțată de Isus este o realitate spirituală în care poți să ai acces prin intermediul credinței. Speranța lui Israel trebuia purificată, astfel trebuia renunțat la orice aspect material al așteptării ei. Isus cere ucenicilor să-l urmeze acceptând suferința și moartea (Mt 16,24). Împărăția lui Dumnezeu anunțată de Isus ca prezentă își va atinge desăvârșirea în viitor și astfel speranța continuă să fie orientată spre viitor, spre viața veșnică, spre venirea în glorie a Fiului Omului (Mt 18,8 ș.u.).

Biserica este cea care duce la îndeplinire speranța profeților deschizând neamurilor Împărăția, așteptând ziua împlinirii definitive a speranței bazându-se pe făgăduințele lui Isus (Mt 16,18).

Isus Cristos, speranța Bisericii

Biserica prin credință are speranța împlinită, prin darul Spiritului Sfânt. Biserica are orientată privirea spre viitor, spre Parusie, a doua venire a Mântuitorului când Împărăția lui Dumnezeu va ajunge la desăvârșire. Acest viitor pare apropiat și totuși întârzie ceea ce ne face ca să fim vigilenți în așteptarea sosirii zilei Domnului. Această veghere a Bisericii trebuie să fie realizată cu răbdare de neclintit în suferință și încercări (Iac 5,7; 1Tes 1,4 ș.u.). Speranța Bisericii este în același timp plină de bucurie, care este dată de ceea ce omul speră să devină, de „a deveni părtaș firii dumnezeiești” (2Pt 1,7). Această speranță trezește în sufletele oamenilor rugăciunea și iubirea frățească și în același timp însuflețește viața creștină.

Sfântul apostol Paul prin gândirea sa aduce elemente de mare valoare tezaurului comun al Bisericii. Paul acordă o importanță deosebită răscumpărării trupurilor noastre și învierii morților care, după Paul, este motivul unei mari speranțe a creștinului.

Desigur că omul are libertate în a alege să facă cele plăcute Domnului; în același timp este fragilă capacitatea omului de a rămâne fidel acestei alegeri. Ne punem pe bună dreptate întrebarea, creștinul poate să spere cu adevărat de a fi părtaș moștenirii făgăduite (cf. Col 3,24)? Putem răspunde fără teama de a greși: creștinul poate „să spere împotriva

oricărei speranțe” pentru credința în făgăduințele divine (cf. Rom 4,18-25, pentru fidelitatea lui Dumnezeu care va asigura fidelitatea omului (cf. 1 Tes 5,24).

Împlinirea făgăduințelor în Isus Cristos are un rol important la Paul. Cel botezat este deja înviat (Rom 6,1-7) în Spiritul care l-a primit ca pârgă a vieții viitoare. Împlinirea speranței în Cristos a poporului Israel este și motivul speranței creștine. Speranța personală a lui Paul este un exemplu și încurajare pentru orice creștin. Sprijinindu-se pe harul lui Dumnezeu în primul rând și nu pe lucrările personale, speranța lui Paul însuflețește alergarea pentru a-și îndeplini misiunea pentru ca nu cumva el însuși să apară de nevrednic (cf. 1 Cor 9,26 ș.u.). El consideră că răsplata alergării sale este Cristos Domnul (Fil 3,8) de unde speranța sa în primul rând este de a fi cu Cristos Domnul.

Se vede deci că speranța creștinului este de a dobândi cerul, de a împărăți împreună cu Isus în veșnicie, dar pentru a se realiza acest lucru trebuie ca omul să fie îndreptățit încă din această viață unde speranța joacă un rol important. Cum la nivel general se pare că a pălit credința și speranța creștină, se impune ca Biserica să facă ceea ce au făcut profeții în Vechiul Testament pentru a revigora speranța în dobândirea celor promise de Isus și a-i deștepta pentru a ieși din haosul ofertelor „mântuitoare” atât pentru prezent, cât și în viitor. Îndreptățirea sau justificarea este parte activă a vieții creștinului, de aceea este foarte important de cunoscut de către credincioși.

Dispozițiile pretinse pentru a dobândi justificarea

În concret în catehizarea creștinilor privind actul îndreptățirii putem vorbi despre câteva cerințe care se impun și de care trebuie să fie conștient creștinul pentru fi îndreptățit în fața lui Dumnezeu, lucru atât de necesar pentru mântuire. Referitor la aceste dispoziții trebuie să arătăm că în cazul copiilor care sunt justificați prin botez nu au nevoie de nici o dispoziție, deoarece nu sunt capabili de nici un act rațional uman. Referitor la adulți conciliul tridentin ne învață că ei trebuie să se pregătească prin actele credinței, ale speranței, ale iubirii inițiale, prin căință⁶. Conciliul învață că însuși începutul justificării are loc prin harul prevenitor al lui Dumnezeu, prin intermediul lui Isus Cristos, al chemării sale pe care oamenii o primesc fără nici un merit.

Omul care este iluminat de Spiritul Sfânt, acesta atingându-i inima, nu poate să rămână absolut indiferent la acea inspirație, pe care o poate și respinge fără harul divin; dar nu poate omul numai cu voința sa liberă să se pregătească pentru dreptate înaintea lui Dumnezeu.

Protestanții propun o doctrină opusă tridentinului și anume pentru ei credința e singura condiție pretinsă pentru justificare. Această credință care justifică, învață protestanții, nu este credința prin care consimțim în mod reflexiv la adevărurile revelate, ci încrederea pioasă cu care cineva crede că păcatele nu vor fi imputate pentru meritele lui Cristos. În Confesiunea de la Augsburg se spune: „Noi învățăm că nu putem dobândi iertarea păcatelor și dreptatea înaintea lui Dumnezeu prin meritele noastre, prin faptele noastre și prin satisfacția noastră (posturi, rugăciuni, pomană etc), dar că primim iertarea

⁶ Cf. DS:1525 și 1528.

păcatelor și devenim drepti înaintea lui Dumnezeu prin har, din cauza lui Cristos, prin credință, dacă credem că Cristos a suferit pentru noi, și că din cauza lui păcatele ne sunt iertate, iar dreptatea și viața veșnică ne sunt acordate. Dumnezeu voiește să considere această credință ca o dreptate înaintea lui și să ne-o impute ca dreptate, după cum spune sfântul Paul în cap. 3 și 4 din Epistola către romani⁷⁷

În doctrina catolică referitor la dispozițiile justificării la adult se spune că: adulții trebuie să se pregătească pentru justificare cu ajutorul harului actual nu numai prin credință, ci și prin actele celorlalte virtuți⁸.

Acest adevăr a fost definit de conciliul tridentin care spune: „Cine va spune că păcătosul este justificat numai de credință în sensul că nu i se cere nimic altceva pentru a coopera la dobândirea harului justificării și că nu este necesar ca el să se pregătească și să se dispună prin actul voinței sale. (D.S.)”⁹

Conciliul urmează Sfânta Scriptura care prin sf. Iacob cere pe lângă credință adulților și fapte bune: „Vedeți dar că omul devine drept datorită faptelor lui nu numai datorită credinței... După cum trupul fără suflet este mort, tot astfel și credința fără fapte este moartă.” (Iac 2,24.26).

Referitor la necesitatea altor virtuți și prin urmare a faptelor bune Paul evidențiază rolul deosebit al dragostei spunând: „Chiar dacă aș avea darul profeției și toată știința, și aș avea o credință încât să mut și munții, dacă nu am dragoste nimic nu sunt” (1Cor 13,1-3).

Prin urmare, chiar dacă avem credința cea mai puternică, fără de caritate nu ne poate justifica. În epistola către galateni, Paul face legătura între credință și iubire, care se materializează în fapte, în participarea omului în dobândirea justificării: „...În Cristos... nu au un preț, numai credința, care prin dragoste trece la fapte” (Cf. Gal 5,6).

Așadar credința care lucrează prin caritate se exprimă prin practicarea virtuților creștine, prin faptele bune săvârșite din iubire.

Tot sfânta Scriptura arată și alte dispoziții sufletești necesare pentru justificare: teama sfântă, speranța, penitența, iubirea, ura păcatului. Astfel găsim în Sfânta Scriptură scris: „cine este fără teamă nu se poate justifica” (Sir 1,28); „Cine speră în Domnul se va vindeca” (Pv 28,25); „fără pocăință, oricine va fi el, va pieri” (Lc 13,3).

Reflectând la cele enunțate de textul sacru ne dăm seama cum acționează aceste stări asupra sufletului omului pentru a se sfinți. Oamenii înțelegând că sunt păcătoși și gândindu-se la dreptatea divină sunt stimulați adesea de teama sfântă și îndurarea divină și se convertesc, sperând că cel drept se va milostivi de ei prin meritele Fiului său Isus Cristos, astfel vor iubi pe Dumnezeu, vor urî păcatul făcând pocăință chiar înainte de

⁷⁷ Cf. La Confession D’Augsbourg, traducerea franceză publicată prin l’Alliance nationale des Églises luthériennes de France. Presentation et traduction de Pierre Jundt. Le Centurion/Labor et Fides, Geneve 1979, 57.

⁸ Cf. Ed. Ferent, *Antropologia creștină*, Editura Presa bună, Iași 1997, p. 255.

⁹ Conciliul Tridentin, sesiunea a VI-a, DS 1559, cf E. Ferent, *op.cit.*, p. 255

botez. Omul primind botezul începe să trăiască o viață nouă fiind fortificat de Spiritul Sfânt care este oaspete și care-l susține în a trăi virtuțile.

Apostolul Petru cere iudeilor în momentul convertirii: „Faceți pocăință, iar fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Spiritului Sfânt” (Fp Ap 2,38). De aici se vede importanța pocăinței în actul îndreptării.

La adult actele necesare justificării includ: acte de credință, de teamă, de speranță, de iubire și de căință. Aceasta deoarece convertirea își are începutul în credință, credință care produce în om teama filială prin care omul se supune voinței lui Dumnezeu și se teme în al mai supăra din nou. Credința produce și speranța cu care omul bazându-se pe milostivirea lui Dumnezeu speră să dobândească iertarea păcatelor, astfel apare și ura față de păcat, căința, deoarece păcatul îl face pe om să nu se poată apropia de dreptate. Actul credinței nu este complet dacă nu este însuflețit de caritate. Cel ce voiește să se orienteze în mod existențial spre Dumnezeu începe să-l iubească pe Dumnezeu. Iată deci că toate aceste îi sunt necesare adultului spre îndreptățire sau justificare. Speranța după cum se vede este parte integrată din acest complex de dispoziții sufletești care-l face pe om să ajungă drept, să devină în comuniune cu Dumnezeu.

Speranța, credința sunt astăzi în criză?

Credința și speranța creștină au fost un promotor al dezvoltării relațiilor umane și al progresului în general. Cu timpul omul amăgit de anumite descoperiri științifice a început să se îndepărteze de Dumnezeu și prin urmare de trăirea normelor etice creștine ceea ce a condus treptat la o dezvoltare a societății deosebit de periculoasă și în defavoarea omului și a societății și a echilibrului în buna funcționare a vieții pe pământ. Sfântul părinte papa Benedict al XVI-lea în enciclica sa *Spe salvi* evidențiază câteva aspecte referitor la speranță în noul context al progresului tehnic care este în neconcordanță cu progresul de formare etică. „Dacă progresului tehnic nu-i corespunde un progres în formarea etică a omului, în creșterea omului interior (cf. Ef 3,16; 2Cor 4,16), atunci el nu este un progres, ci o amenințare pentru om și pentru lume”¹⁰. Astfel sfântul părinte se întreabă pe bună dreptate: „ce anume putem spera? (...) creștinii, în contextul cunoștințelor și al experiențelor lor, trebuie să învețe din nou în ce anume consistă cu adevărat speranța lor, ce anume au de oferit lumii și în schimb ce anume nu pot să ofere?”¹¹.

O altă problemă ce o ridică omenirea este modul cum știe să-și folosească „rațiunea” și „libertatea”. Unul din scopurile credinței creștine a fost „victoria raționalității asupra iraționalității”. Pentru a exista cu adevărat progresul în societate este nevoie de creșterea morală a omenirii: atunci rațiunea puterii și a activității trebuie la fel de urgent să fie integrată prin deschiderea rațiunii spre forțele mântuitoare ale credinței, spre discernământul dintre bine și rău. Numai așa devine o rațiune cu adevărat umană.

¹⁰ Benedict al XVI-lea, *Scrisoarea enciclică Spe salvi către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și către toți credincioșii despre speranța creștină*, Editura Presa bună Iași 2007, pr. 22.

¹¹ *Ibidem*

În privința libertății, trebuie amintit că libertatea umană cere mereu o colaborare a diferitelor libertăți. Să spunem aceasta în mod foarte simplu: omul are nevoie de Dumnezeu, altminteri rămâne lipsit de speranță. De aceea, nu încapе îndoială că o „împărăție a lui Dumnezeu” realizată fără Dumnezeu – deci o împărăție numai a omului – este o împărăție împotriva omului.

Sfântul părinte evidențiază foarte bine importanța speranței autentice și adevărate în viața creștinului pe care trebuie s-o cultivăm: „Omul are, în trecerea zilelor, multe speranțe – mai mici sau mai mari – diferite în perioade diferite ale vieții sale. Uneori poate să pară că una din aceste speranțe îl satisface total și că nu are nevoie de alte speranțe. În tinerețe poate fi speranța iubirii mari și satisfăcătoare; speranța unei anumite poziții în profesie, speranța unui succes sau altul determinant pentru restul vieții. Însă, atunci când aceste speranțe se realizează, apare cu claritate că, în realitate, aceasta nu era totul. Devine clar că omul are nevoie de o speranță care să meargă peste. Devine clar că poate să-i fie suficient numai ceva infinit, ceva care va fi mereu mai mult decât ceea ce el poate să obțină vreodată”¹².

În fapt, omul modern a dezvoltat o gândire și o activitate „grație cunoștințelor științei și a unei politici fundamentată științific” în care speranța instaurării lumii perfecte părea că a devenit realizabilă. Astfel, speranța biblică a împărăției lui Dumnezeu a fost înlocuită cu speranța împărăției omului, de speranța unei lumi mai bune care ar fi adevărata Împărăție a lui Dumnezeu.

Speranțele noastre – mai mici sau mai mari – zi de zi, ne mențin în mișcare. Dar fără marea speranță, care trebuie să depășească tot restul, ele nu sunt suficiente. „Această mare speranță poate fi numai Dumnezeu, care cuprinde universul și care poate să ne propună și să ne dăruiască ceea ce, singuri, nu putem obține. Tocmai faptul de a fi răsplătiți cu un dar face parte din speranță. Dumnezeu este fundamentul speranței – nu un dumnezeu oarecare, ci acel Dumnezeu care are un chip uman și care ne-a iubit până la sfârșit: pe fiecare om și omenirea în ansamblul ei”¹³.

Mai trebuie să știm că „Împărăția sa nu este o lume de dincolo imaginară, așezată într-un viitor care nu sosește niciodată; împărăția sa este prezentă acolo unde El este iubit și unde iubirea sa ajunge la noi”. Iubirea lui ne dă posibilitatea de a persevera cu toată sobrietatea zi de zi, fără a pierde elanul speranței, într-o lume care, din natura sa, este imperfectă. Și în același timp, iubirea lui este pentru noi garanția că există ceea ce doar în mod vag intuim și, totuși, așteptăm în interiorul nostru: viața care este „într-adevăr” viață.

Ce trebuie făcut pentru a alimenta speranța?

Pentru a alimenta speranța trebuie propovăduită Împărăția lui Dumnezeu cu mai mult curaj, încredere, și spirit de slujire. Tot timpul în Biserică credința și speranța a fost întreținută de oamenii sfinți care au arătat că învățătura lui Isus nu este o utopie, nici ceva abstract sau ceva foarte îndepărtat, ci ceva real, actual și în același timp un viitor spre care

¹² *Ibidem*, pr. 30

¹³ *Ibidem*, pr. 31

trebuie să privim tot timpul. Tocmai datorită evenimentelor petrecute în ultimii ani în societate, se impune reevanghelizarea care să întărească credința acolo unde este sau să o stârnească în cei ce nu au cunoscut Cuvântul lui Dumnezeu. Ultimii papi au elaborat o serie de documente magisteriale care au menirea aceasta. Papa Ioan Paul al II-lea în *Catechesi tradendae* se adresează episcopatului, clerului și credincioșilor și întregii Biserici despre rolul catehezei în timpul nostru, cu scopul de a întări puterea credinței și a vieții creștine. Papa Benedict al XVI-lea în enciclica *Spe salvi* arată unele moduri de a redeștepta, de a educa speranța: „locuri” de însușire și de exercitare a speranței”. Papa se oprește asupra trei asemenea locuri¹⁴:

1. Rugăciunea ca școală a speranței

Rugăciunea este un prim loc esențial de însușire a speranței, pentru că Dumnezeu este cel ce ascultă, cu El se poate vorbi chiar dacă nimeni nu vrea să ne asculte sau să ne vorbească. Lui Dumnezeu putem să-i vorbim mereu. Dacă nu mai există nimeni care ne „poată ajuta – acolo unde este vorba de o necesitate sau de o așteptare care depășește capacitatea umană de a spera – El poate să mă ajute”¹⁵.

Episcopatul nostru întemnițat era într-o situație de disperare aparent totală, dar, faptul de a-i putea vorbi în rugăciune, a devenit pentru el o crescândă forță de speranță, care după eliberare i-a permis să devină pentru oameni martor al speranței.

Augustin definește rugăciunea ca „exercițiu al dorinței”. Omul a fost creat pentru o realitate mare – pentru însuși Dumnezeu, pentru a fi umplut de El¹⁶.

„Forța purificatoare” a rugăciunii vine din faptul că rugăciunea, pe de o parte, este foarte personală, o confruntare a eului cu Dumnezeu, cu Dumnezeul cel viu. În același timp ea trebuie să fie mereu condusă și luminată de marile rugăciuni ale Bisericii și ale sfinților, de rugăciunea liturgică, în care Domnul ne învață în continuu să ne rugăm în modul corect. În felul acesta devenim capabili de marea speranță și slujitori ai speranței pentru alții: speranța în sens creștin este mereu și speranță pentru alții.

2. Acțiunea și suferința ca locuri de însușire a speranței

Acțiunea noastră este „speranță în desfășurare” pentru că prin orice acțiune serioasă și corectă a omului, încercăm să ducem înainte speranțele noastre, mai mici sau mai mari.

Este important să știm că putem spera chiar dacă pentru viața noastră sau pentru momentul istoric pe care-l trăiesc aparent nu mai am nimic de sperat. Marea speranță-certitudine este că, în pofida tuturor falimentelor, viața noastră personală și istoria în ansamblul ei „sunt păzite de puterea indestructibilă a Iubirii și, grație ei”, o astfel de speranță poate să ne mai dea curajul de a acționa și de a continua. Desigur, nu putem „construi” împărăția lui Dumnezeu cu forțele noastre. Împărăția lui Dumnezeu este un dar și tocmai pentru aceasta este mare și frumos și constituie răspunsul dat speranței.

¹⁴ *Ibidem*, pr. 32-48.

¹⁵ Cf. *Catebismul Bisericii catolice*, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1993, nr. 2657.

¹⁶ Benedict al XVI-lea, *op.cit.* pr. 33

Astfel, din acțiunea noastră izvorăște speranța pentru noi și pentru alții; însă, marea speranță se bazează pe promisiunile lui Dumnezeu care ne dau curaj și orientează acțiunea noastră.

Ca și acțiunea, și suferința face parte din existența umană ce derivă din caracterul nostru limitat și din mulțimea păcatelor care, în decursul istoriei, s-au adunat și care și în prezent cresc într-un mod ce nu poate fi oprit. De aceea „trebuie făcut tot posibilul pentru a diminua suferința: a împiedica, pe cât posibil, suferința nevinovaților; a calma durerile; a contribui la depășirea suferințelor psihice”¹⁷.

Trebuie să facem totul pentru a depăși suferința, însă a o elimina complet din lume nu se află în posibilitățile noastre. Aceasta ar putea s-o realizeze numai Dumnezeu: numai un Dumnezeu care intră personal în istorie făcându-se om și suferind în ea. Noi știm că Dumnezeu există și că această putere care „ridică păcatul lumii” (In 1,29) este prezentă în lume. Cu credința în existența acestei puteri a apărut în istorie speranța vindecării lumii. Dar este vorba, întocmai, de speranță și încă nu de împlinire.

Trebuie știut de asemenea că nu evitarea suferinței, fuga din fața durerii, îl vindecă pe om, ci capacitatea de a accepta, încercarea de a crește în ea, de a găsi sens prin unirea cu Cristos, care a suferit cu iubire infinită.

Și acel „da” spus iubirii este izvor de suferință, pentru că iubirea cere mereu exproprierea ale eului meu, în care mă las curățat și rănit. Elementele fundamentale de umanitate presupun: „a suferi cu celălalt, pentru ceilalți; a suferi din iubire față de adevăr și de dreptate; a suferi din cauza iubirii și pentru a deveni o persoană care iubește cu adevărat”¹⁸

Omul are pentru Dumnezeu o valoare așa de mare, încât El însuși s-a făcut om pentru a putea compătimi împreună cu omul, în mod foarte real, în carne și sânge, așa cum ne este demonstrat în relatarea pătimirii lui Isus. De aici în orice suferință umană a intrat unul care împărtășește suferința și suportarea, de aici se răspândește în orice suferință, consolarea iubirii lui Dumnezeu și astfel apare steaua speranței

Și pentru aceasta avem nevoie de martori, de martiri, care s-au dăruit total, pentru a ne demonstra ei aceasta – zi de zi. Această capacitate de a suferi depinde de genul și de măsura speranței pe care o purtăm înăuntrul nostru și peste care construim. Sfinții au putut să parcurgă marele drum, pentru că erau plini de marea speranță.

3. Judecata ca loc de însușire și de exercitare a speranței

În Crezul Bisericii, se vorbește despre misterul lui Cristos pornind de la nașterea veșnică din Tatăl și de la nașterea vremelnică din Fecioara Maria pentru a ajunge prin cruce și înviere până la întoarcerea lui. Se încheie cu aceste cuvinte: „... și iarăși va veni cu mărire să-i judece pe cei vii și pe cei morți”. Perspectiva judecății, deja din cele mai vechi timpuri, i-a influențat pe creștini până în viața lor cotidiană ca și criteriu după care să ordoneze viața prezentă, ca și chemarea adresată conștiinței lor și, în același timp, ca speranță în dreptatea

¹⁷ *Ibidem*, pr. 36

¹⁸ *Ibidem*, pr. 39.

lui Dumnezeu. Credința în Cristos nu a privit niciodată numai în urmă, nici numai spre înălțimi, ci întotdeauna și spre înainte spre ora dreptății pe care Domnul o prevestise în mod repetat.

Judecata lui Dumnezeu este speranță fie pentru că este dreptate, fie pentru că este har. Dacă ar fi pură dreptate, ar putea fi la sfârșit pentru noi toți numai motiv de frică. Întroparea lui Dumnezeu în Cristos a legat în așa fel harul cu dreptatea încât dreptatea este stabilită cu fermitate: noi toți ne ocupăm de mântuirea noastră „cu teamă și cutremur” (Fil 2,12). Cu toate acestea harul ne permite nouă tuturor să sperăm și să mergem plini de încredere în întâmpinarea judecătorului pe care-l cunoaștem ca „avocatul” nostru, *parakletos* (cf. 1In 2,1).

În viața creștină aspectul solidarității este foarte prezent prin faptul că „nimeni nu trăiește singur. Nimeni nu păcătuiește singur. Nimeni nu este mântuit singur” astfel mijlocirea mea pentru celălalt este un fapt prezent și de dorit. Astfel speranța noastră este mereu în mod esențial și speranță pentru ceilalți; ar trebui „să ne întrebăm și: ce anume pot face pentru ca alții să fie mântuiți și să apară și pentru alții steaua speranței? Atunci am făcut maximumul și pentru mântuirea mea personală”.

Concluzie

Speranța în împlinirea celor promise de Dumnezeu în vederea unui viitor mai bun care să satisfacă nevoile depline ale omului, a fost cea care l-a animat pe om tot timpul în istoria mântuirii să treacă peste toate greutățile și încercările vieții. Un rol deosebit în alimentarea speranței l-au avut oamenii aleși ai lui Dumnezeu. Astăzi când speranța pare să fi intrat din nou în criză, îi revine Bisericii prin cei aleși rolul, să reaprindă flacăra speranței, arătând că doar Isus, Dumnezeu și om, care este prezent în viața Bisericii și ne călăuzește prin Spiritul său cel Sfânt. El este calea, adevărul și viața, marele nostru bine pe care trebuie să-l căutăm și să-l urmăm. Dar acest adevăr nu trebuie propovăduit ca un adevăr abstract și teoretizat, ci ca un adevăr trăit de cel ce propovăduiește, ca și unul care dă mărturie. Isus este la fel de viu, la fel de prezent în viața noastră, doar trebuie să-l căutăm, să vrem să ne întâlnim cu El pentru a fi vii și plini de speranță.

CRIZA IDENTITĂȚII ȘI CRIZA SEMNIFICAȚIEI ÎN ENCICLICA¹ *SPE SALVI*

CĂLIN SĂPLĂCAN

RESUMÉ: La crise de l'identité et la crise de la signification dans l'encyclique *Spe Salvi*. L'encyclique *Spe Salvi* parle d'une „crise actuelle de la foi qui, concrètement, est surtout une crise de l'espérance chrétienne”. (§17) Je voudrais développer cette perspective de la crise de l'espérance sous deux aspects liés entre eux et qui se complètent: la crise de la signification et la crise de l'identité. La première partie vise d'identifier les déplacements au niveau de la signification en ce qui concerne l'espérance. La deuxième partie vise d'identifier les lieux de l'action de l'espérance où se manifestent l'identité et la crédibilité chrétienne. Pour clarifier cette crise nous allons nous appuyer sur l'événement central de notre foi (la mort et la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ), pour en tirer quelques conclusions à la fin.

MOTS CLÉ: signification, identité, crise, espérance, foi, raison, progrès, science.

Enciclica *Spe Salvi* vorbește despre „o criză a credinței, care, în mod concret, este mai ales o criză a speranței”. (§17) Aș dori să dezvolt această perspectivă a crizei speranței sub două aspecte legate între ele și care se completează: cel al crizei de semnificație și cel al crizei identității. Prima parte vizează să identifice deplasările la nivel de semnificație a speranței. A doua parte vizează să identifice locurile de acțiune a speranței, unde se manifestă identitatea și credibilitatea creștine. Pentru a clarifica această criză ne vom sprijini pe evenimentul central al credinței noastre (moartea și învierea lui Isus Cristos), trăgând câteva concluzii la sfârșit.

¹ Ce este o enciclică? Din grecescul *egkuklios*, adică „circulară”, enciclica este o scrisoare a papei adresată episcopilor sau creștinilor, care vizează un punct al doctrinei, al moralei, al spiritualității, al pastorației sau al disciplinei. Ea este desemnată prin primele ei cuvinte în limba latină. Enciclicile sunt texte care au adesea valoare de învățătură și pot să amintească doctrina Bisericii față de o problemă de actualitate. Este, cred, și unul dintre scopurile enciclicii *Spe salvi*, este acela de a prezenta o viziune coerentă a credinței creștine, a misterului creștin. Acest mister creștin (viața, moartea și învierea lui Isus Cristos) îl raportăm adesea la trei virtuți, numite teologale: credința, speranța și iubirea. Se pare că suveranul pontif a început cu sfârșitul, deoarece în prima enciclică a fost consacrată iubirii: *Deus caritas est*. Cea de a doua enciclică vorbește de speranță. Cine știe, poate vom avea în curând o enciclică despre credință... rămâne de văzut. Cele trei virtuți se articulează, pentru a ne vorbi despre ansamblul revelației creștine, al mesajului Isus Cristos și al evangheliilor.

Criza semnificației

Mai multe cauze au provocat această criză, fiind dezvoltată mai cu seamă în capitolul: *Transformarea credinței-speranțe în timpul modern*. Dacă gândirea cosmocentrică era dominantă în antichitate (§5), iar evul mediu gândea de manieră teocentrică, epoca modernă este orientată antropocentric (§20-23). Cuceririle științifice și tehnice au permis o dezvoltare fără precedent și o cotitură importantă. În contextul dezvoltării științifice și tehnice, care a permis omului să interpreteze natura după propriile ei legi și să o domine (§16), enciclica subliniază câteva deplasări subtile pe care le vom trata în continuare: de la speranța mântuirii la speranța în progres; de la gândirea în credință la gândirea rațională; de la speranța prin mântuire la speranța prin politică.

a. De la speranța mântuirii la speranța în progresul științific și tehnic

Progresul științific și tehnic a operat și o deplasare în ceea ce privește viziunea asupra omului și a lumii: „o lume total nouă, împărăția omului”, după spusele lui Francis Bacon, menită să-l elibereze. Omul a exaltat progresul științelor naturale și al tehnicii, care i-au îmbunătățit viața și lumea, dar care le-a aservit tot mai mult. Acest lucru a dus la o formă de ateism care considera că credința în Dumnezeu frânează cercetarea și progresul, pentru că credinciosul prin intermediul ipotezei existenței lui Dumnezeu nu se mai implică cu seriozitate în cercetare: „Se pretinde că religia, prin natura sa, se opune acestei eliberări în măsura în care, îndreptând speranța omului spre mirajul unei vieți viitoare, îl abate de la construirea cetății pământești.” (Turnul-Babel). (GS 20)

Progresul științelor naturale și al tehnicii a avut un impact și asupra credinței: „răscumpărarea” nu mai este așteptată de la credință, ci de la credința în progresul științei și practicii. Conciliul Vatican II sesiza și el această schimbare: „Unii îl așează atât de sus pe om încât credința în Dumnezeu devine fără vlagă, ei părând mai degrabă înclinați spre afirmarea omului decât spre negarea lui Dumnezeu.” (GS 19).

Dar progresul însuși este problematic, ne spune Benedict al XVI-lea, deoarece el devine din ce în ce mai ambiguu: „În secolul al XX-lea, Theodor W. Adorno a formulat caracterul problematic al credinței în progres în mod drastic: progresul, văzut de aproape, ar fi progresul de la praștie la megabombă. Or, de fapt, aceasta este o latură a progresului care nu trebuie mascată. Spus altfel: devine evidentă ambiguitatea progresului. Fără îndoială, el oferă noi posibilități pentru bine, dar deschide și posibilități abisale de rău – posibilități care înainte nu existau. Noi toți am devenit martori ai modului în care progresul în mâini greșite poate să devină și a devenit, de fapt, un progres teribil în rău. Dacă progresului tehnic nu-i corespunde un progres în formarea etică a omului, în creșterea omului interior (cf. Ef 3,16; 2Cor 4,16), atunci el nu este un progres, ci o amenințare pentru om și pentru lume.” (§22) Ceea ce este în cauză este tocmai felul în care utilizăm descoperirile științifice.

b. De la gândirea în credință la gândirea rațională

Progresul era văzut ca „...depășirea tuturor dependențelor – este progres spre libertatea perfectă. Și libertatea este văzută numai ca promisiune în care omul se realizează spre plinătatea lui. În ambele concepte – libertatea și rațiunea – este prezent un aspect politic. De fapt, împărăția rațiunii este așteptată ca noua condiție a omeniirii

devenită total liberă.” (§18) În acest context, gândirea în credință apare desuetă în raport cu cea rațională. Revoluția franceză va afirma cu tărie acest lucru, instaurând cultul rațiunii. Dar al lui Dumnezeu, rațiunea ruptă de Dumnezeu devine „oarbă”. (§23) Enciclica leagă progresul științific de nevoia de morală, iar rațiunea de credința mântuitoare, de discernământul binelui și al răului.

Dar Revoluția franceză (1789) nu a operat numai o răsturnare la nivel de gândire, ci și o răsturnare la nivel politic. Aceasta s-a concretizat printr-o răsturnare a tronului și a altarelor, adică a monarhiei și a Bisericii, în numele libertății. O libertate fără Dumnezeu, spune Benedict al XVI-lea, rămâne o libertate lipsită de speranță (cf. Ef 2,12): „nu începe îndoială că o «împărăție a lui Dumnezeu» realizată fără Dumnezeu – deci o împărăție numai a omului – ar ajunge în mod inevitabil în «sfârșitul pervers» al tuturor lucrurilor descris de Kant²: am văzut asta și o vedem mereu din nou.” (§23) Aceasta a dus la o formă de ateism care atribuie omului libertate totală în a se proiecta și a se realiza, ceea ce exclude dependența de Dumnezeu și determinismul derivat dintr-o ordine prestabilită. Adepții acestui tip de ateism susțineau că libertatea umană și admiterea existenței lui Dumnezeu s-ar exclude, Dumnezeu semnificând sfârșitul libertății umane. Și aceasta deoarece ei pretindeau că libertatea constă în faptul că omul să fie începutul și sfârșitul a sine însuși, unicul creator și demiurg al propriei istorii: lucru care nu poate coincide cu recunoașterea unui Domn ca autor și sfârșit ale tuturor lucrurilor, și care cel puțin face superfluă o astfel de afirmație. Această răsturnare politică din Franța va găsi ecou în secolul al XIX-lea.

c. De la speranța prin mântuire la speranța de mântuire prin politică.

Concretizarea unei politici a speranței

Progresul științific și tehnic a dus la o situație socială nouă: crearea unei clase noi, clasa muncitoare. Aceasta trăia în condiții de viață teribile. Un lucru era clar: „acest lucru nu mai poate continua. Este nevoie de o schimbare.” (§20) În fața mizeriei „proletariatului industrial” progresul științific nu mai putea asigura o schimbare în viața oamenilor. Era nevoie de o schimbare politică, de o revoluție. „Karl Marx a preluat această chemare a momentului și, cu vigoare de limbaj și de gândire, a încercat să dea curs acestui nou pas mare și, cum considera el, definitiv al istoriei spre mântuire – spre ceea ce Kant calificase ca «împărăția lui Dumnezeu». Dispărând adevărul despre lumea de dincolo, de acum era vorba de a stabili adevărul despre lumea de aici. Criticarea cerului se transformă în criticarea pământului, criticarea teologiei în criticarea politicii. Progresul spre mai bine, spre lumea definitiv bună, nu mai vine pur și simplu de la știință, ci de la politică – de la o politică gândită în mod științific, care știe să

² „Dacă creștinismul într-o zi ar ajunge să nu mai fie vrednic de iubire [...] atunci gândirea dominantă a oamenilor ar trebui să devină aceea a unui refuz și a unei opoziții împotriva lui; și anticristul [...] ar inaugura regimul său, deși scurt (întemeiat în mod imaginabil pe frică și pe egoism). Însă după aceea, deoarece creștinismul, deși a fost destinat să fie religia universală, de fapt nu va fi ajutat de soartă să devină religie universală, ar putea să aibă loc, sub aspectul moral, sfârșitul (pervers) al tuturor lucrurilor.”

recunoască structura istoriei și a societății și indică astfel drumul spre revoluție, spre schimbarea tuturor lucrurilor.” (§20)

Marx considera omul ca fiind alienat, străin de sine însuși. Această alienare era considerată ca având un fundament economic, pe care se grefau alte forme de alienare: socială, religioasă, politică și morală. Această alienare economică, după Marx, era legată de perversiunea muncii. Aceasta avea o valoare de utilizare, care satisfacea nevoile variate ale omului, necesare pentru a se socializa, și o valoare de schimburi multiple și diverse, identificate la un etalon abstract: banii, moneda. Alienarea economică era legată de muncă, constând în a aprecia omul în funcție de averea sa, adică în funcție de acumularea sistematică a valorilor de schimb (specifice proprietății private și capitalismului, care duce la exploatarea omului de către om). Așadar, alienarea economică atrage o alienare socială, prin împărțirea ei în exploatare și exploatați; o alienare politică, fiindcă – fiind în serviciul claselor dominante – Statul nu oferă decât o soluție iluzorie tensiunilor din societate și o libertate aparentă proletarilor; o alienare morală (și religioasă), căci, exaltând respectul proprietății private, non-violența etc, ea este în serviciul claselor dominante. Morala creștină, spune Marx, este o morală de resemnare și menține exploatarea într-o alienare economică, socială și politică. De aceea trebuia să se suprimă această alienare economică pentru a elibera omul prin puterea umanizantă a muncii.

Dar de ce un demers atât de umanist în scopul său – care consta în a elibera omul de alienarea sa – a eșuat? A vorbi de umanitate și de eliberarea omului în termeni economici lăsa un mare absent: libertatea omului. Umanitatea omului se realizează în primul rând prin exercițiul libertății și al actelor prin care omul se angajează și se confruntă cu el și cu ceilalți. Marx „a uitat că omul rămâne mereu om. L-a uitat pe om și a uitat libertatea lui. A uitat că libertatea rămâne mereu libertate, și pentru rău. Credea că, o dată pusă la punct economia, totul ar fi fost în ordine. Adevărata lui eroare este materialismul: de fapt, omul nu este numai produsul condițiilor economice și nu este posibilă vindecarea lui numai din exterior creând condiții economice favorabile.” (§21) „Starea dreaptă a lucrurilor umane, bunăstarea morală a lumii nu poate fi garantată niciodată pur și simplu prin structuri, oricât de valabile ar fi ele. Aceste structuri nu sunt doar importante, ci necesare; totuși ele nu pot și nu trebuie să pună în afara jocului libertatea omului. Chiar și structurile cele mai bune funcționează numai dacă într-o comunitate sunt convingeri vii care să fie în măsură să-i motiveze pe oameni la o adeziune liberă la orânduirea comunitară. Libertatea are nevoie de o convingere; o convingere nu există de la sine, ci trebuie să fie mereu din nou recucerită în mod comunitar.” (§24)

În aceste perioade de criză, semnificația și credibilitatea creștinismului au fost atinse. Trebuie remarcat că acest lucru este datorat așa cum remarcă Benedict al XVI-lea deplasărilor la nivel de semnificație, dar și faptului că Biserica se mulțumea să-și păstreze ideologia și structurile sale, pierzând contactul cu realitatea științifică, socială și

politică, aceasta apărând în ochii multora desuetă³. Remarcăm de asemenea, că în fața acestor perioade de criză care au generat numeroase schimbări ideologice, sociale, politice, vechea teologie apărea depășită, fosilizată. Să ne gândim la fundamentalismul biblic care se opunea interpretărilor științifice, la dogmatismul care se opunea unei tradiții vii, la conservatorismul liturgic sau la morala care era de un legalism mortal. Desigur, aggiornameto-ul operat de conciliul Vatican II a permis o revigorare a teologiilor care au legat din nou cu lumea, devenind semnificante. Astfel au apărut teologiile existențiale, cele hermeneutice, cele ale liberării, cele sociale, cele politice etc.

„... Timpul modern a dezvoltat speranța instaurării lumii perfecte care, grație cunoștințelor științei și a unei politici fundamentată științific, părea că a devenit realizabilă.” Într-adevăr speranța deschisă prin angajamentul social pentru cei săraci, în sănătate, în învățământ, în revolta împotriva in justiției nu este specifică numai creștinilor: „speranța biblică a împărăției lui Dumnezeu a fost înlocuită cu speranța împărăției omului, de speranța unei lumi mai bune care ar fi adevărata împărăție a lui Dumnezeu.” Oare între credința în Isus Cristos sau absența credinței nu mai este nici o diferență? Oare speranța în viața veșnică nu mai este operantă? Criza speranței, așa cum am văzut-o la nivel de semnificație, a generat o criză a identității. Creștinul nu-și poate dovedi propria-i identitate decât la umbra crucii, decât mărturisind non-identitatea sa cu pretențiile și interesele acestei societăți. Benedict al XVI-lea numește locurile de însușire și de manifestare a speranței: rugăciunea, suferința și acțiunea.

2. Criza identității

Rugăciunea. „Dacă nu mă mai ascultă nimeni, Dumnezeu încă mă ascultă. Dacă nu mai pot vorbi cu nimeni, nu mai pot invoca pe nimeni, lui Dumnezeu pot să-i vorbesc mereu.” (§32) Într-un context al unei solitudini din ce în ce mai mari a oamenilor, contrastând cu suportul comunicațional oferit de știință și tehnică, Dumnezeu rămâne un interlocutor permanent al creștinilor.

Suferința. „Desigur, trebuie făcut tot posibilul pentru a diminua suferința: a împiedica, pe cât posibil, suferința nevinovaților; a calma durerile; a contribui la depășirea suferințelor psihice.” (§36) subliniază papa, dar „nu evitarea suferinței, fuga din fața durerii îl vindecă pe om, ci capacitatea de a accepta încercarea de a crește în ea, de a găsi sens prin unirea cu Cristos, care a suferit cu iubire infinită.” (§37) Cu titlu de exemplu, papa Benedict al XVI-lea pune accentul pe câteva figuri reprezentative Bisericii care au legat speranța și suferința. Speranța acestor persoane s-a concretizat într-o forță uriașă în fața dramelor și dificultăților pe care le-au trăit:

Joséphine Bakhita (1869-1947). Născută la Darfour, unde a fost sclavă, Joséphine este răscumpărată de consulul italian și devine emigrantă în Italia. Ea descoperă Evanghelia datorită contactelor pe care le-a avut cu călugărițele canossiene

³ Așa se poate explica exodul studenților din teologie spre discipline ca sociologia, psihologia, asistența socială sau pe piața muncii, unde au sentimentul de a contribui mai mult la soluționarea problemelor unei societăți destrămate.

și intră în congregația lor în 1896. Canonizată de către papa Ioan Paul al II-lea, ea este prima sfântă sudaneză

Cardinalul Van Thuan (1928-2002). Născut în Vietnam, François-Xavier Nguyen Van Thuan a petrecut treisprezece ani în închisorile comuniste vietnameze, înainte să i se interzică să mai rămână în țara sa. A succedat în 1988 cardinalului Roger Etchegaray ca președinte a Consiliului pontifical pentru justiție și pace. Sfântul Scaun a prezentat cauza lui în septembrie pentru a fi beatificat și canonizat.

Paul Le-Bao-Tinh (1793-1857). Născut în Vietnam, intră în seminar și apoi se retrage pentru a duce o viață de pustnic. Episcopul său îl trimite în 1837 să evanghelizeze Laosul. Victimă a unei persecuții anticreștine, este arestat în 1841, torturat, exilat și în cele din urmă eliberat. Redactează numeroase omelii și un compendiu al doctrinei creștine pentru cateheți. Arestat din nou, este condamnat la moarte și decapitat.

Suferința devine un loc de comuniune cu ceilalți: „A-l accepta pe celălalt care suferă înseamnă, de fapt, a asuma într-un fel suferința lui, așa încât ea să devină și a mea.” (§38) Este o lumină împățășită „pătrunsă de lumina iubirii” (§38).

Deoarece omul rămâne mereu liber și deoarece libertatea lui este mereu fragilă, nu va exista niciodată în această lume împărăția binelui consolidată definitiv. Cine promite o lume mai bună, care ar dura în mod irevocabil pentru totdeauna, face o promisiune falsă; el ignoră libertatea umană. Libertatea trebuie să fie mereu din nou cucerită pentru bine. Adezina liberă la bine nu există niciodată pur și simplu de la sine. Dacă ar fi structuri care să fixeze în mod irevocabil o determinată – bună – condiție a lumii, ar fi negată libertatea omului și, pentru acest motiv, în definitiv, nu ar fi deloc structuri bune. (§24)

Acțiunea. Speranța nu implică pasivitate ne spune Benedict al XVI-lea, ea invită la acțiune. „Orice acțiune serioasă și corectă a omului este speranță în desfășurare.” (§35) Suntem trimiși de Cuvântul lui Dumnezeu la responsabilitățile noastre, pe terenul deciziilor contemporane. Și acest Cuvânt îmi spune: „Căutați mai întâi Împărăția și justiția lui Dumnezeu.” Mt 6,33. Suntem aici la un nivel personal al libertății noastre și al responsabilității noastre care se angajează. Este experiența convertirii. Dar această convertire nu este solitară – ea se produce în istorie, din generație în generație – ea este istorică și comunitară. Ea comportă dimensiuni comunitare, instituționale, doctrinale și culturale. Existența umană și acțiunile umane sunt chemate să se realizeze în istoria mântuirii: „speranța în sens creștin este mereu și speranță pentru alții. Și este speranță activă, în care luptăm pentru ca lucrurile să nu meargă spre «sfârșitul pervers». Este speranță activă chiar și în sensul că ținem lumea deschisă spre Dumnezeu. Numai așa ea rămâne și speranță cu adevărat umană.” (34) Pornind de la credința în Dumnezeu trebuie să evaluăm manierele noastre de a gândi și de a acționa. A medita și a se hrăni din speranța creștină înseamnă a intra deja într-o anumită viziune despre om și lume, o viziune a universului care nu este un haos, o viziune a istoriei individuale și colective purtată de mila lui Dumnezeu. Aceste viziuni nu rămân în cer, ci incită la imaginație și creație prin fidelitatea la această credință. În raport cu această speranță trebuie să ne facem încercările.

Trebuie să mărturisim că mulți creștini, sensibili la cei aflați în suferință, s-au angajat social și politic. Lipsa structurilor bisericești care să asigure aceste angajamente, i-au făcut pe mulți tineri să părăsească Biserica și să integreze structuri sociale și politice aflate uneori în opoziție cu Biserica. Dacă angajamentul pentru cei săraci este necesar, de ce putem să-l numim creștin? Ce schimbă faptul de a aparține sau nu acestei biserici sau comunități, dat fiind că angajamentul social este același pentru creștini și ne-creștini? Oare nu mai există nici o diferență între credință și non credință? Criza semnificației a indus și o criză a identității. Dacă fundamentul creștin al acțiunilor umane se confundă cu cel rațional și uman, unde se situează identitatea creștină?

Trebuie să remarcăm, identitatea creștină nu se confundă cu interesele acestei societăți. Ea nu poate să se înțeleagă decât ca și un act de identificare (simbolică) cu Cristos răstignit. Această identificare se operează în măsura în care suntem atinși de mesajul evanghelic vestind că Dumnezeu s-a identificat în Isus Cristos cu cei nelegiuți și părăsiți, dintre care facem parte noi înșine.

Concluzie

Am încercat să operez o lectură a enciclicei *Spe salvi*, prin prisma crizei semnificației și crizei identității. Am arătat că aceste două crize sunt strâns legate între ele. Cu cât teologiile și Biserica încearcă să ofere o soluție problemelor actuale, cu atât vor fi confruntate cu o criză a identității creștine. Cu cât ele vor încerca să afirme identitatea lor creștină prin dogme, rituri sau idei morale tradiționale, cu atât vor pierde din semnificația și din credibilitatea lor. Dar să remarcăm că această tensiune dintre identitate și semnificație este o tensiune proprie credinței și speranței creștine. Teologia creștină își găsește identitatea la umbra crucii, iar semnificația prin speranța meditată și practică a Împărăției cerurilor.

„GUSTUL SPERANȚEI” SPERANȚA ÎNTRE AMINTIRE ȘI REPETARE

Marius TALOȘ

SUMMARY: The Taste of Hope the Virtue of Hope between Memory and Repetition. This article draws attention upon a paradox of the second theological virtue: taste of hope. This „taste” furnishes us an anchor of our expectations in the present of what we live daily. Starting from S. Kierkegaard insight, the theological development of the article presents the „taste of hope” within a new triad, the one of the Memory, Hope and Repetition. A realistic hope needs to be completed by Memory and Repetition in order to achieve it’s own goal. The Eucharist offers the fundament for the Anamnesis, while the ignatian Spiritual Exercises provides model for a vital and fruitful repetition in the daily life.

KEYWORDS: Hope, Taste, Kierkegaard, Memory, Repetition, Eucharist, Spiritual Exercises

Introducere

Punctul de plecare al acestei intervenții mi-a fost sugerat de un fragment al imnului pascal *Laetare caelum de super*, acolo unde întâlnim cuvintele: *nostrae fuit gustus spei hic* – „noi am gustat deja din ceea ce sperăm”. Personal, sper să nu mă obișnesc și să nu mă satur niciodată de miezul acestui anunț, și anume că speranța are un gust. Ea, cea care nu se vede – căci speranța care se vede nu este speranță, ne spune sf. Paul (Rom 8,24) – poate fi în schimb gustată. Cu speranța ne aflăm astfel la antipozii celei dintâi ispite a omului: într-adevăr, Eva, „socotind că rodul pomului este bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă știință, a luat din el și a mâncat și a dat bărbatului său și a mâncat și el” (Gen 3,6). Dacă primul păcat a fost prefațat așadar, *materialiter*, de imaginarea pervertită a gustului pornind de la realitatea vizibilă a fructului oprit – această pervertire putând fi semnalată deja prin inversarea succesiunii simțurilor, adică prin menționarea gustului înaintea văzului – speranța repune așadar ordinea firească a simțurilor, deschizându-ne prin pregustare calea spre contemplarea frumuseții nesfârșite a lui Dumnezeu.

Însă prin aceasta încă nu am atins motivul pentru care speranța creștină continuă să ne uimească asemenea rugului aprins: ce anume înseamnă că speranța are un „gust”? Înseamnă în primul rând că realitatea către care aspir ca un viitor al meu și care mi-a fost făgăduită într-un fel sau altul în trecut îmi este deja prezentă printr-o pregustare la care sunt chemat câtă vreme se mai poate spune „astăzi” (cf. Evr 3,13). Gustul speranței înseamnă tocmai prezentul ei în viața mea. Obiectul acestei intervenții îl constituie tocmai trăirea speranței creștine în prezent. Cum ne trăim speranța în calitate de creștini și cum trăiește speranța în noi?

Simulacrele speranței

Să începem prin a identifica întâi de toate ceea ce pune în primejdie speranța autentică, întrucât iminența acestor pericole pune în evidență prin contrast nucleul însuși al speranței creștine: acela de a crede sperând împotriva oricărei speranțe (cf. Rom 4,18). În mod surprinzător, sf. Paul nu identifică aici deznădejdea drept inamicul numărul unu al speranței, ci fantezele și simulacrele acesteia din urmă. Continuând această intuiție, Josef Pieper menționează îngâmfarea, autosuficiența sau preuzumția înaintea deznădejzii ca obstacol principal în calea speranței creștine¹. Așa cum idolii ascund și pervertesc chipul adevăratului Dumnezeu, tot astfel falsele speranțe ocultează temeiul solid, singurul de neclintit, al speranței creștine.

Dar când putem vorbi despre o speranță falsă? Atunci când fie temeiul ei este fals, fie modul de apropiere de temeiul autentic este inadecvat. Deja sf. Augustin observa că „durerea disperării constă tocmai în faptul că avem o nădejde, dar nu găsim nici o cale care să se deschidă către împlinirea ei”². Timpul scurt ne constrânge să ne oprim în continuare doar asupra a două forme patologice ale speranței care pot fi întâlnite în cazul creștinismului: căutarea unilaterală a consolării fie în trecut, fie în viitor. Este vorba despre niște patologii „temporale” ale speranței, având în comun fuga de realitatea prezentă și retragerea în pasivitate, chiar dacă iluzia refugiului diferă într-un caz și în celălalt: nostalgia după o epocă de aur – fie ea și spirituală – din trecut și, respectiv, visarea unui viitor nu mai puțin poleit cu aur, care să-mi răsplătească „strădania” brațelor în sân cu... sânul lui Avraam!

Cel care a apăsat cel mai tare degetul pe rana acestor două forme patologice ale speranței, arătând totodată și remediul realist al acestora a fost Soeren Kierkegaard în eseul său despre repetare³, eseu din care voi reda în continuare câteva fragmente: Speranța este un veșmânt nou, țepăn, strâmt, strălucitor, pe care însă nu l-am purtat niciodată și, prin urmare, nu știm cum se îmbracă sau cum ne stă. Reamintirea e un veșmânt pe care nu-l mai purtăm care, oricât de frumos ar fi, nu ni se mai potrivește, deoarece ne-a ramas prea mic. Repetarea este un veșmânt fără moarte, care se mulează mângâios pe corp, fără să te strângă sau să fâlăie pe tine”⁴.

Aceste rânduri provocatoare par la prima vedere o denigrare atât pentru speranță cât și pentru reamintire, însă ele critică tocmai căutarea unilaterală a consolărilor în viitor, și respectiv, în trecut. Iar învățătura Bisericii ne arată clar că virtutea speranței nu trebuie luată niciodată separat, izolată de contextul celor trei virtuți teologale. Numai că aici Kierkegaard ne pune în gardă asupra aceluiași pericol de izolare a speranței, vorbindu-ne însă de o altă triadă în care trebuie situată, între reamintire și repetare.

Această nouă contextualizare a speranței reprezintă o intuiție pe cât de surprinzătoare, pe atât de fecundă pentru găsirea unei căi de ancorare a acesteia în

¹ Cf. J. Moltmann, *Theologie de l'esperance*, Paris, Cerf 1973, p. 19.

² *Ibidem*, p. 20.

³ S. Kierkegaard, *Repetitia*, Timișoara, Amarcord 2000.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

solul când mâlos, când pietros al realității umane: „Trebuie să fii tânăr ca să speri, bătrân ca să-ți reamintesti; ca să-ți dorești însă repetarea, trebuie să ai curaj. Cine nu vrea decât să sperde este un laș, cine nu vrea decât să-și reamintească este un voluptuos, cine însă dorește repetarea este un bărbat și cu cât mai mult accent pune pe acest fapt, cu atât mai profund este el ca om”⁵.

Speranței i se atribuie aici o vârstă spirituală, aceea a tinereții, și totodată o prioritate: însă dacă ei îi revine primul cuvânt în ordinea rânduiri scopurilor, visurilor și a idealurilor, abia repetarea este aceea care o înarmează de realismul necesar pentru a le atinge. Privită astfel, repetarea nu anulează dreptul la speranță, ci dimpotrivă se constituie în calea de concretizare a acesteia, iar drumul schițat este în fond acela al exercițiilor spirituale în viața curentă: „Speranța este un fruct îmbietor, care nu te satură, reamintirea este o soldă mizerabilă, care nu te satură; repetarea însă este pâinea cea de toate zilele ce te satură binecuvântându-te”⁶.

Ajunși în acest punct, nu putem să nu ne întrebăm: dacă repetarea este aceea care ne satură, atunci la ce mai folosește gustul îmbietor al speranței? Să nu fie el decât o amăgire ori o savoare lipsită de consistență? Kierkegaard răspunde în mod surprinzător, făcând apel tocmai la... dialectică, dar nu la aceea hegeliană, ci la o dialectică pe care o putem numi „ioaneică”, după cum vom vedea în continuare: „Dialectica repetării este ușoară: fiindcă ceva care se repetă a fost, altfel nu s-ar putea repeta; or, tocmai faptul că a fost face ca repetarea să fie noul”⁷.

Aceste cuvinte ne amintesc de prima scrisoare a sf. apostol Ioan, acolo unde se vorbește despre „noutatea” profundă a iubirii: „⁷ Prea iubiților nu vă scriu o poruncă nouă, ci o poruncă veche, pe care ați avut-o de la început. Porunca aceasta veche este Cuvântul, pe care l-ați auzit. ⁸ Totuși vă scriu o poruncă nouă, lucru care este adevărat atît cu privire la El, cît și cu privire la voi; căci întunericul se împrășteie, și lumina adevărată răsare deja” (1In 2,7-8).

Kierkegaard, ne arată, pe urmele apostolului, că noutatea nu este un obiect, fie el text ori altceva, ci este un eveniment, mai bine zis o naștere: noutatea survine atunci când ceea ce era la început, cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, prinde trup nou cu fiecare om care se lasă însuflețit de el. Privite astfel, noutatea speranței și repetarea nu se exclud, ci se confirmă reciproc: „Inimă curată zidește în mine, Dumnezeuule, Și duh statornic înnoiește înăuntrul meu (Ps 51).

Gustul speranței

Unde trebuie căutat atunci gustul adevărat al speranței, dacă nu vrem să facem din aceasta un narcotic spiritual, ci să ne hrănim cu ea pentru a înainta pe acest pământ ca niște pelerini spre „patrie”? În ultima parte a intervenției propun să fructificăm teologic intuițiile kierkegaardiene asupra speranței, reamintirii și repetării făcând aceasta în trei registre: sacramental, spiritual și cotidian.

⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁷ *Ibidem*, p. 45.

Să privim mai întâi sfintele taine ale botezului și, respectiv, ale euharistiei, ca pe niște taine ale speranței. Putem spune că primul sacrament pune în lumină specificul creștin al speranței, întrucât pentru creștini granița decisivă nu este moartea biologică, ci botezul. Atunci murim cu Cristos pentru a începe comuniunea de viață cu El. În felul acesta, viața nouă la care sperăm este o realitate care a început deja și atunci a spera nu înseamnă a aștepta un „nu încă” ci a trăi în fiecare zi „mai mult”. Taina botezului marchează așadar frontiera dintre viața veche și viața nouă. Prin această taină a ei, speranța creștină își începe împlinirea în prezent!

Trecând apoi la taina tainelor, doresc să scot în evidență triada kierkegaardiană a speranței, reamintirii și repetării în contextul euharistic al prefacerii. La sfârșitul instituirii euharistice preotul rostește cuvintele în ritul latin: „Faceți aceasta în amintirea mea”, după care poporul aclamă misterul credinței care este în același timp un mister al speranței: „Moartea ta o vestim Doamne și învierea ta o mărturisim până când vei veni”. Iar ritul bizantin dezvoltă această legătură recapitulând practic întreaga istorie a mântuirii noastre: „Aducându-ne așadar aminte de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de învierea cea de-a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea de-a dreapta, de a doua și preamărita iarăși venire, ale tale, dintru ale tale, ție-ți aducem de toate și pentru toate.”

Practic, aici toată triada lui Kierkegaard este transfigurată și adusă la plinătate. Reamintirea devine anamneza dătătoare de speranță, și care se împlinește prin trăirea zilnică a misterului pascal până la Parusie.

Această trăire sacramentală a reamintirii, speranței și repetării nu se mărginește însă la sfânta liturghie, ea fiind continuată și întrupată în ceea ce teologi precum Teilhard de Chardin și Karl Rahner⁸ numeau “liturghia lumii”. Aici speranța se concretizează în repetarea zilnică practicilor vitale ca niște exerciții spirituale. Pe de o parte, toate acțiunile biologice care ne țin în viață sunt repetitive: respiratul, bățile inimii, somnul, hrana etc. La fel și viața spirituală, ori are ritmicitatea și constanța exercițiilor, ori nu există! Pe de altă parte, nu exersează decât cine speră, indiferent dacă facem fitness ori exerciții spirituale, dacă ținem regim ori postim, dacă tragem de fiare ori de trup prin mortificări: nu există alt motiv pentru exerciții, oricare ar fi natura lor, trupească, sufletească, ori spirituală.

În fine, aceleași caracteristici ale exercițiilor spirituale pot fi regăsite în activitățile prin care cultivăm sensul și speranța în viața curentă. Viktor Frankl⁹ identifică o triplă tipologie a acestor activități, în funcție de valorile portante ale acestora: „Valorile creatoare, sunt cele prin fructificăm talanții cu care am fost înzestrați. A spera înseamnă a investi acești talanți printr-o fidelitate creatoare, pentru a intra în bucuria Stăpânului!”

Valorile experiențelor noastre spirituale și sufletești, interioritatea noastră cu sentimentele și mișcărilor noastre lăuntrice: viața interioară nu este mai puțin viață prin faptul că nu se vede, ci dimpotrivă, ea este cea care ne pune în mișcare tinzând în

⁸ Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie XIV, In Sorge um die Kirche*, Benziger 1980, p. 232.

⁹ Cf. V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke Verlag Wien 2005, p. 91.

direcția sperată: „un singur lucru fac: uit cele din urma mea și mă avânt către cele dinainte. Alerg spre scop, spre răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu, în Cristos Isus” (Fil 3,13-14).

Ca o încununare, putem vorbi despre valoarea abandonării, atunci când omenеște nimic nu se mai poate face ori spera: aici cel Răstignit este atât temeiul cât și modelul speranței noastre atunci când se roagă cu cuvintele psalmului 30: „În mâinile tale Doamne, încredințez sufletul meu!”

Speranța în situații extreme nu este oarbă, ci vede mai departe decât neputința noastră în fața bolii, a suferinței, a tragediilor individuale și sociale. Speranța este cea care din adâncul neputinței noastre ne face să spunem: „Nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu, dar spune numai un cuvânt și se va tămădui sufletul meu!”

Înțelegă astfel, speranța are un gust pentru prezent, ba chiar câte un gust pentru fiecare situație existențială specifică în care ne putem afla. De aceea, nimeni nu poate fi scutit de chemarea pe care ne-o adresează sf. Petru, aceea de a fi totdeauna gata „să răspundem oricui ne cere socoteală de nădejdea care este în noi” (1Pt 3,15).

CRISTINA CAMPO, IL CATTOLICESIMO E IL RITO BIZANTINO

Alessandro GIOVANARDI

RESUMÉ: *Cristina Campo, le catholicisme et le rite byzantin.* Cristina Campo, l'un des noms de plume de Vittoria Guerrini (1923-1977) a été un écrivain et un penseur d'une profondeur intellectuelle et une finesse de style sans pareille. Autrice, parmi autres, de certaines poésies liturgiques dédiées au rite byzantin dans sa forme russe, parues postumement, Cristina Campo, fascinée par la spiritualité orientale, découvre dans la liturgie byzantine la richesse de la tradition de l'Église. *Il flauto e il tappeto*, les introductions à *Detti e fatti dei Padri del deserto* et *Racconti di un pellegrino russo*, *Sensi soprannaturali*, *Note sopra la liturgia*, *Dardi verso il cielo*, *Dell'incenso* sont quelques-uns des écrits de cette autrice.

MOTS CLÉS: Cristina Campo, Vittoria Guerrini, rite byzantin, poésie, art, philosophie, catholicisme, liturgie.

1. Brevi cenni biografici

Cristina Campo, uno dei tanti *noms de plume* di Vittoria Guerrini (1923-1977)¹, fu scrittrice e pensatrice d'incomparabile profondità intellettuale e raffinatezza stilistica. Nacque a Bologna dal compositore e direttore Guido Guerrini, originario di Faenza, e da Emilia Putti, sorella del famoso chirurgo Vittorio Putti, co-fondatore a Bologna

¹ Gli altri pseudonomi utilizzati dalla scrittrice sono Vie, Pisana, Bernardo Trevisano, Benedetto P. D'Angelo, Giusto Cabianca, Puccio Quaratesi, Massimiliano Putti. „Pietro Citati – scrive Antonio Gnoli, a proposito del nome più celebre di Vittoria – avanza una spiegazione coerente con il personaggio: «Quella del nome fu una scelta sacerdotale. Cristina evocava il Cristo e lei desiderava lavorare nel campo di Cristo»: A. Gnoli, *L'ape visionaria, Città di vita*, LI, 6 (1996), p. 552. Negli ultimi anni firmerà le sue lettere abbreviando il proprio nome in „Xtina”. Dello pseudo-cognome „Campo”, la poetessa confida in una lettera all'amico Alessandro Spina, il 6 febbraio 1962: „che ne direbbe se firmassi «Campo»? Non trova che dir così è già il principio di Auschwitz?”, (C. Campo, *Lettere a un amico Lontano*, Milano 1998², p. 20, ora in C. Campo e A. Spina, *Carteggio*, Brescia 2007, p. 22). Un efficace ritratto della scrittrice emerge proprio in A. Spina, *Conversazione in Piazza Sant'Anselmo e altri scritti. Per un ritratto di Cristina Campo*, Brescia 2002. Sul rapporto epistolare con Spina si vedano P. Gibellini, *Lettere a un amico lontano, Città di Vita*, LI, 6 (1996), p. 559-567, A. Bertolucci, *Il metallo della poesia*, ivi, p. 594-595 e M. Farnetti, *L'intelligenza del cuore*, in Ead., *Cristina Campo*, Ferrara 1996, p. 65-76.

dell'Ospedale Rizzoli². Fino al 1929 la famiglia visse nella residenza dello zio medico, proprio nel parco della clinica. I Guerrini si trasferirono a Firenze quando il padre fu chiamato a dirigerne il conservatorio Cherubini: qui, a partire dalla seconda guerra mondiale, vissero per un lungo periodo. Cristina fu destinata, anche dalla malformazione cardiaca congenita che la condurrà a una morte precoce, a studiare e lavorare in solitudine, lontana dai canonici percorsi scolastici, ma la sua vita fu tuttavia segnata da incontri e frequentazioni importanti: Leone Traverso, Carlo Bo, Mario Luzi, Gabriella Bemporad, Margherita Dalmati Gianfranco Draghi, Anna Banti, Roberto Longhi, Margherita Pieracci Harwell, l'amata e fidatissima Mita, che avrebbe, dopo la morte della Campo, meritevolmente curato la pubblicazione della maggior parte delle sue opere, ristampando editi e ripescando copiosi inediti. Lesse per tutta la vita gli scrittori da lei preferiti: Hugo von Hofmannsthal, Simone Weil, Dante Alighieri, i favolisti europei, arabi e persiani, i mistici d'Oriente e d'Occidente.

Cristina Campo non fu solo poetessa e saggista, ma le sue ricerche e il suo lavoro, spaziarono dall'arte alla filosofia, dagli epistolari alle traduzioni di autori anglofoni come Emily Dickinson, Virginia Woolf, John Donne, Katherine Mansfield, Djuna Barnes e William Carlos Williams. La traduzione era da lei concepita non come semplice riproduzione dei significati, ma nella reviviscenza nella propria lingua delle tensioni e della spiritualità dell'autore, operazione che richiedeva sintonia ed intuizione profonda.

Dal 1955 fino alla fine della sua esistenza Cristina abitò a Roma, dove il padre fu chiamato a dirigere il conservatorio di Santa Cecilia, divenendo anche presidente dell'Accademia della Musica. È dell'inizio degli anni sessanta il sodalizio affettivo e intellettuale con lo studioso e scrittore Elémire Zolla. A questo periodo risalgono i rapporti e gli epistolari con lo scrittore Alessandro Spina, i filosofi Maria Zambrano e Andrea Emo Capodilista, il bizantinista ortodosso John Lindsay Opie, il rabbino Abraham Eschel, il maestro sufi Seyyed Hossein Nasr. L'ultimo ventennio della sua vita fu profondamente segnato dall'interesse per le tematiche teologiche e mistiche. In tal senso, pur senza chiusure integriste nei confronti delle fedi e delle sapienze non

² Sulla biografia di Cristina Campo hanno scritto, con mano leggera, C. de Stefano (*Belinda e il mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Milano 2002) e, con risentito atteggiamento integrista, F. Ricossa, (*Cristina Campo o l'ambiguità della Tradizione*, Torino 2005). Tra i più notevoli ritratti intellettuali della scrittrice ricordo invece: M. Pieracci Harwell, *Cristina Campo maestra di letture* e M. Dalmati, *Il viso riflesso nella luna*, entrambi in M. Farnetti e G. Fozzer (a cura di), *Per Cristina Campo*, Milano 1998, rispettivamente pp. 101-107 e 123-127, M. Farnetti, *Ritratto*, in Ead., *Cristina Campo*, cit., p. 9-20, L. Boella, *Cristina Campo*, in Ead., *Le imperdonabili*, Mantova, 2000, p. 45-79, M. Dalmati, *Cristina Campo e il suo mondo*, in A. Donati e T. Romano (a cura di), *L'opera di Cristina Campo al crocevia culturale del Novecento europeo*, Palermo 2007, p. 12-14, G. Manganelli, *Cristina Campo*, in *Id.*, *Antologia privata*, Milano 1989, p. 167-169 e P. Citati sia in *Cristina Campo. L'ansia indicibile della perfezione*, *La Repubblica*, (23 novembre 1999), p. 30 sia in *Il viso di Cristina Campo*, in *Id.*, *Ritratti di donne*, Milano, Rizzoli 1992, p. 287-291.

cattoliche e non cristiane³, la sua concezione di religiosità fu nettamente tridentina e contrapposta alle riforme liturgiche promulgate dopo il Concilio Vaticano II. Ella infatti fu tra i soci fondatori dell'associazione „Una Voce”, impegnata nella difesa del patrimonio liturgico, rituale e musicale latino-gregoriano. Fu anche l'ispiratrice di un documento, firmato dai Cardinali Alfredo Ottaviani e Antonio Bacci, il Breve *Esame Critico del Novus Ordo Missae*, un'impetosa disanima critica delle innovazioni post-conciliari. Negli estremi anni della sua vita trovò nei riti bizantini un rifugio spirituale, fedele ai principi del cristianesimo.

2. La luce dell'Oriente

„Due mondi – e io vengo dall'altro”⁴: è arduo parlare di una donna che a sua volta parla dello Spirito in modo spirituale e non secondo la carne. Non si è mai all'altezza del compito e si deve essere pronti ad andare incontro a una necessaria sconfitta dinnanzi alla dismisura di un'anima. Una sconfitta che, tuttavia, porta frutti in sovramerito e arricchisce la mente e lo sguardo, l'intelligenza e la vita interiore. Una sconfitta fruttuosa se affrontata con rigore intellettuale e spirituale e con la consapevolezza del compito delicato che ci è affidato.

Tra le ultime fatiche intellettuali di Cristina, a cui lavora fino al gennaio del 1977 e quasi realizzate, a dir così, sul letto di morte ci sono sia le poesie liturgiche dedicate al rito bizantino-slavo, sia la traduzione dall'inglese di *The Enemy Within*, una lettera aperta sul culto ortodosso scritta da John Lindsay Opie, storico dell'arte bizantina, membro della Chiesa russa e amico personale della Campo, ad Aleksandr Solženicyn⁵. In questo magistrale documento, il grande studioso d'icona paragona, fra l'altro, il pericolo di una demolizione del culto ortodosso con il già avvenuto smantellamento dell'edificio mistico e liturgico della Chiesa latina. Lo scritto di Lindsay Opie può essere interpretato come un

³ Lo dimostrano le relazioni non formali che la Campo intrattenne con gli studiosi di confessione non cattolica; relazioni che continuarono con rispetto, intensità di sentimenti e delicatezza di pensieri anche una volta intrapresa la strenua lotta per la difesa del rito latino tradizionale: si pensi alla profonda amicizia spirituale con John Lindsay Opie, anglicano convertito all'Ortodossia russa o all'affetto e alla grande stima intellettuale per Dwight Harwell, pastore protestante e sposo di Margherita Pieracci. Vedi C. De Stefano, *op. cit.*, p. 99, 146, 149, 158, 177, 180 e C. Campo, *Lettere a Mita*, Milano 1999, p. 123, 137-138, 142-267 *passim*, 344-345, 348, 368. A questo si aggiunga lo studio appassionato e sincero delle religioni non cristiane, dal buddhismo tibetano all'ebraismo; si vedano, in particolar modo, due scritti di C. Campo, *Fuga e sopravvivenza* e *Introduzione a Abraham Joshua Heschel L'uomo non è solo*, entrambi in Ead., *Sotto falso nome*, Milano 1998, rispettivamente p. 148-162 e 163-167. Il primo testo era comparso su *Nuova Antologia*, 2023 (luglio 1969), p. 371-382, per essere in seguito utilizzato, con lievi modifiche e ampliamenti, come Prefazione a Chögyam Trungpa, *Nato in Tibet*, (tr. it. di D. Tippet Andalò, Torino, Borla 1970, p. 9-22, poi Rusconi, Milano 1975, p. 5-17). Il secondo è introduzione al volume pubblicato da Rusconi (tr. it. di L. Mortara ed E. Mortara di Veroli, Milano 1970, p. 7-9).

⁴ C. Campo, *Diario bizantino*, in Ead., *La Tigre Assenza*, Milano 1991, p. 45.

⁵ J. Lindsay Opie, *Il nemico interno*, tr. it. di C. Campo, in G. Scarca e A. Giovanardi (a cura di), *Poesia e preghiera nel Novecento*, Verucchio (Rimini) 2003, p. 89-105.

testamento indiretto della scrittrice stessa che illumina la peculiare prossimità della poetessa alla Chiesa orientale; vicinanza, tuttavia, mai disgiunta alla lotta per la restituzione dell'antico rito romano. Allo stesso modo in cui nel *Breve esame critico* al „*Novus Ordo Missae*”, la Campo ricorda che le riforme del Vaticano II hanno „voluto eliminare deliberatamente tutto quanto nella liturgia romana, era più prossimo a quella orientale”⁶, oppure accosta, nello scritto *Una voce*, il venerabile latino della Messa a „il siriano liturgico, il greco liturgico, lo slavo liturgico”⁷. Quindi commette una svista Riccardo Rimondi, quando scrive, nel suo brillantissimo saggio, di un’adesione di Cristina a „la versione russa dell’ortodossia”⁸ e così s’ingannava il padre domenicano Guérard Des Lauriers addolorandosi per il passaggio di Cristina alla Chiesa Ortodossa⁹. Inoltre sbaglia chi pensa e scrive di una „deriva russa”¹⁰ dell’autrice, in quanto la sua vicinanza al rito bizantino-slavo fu contemporanea ed intrecciata alla battaglia per la restaurazione della liturgia latina e non successiva ad essa; di più: fu un’occasione di ascesi e contemplazione preziosissima, che ha arricchito e reso perfetto l’itinerario spirituale della Campo. In questo senso le liriche pubblicate postume e dedicate al rito bizantino, vanno a completare la tessitura del tappeto iniziata con *Missa romana*. A ciò si aggiunga un dato di fatto: il cattolicesimo significa universalità e non uniformità di rito e la scrittrice sente e pensa, lei sì, in modo schiettamente cattolico. Il beato Giovanni XXIII, nella costituzione apostolica *Veterum sapientia*, uno dei testi che ancora Cristina sentiva vicino al retto modo d’intendere la tradizione¹¹, proclama: „La santa Chiesa ebbe sempre in grande onore i documenti della sapienza degli antichi e prima di tutto le lingue latina e greca, quasi veste aurea della stessa sapienza; accettò anche l’uso di altre venerabili lingue, che fiorirono nelle regioni orientali, che non poco contribuirono al progresso del genere umano e alla civiltà; le stesse, usate nelle cerimonie religiose o nell’interpretazione delle sacre Scritture, hanno vigore anche oggi in alcune regioni, quasi non mai interrotte voci di un uso antico ancora vigoroso”¹². Le tradizioni linguistiche, rituali e liturgiche dell’Oriente sono sorgente e parte integrante della Cattolicità della Chiesa fin dalle sue origini, come sostiene nel 1894 l’enciclica *Orientalium dignitas* di Leone XIII: „Davvero la conservazione dei riti orientali è più importante di quel che non si creda. Infatti la veneranda antichità, onde quelle varie forme di Liturgia si nobilitano, torna di preclaro ornamento a tutta la Chiesa, e afferma la divina unità della fede cattolica”¹³. Tutto ciò è detto per le Chiese di rito orientale unite a Roma; ma i

⁶ Breve esame critico del “Novus Ordo Missae”, VII.

⁷ C. Campo, *Una Voce*, in *Sotto falso nome*, cit., p. 121.

⁸ R. Rimondi, *Il bacio all'icona*, in M. Farnetti e G. Fozzer (a cura di), *Per Cristina Campo*, Milano 1998, p. 53.

⁹ Testimonianza riportata in F. Ricossa, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24-29.

¹¹ Cfr. C. Campo, *Una Voce*, cit., p. 120.

¹² Giovanni XXIII, *Veterum sapientia*, prologo.

¹³ Leone XIII, *Orientalium dignitas*, n. 1959.

documenti ecclesiastici che precedono il Vaticano II e che sono considerati da Cristina sicuri e vincolanti in materia di fede, riservano un'attenzione particolare anche alle Chiese ortodosse, come dimostra questa preziosa affermazione di Pio XI: „Non si conosce tutto quello che c'è di prezioso, di buono, di cristiano in quei frantumi della antica verità cattolica. I massi staccati da una roccia aurifera sono auriferi anch'essi. Le venerabili cristianità orientali conservano una tale veneranda santità di cose, che meritano non solo tutto il rispetto, ma anche tutta la simpatia”¹⁴.

Cristina Campo, in questo spirito, prendeva parte alle cerimonie orientali del Collegio romano del *Russicum*, retto dai padri gesuiti e studiava il tesoro spirituale delle Chiese orientali, cattoliche e ortodosse, mettendo soprattutto in luce il patrimonio condiviso comunemente alla Chiesa latina, nella devozione privata, nella mistica e nella preghiera liturgica. Avendo avuto, grazie a Lindsay Opie, il privilegio di poter esaminare il testo della *Liturgia bizantino slava di san Giovanni Crisostomo e san Basilio*, utilizzato dalla poetessa per seguire il rito, ho potuto leggere le brevi annotazioni di Cristina con cui la divina liturgia viene sempre paragonata e ricondotta all'esperienza della messa romana antica. Eppure in tutti gli scritti più rilevanti della Campo riguardanti queste tematiche, s'intreccia la duplice, indissolubile meditazione intorno ai due riti: *Il flauto e il tappeto*, le due sfolgoranti introduzioni ai *Deti e fatti dei Padri del deserto* e ai *Racconti di un pellegrino russo*, *Sensi soprannaturali*, *Note sopra la liturgia*, *Dardi verso il cielo*, *Dell'incenso*¹⁵. Nell'insieme di questi pregevolissimi saggi, la poetessa guarda all'insegnamento dei maestri latini della cattolicità come riverbero e conferma dell'antica lezione dei Padri orientali della Chiesa, intorno al culto pubblico, alla devozione privata, alla preghiera interiore e silenziosa. Qui si svela il nesso ermeneutico per cui i grandi esponenti della Riforma tridentina, vengono intesi come traduttori dell'insegnamento intramontabile della Chiesa indivisa del primo millennio nel lessico spirituale dell'Europa moderna: da san Giovanni della Croce a Lorenzo Scupoli, dal cardinal Gian Piero Bona a sant'Antonio Maria Zaccaria, da san Filippo Neri a san Francesco di Sales, per giungere fino al XIX secolo con sant'Elisabetta della Trinità e Cécile J. Bruyère¹⁶.

Di fronte alle critiche del cattolico integrista, sospettoso di fronte ai testi ascetici della *Philokalia* ortodossa e dell'esicasmo monastico orientale, la Campo risponderebbe come il suo Pellegrino russo: „Non giudicate così questo santo libro, *batjuška*: non l'hanno scritto comuni monaci greci, ma grandi e santissimi uomini del tempo andato che anche la vostra Chiesa venera, come Antonio il Grande, Macario il Grande, Marco l'Atleta dello Spirito, Giovanni Crisostomo e altri”¹⁷.

¹⁴ Brano riportato in G. Ricciotti, *Roma cattolica e Oriente cristiano*, Firenze 1935, p. 8.

¹⁵ Tutti pubblicati in *Gli imperdonabili e Sotto falso nome*.

¹⁶ Cfr. C. Campo, Introduzione a *Deti e fatti dei Padri del deserto* e Introduzione a *Racconti di un pellegrino russo*, entrambi in *Gli Imperdonabili*, Milano 1987, p. 213-214, 229. Vedi anche Ead. *Dardi verso il cielo*, e Risvolti di copertina a Cécile J. Bruyère, *La vita spirituale e l'orazione*, in Ead., *Sotto falso nome*, cit., rispettivamente p. 136-139 e 217.

¹⁷ M. Martinelli e C. Campo (a cura di), *Racconti di un pellegrino russo*, Milano 1973, p. 87.

INTERCOMUNIUNEA, RELAȚIILE (PRE-)MATRIMONIALE ȘI ECUMENISMUL

Wilhelm TAUWINKL

ABSTRACT: Intercommunion, (Pre-)Marital Relations and Ecumenism.

A Romanian Orthodox metropolitan has recently received communion during a Greek-Catholic liturgy, which has opened up a controversial debate. Praise, but also harsh criticism have been expressed. The present article attempts to approach this issue by making use of the similarity between Eucharist and Marriage in the history of salvation, spirituality, and canonical norms. Receiving communion and having marital relations are both based on a covenant and communion, with Christ, and between man and woman. Since the Orthodox and the Catholic Churches are close enough to allow for mixed marriages, there is no reason to sustain the absolute impossibility of intercommunion.

KEYWORDS: communion, marriage, ecumenism, intercommunion, schism.

Recent am asistat la discuții aprinse în presă referitoare la problemele generate de primirea împărtășaniei din partea unui ierarh ortodox într-o biserică greco-catolică. S-a vorbit atunci atât de „minune”, de „act de frățietate”, dar și de „apostazie” și „sărutul lui Iuda”.¹

În cadrul Bisericii ortodoxe române s-a considerat necesară judecarea cazului în ședința sfântului Sinod. În schimb, din punctul de vedere al Bisericii catolice, un astfel de act nu constituie o încălcare a normelor bisericești, deoarece, potrivit *Îndrumarului ecumenic*,² „slujitorii catolici pot administra în mod licit sacramentele pocăinței, Euharistiei și ungerii bolnavilor membrilor Bisericilor răsăritene, ori de câte ori aceștia le cer în mod spontan și au dispozițiile cerute”.³ Citând Decretul despre ecumenism al conciliului Vatican II, *Îndrumarul* reamintește că fundamentul ecleziologic și sacramental furnizat de consensul între cele două Biserici în privința sacramentelor și a succesiunii apostolice,⁴ face ca „o anumită comunicare în cele sfinte” să fie „nu numai

¹ Articolele și știrile din mass-media au ajuns la un număr impresionant; de aceea, nu indicăm nici o referință în mod special.

² Consiliul pontifical pentru promovarea unității creștinilor, *Îndrumar ecumenic*, 25 martie 1993. Ediții în limba română: *Verbum* 5 (6), 1994, 213-297; *Îndreptar pentru aplicarea principiilor și normelor cu privire la ecumenism*, Presa Bună, Iași 2001.

³ *Ibid.*, nr. 125 și 106. Cf. Codex iuris canonici (1983), can. 844 § 3 (ed. rom.: *Codul de drept canonic*, Institutul teologic romano-catolic Iași 1995; *Sapientia*, Iași 2005); Codex canonum Ecclesiarum orientalium (1990), can. 671 § 3 (ed. rom. on-line: <http://www.bru.ro/varia/cceo/>).

⁴ *Ibid.*, nr. 122.

posibilă, ci chiar de dorit, atunci când există împrejurări favorabile, și cu aprobarea autorității bisericești”.⁵

Aspectul necesității comuniunii depline între Biserici pentru permiterea intercomuniunii, subliniat atât de teologii ortodocși⁶, cât și de magisteriul catolic, este ilustrat în normele bisericești catolice de interzicerea *concelebrării* euharistiei de către preoți catolici împreună cu slujitori ai altor Biserici care nu sunt în comuniune deplină cu cea catolică.⁷ În cazul concret pe care l-am amintit la început era vorba însă nu de concelebrare, ci doar de primirea împărtășaniei.

Criticile apărute din partea unor teologi ortodocși citează de obicei Canoanele sfinților apostoli, în care se cere caterisirea episcopilor sau preoților care au recunoscut valabilă euharistia „eretilor”.⁸ Așadar, din punctul de vedere al disciplinei Bisericii ortodoxe, primirea împărtășaniei la catolici este o problemă în cazul în care aceștia sunt considerați eretici. Dat fiind că nu există o luare de poziție oficială, autorizată, în acest sens,⁹ există pericolul ca tratând problema strict din punct de vedere disciplinar să ajungem inevitabil la aporie.

De aceea, propunem, în cele ce urmează, o abordare pe un alt plan a semnificației și implicațiilor împărtășirii într-o Biserică din afara comuniunii depline. Vom face în continuare o paralelă cu căsătoria, cu care sacramentul euharistiei are numeroase afinități.

Euharistia este un ospăț de jertfă, așadar un sacrament în care se întrepătrund elementul de sacrificiu și cel de comuniune, legat de noul legământ. Este evident că în trăirea sacramentului căsătoriei avem prezente aspectul de comuniune, de legământ, de jertfă, dar afinitatea între cele două sacramente depășește un simplu paralelism.

Prin participarea la euharistie, viața de căsătorie a cuplului creștin se realizează pe deplin, deoarece în euharistie se actualizează jertfa lui Cristos pentru Biserică (cf. Ef 5,25), pecetluind noul legământ. Căsătoria este o imagine a acestui legământ și o

⁵ Conciliul Vatican II, Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, nr. 15. ed. rom.: Editura Arhiepiscopiei romano-catolice de București 2000.

⁶ Cf., de ex., D. Stăniloae, În problema intercomuniunii, *Orthodoxia* nr. 23, 4/1971, 561-584.

⁷ Cf. *Codex iuris canonici*, can. 908, a cărui încălcare este sancționată „cu o pedeapsă justă” (cf. can. 1365); *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, can. 702 și 1440. Încălcarea acestei interdicții este considerată delict grav împotriva sfințeniei euharistiei, rezervat Tribunalului apostolic al Congregației pentru doctrina credinței: cf. *Epistula a Congregatione pro doctrina fidei missa ad totius catholicae Ecclesiae episcopos aliosque ordinarios et hierarchas interesse habentes: De delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina fidei reservatis*, Roma, 18 mai 2001, *Acta apostolicae sedis. Commentarium officiale*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma, vol. 93, 2001, 786.

⁸ Can. 46, în *Constituțiunile apostolice* VIII, XLVII. Totuși, putem remarca folosirea destul de selectivă a acestor canoane, ținând seama că unele au căzut complet în desuetudine (de ex. can. 48, care interzice divorțul, chiar al laicilor).

⁹ În practică pare să fie ambiguă chiar recunoașterea reciprocă a botezului. În unele cazuri de căsătorie mixtă, parohii cer rebotezarea catolicilor care doresc să se cunune într-o biserică ortodoxă.

INTERCOMUNIUNEA, RELAȚIILE
(PRE-)MATRIMONIALE ȘI ECUMENISMUL

participare la el. Comuniunea trăită în căsătorie este o imagine a unității Bisericii. O ilustrare a acestui fapt este, în ritul latin, celebrarea căsătoriei în cadrul liturghiei.¹⁰

Invers, gândindu-ne la euharistie ca element privilegiat al căii sacramentale și liturgice care duce la experiența mistică – ce-i drept, mai puțin cunoscută decât cea contemplativă, mai psihologică, dar nu mai puțin înrădăcinată în tradiție – găsim că numeroși teologi și maeștri spirituali mistici descriu euharistia ca fiind un mister al mirelui și al miresei, nunta lui Isus Cristos cu sufletul creștin.¹¹ „Pe pământ, aici își atinge perfecțiunea ultimă și intimitatea supremă legământul nostru cu Isus Cristos. Nicăieri în altă parte nu aflăm dăruirea personală și totală a Mirelui și a miresei ce constituie esența unirii matrimoniale... Euharistia este ca un nod al legăturii matrimoniale care pe pământ ne leagă de Cuvântul întrupat”.¹²

Lista de afinități dintre căsătorie și euharistie se poate continua, incluzând, de exemplu, elemente esențiale ale istoriei mântuirii. În sfânta Scriptură, prima poruncă a lui Dumnezeu adresată omului (Gen 1,28) după creație se referă la căsătorie. La noua creație, la întemeierea Bisericii, la cina cea de taină, prima poruncă a lui Cristos se referă la euharistie: „faceți aceasta în amintirea mea” (1Cor 11,24).

Exigențele morale și disciplinare ale Bisericii în legătură cu participarea la cele două sacramente și la trăirea lor sunt în acord cu misterele profunde pe care le semnifică și la care îi fac părtași pe credincioși. Gestul exterior trebuie să fie în acord cu taina la care trimite. Primirea împărtășaniei de către persoane care nu sunt în comuniune cu Cristos sau, respectiv, relațiile intime între persoane (încă) necununute înseamnă mai mult decât a intra nepoftit în casa cuiva cu care te-ai certat și a te așeza cu nerușinare la masă. Este vorba, de fapt, de exprimarea unui neadevăr, fiindcă gestul exterior, în acest caz, nu exprimă legământul care ar trebui să fie în spatele lui.

De aceea, disciplina Bisericii în privința administrării împărtășaniei este similară cu cea privind relațiile matrimoniale; după cum, potrivit Bisericii, este incorectă trăirea acestor relații înainte de căsătorie sau în afara ei – deoarece între cele două persoane nu există comuniunea în Cristos – tot astfel, împărtășirea este corectă doar în cazul subzistenței acestei comuniuni. Asemănarea remarcabilă dintre normele morale și canonice legate de cele două sacramente este o reflectare a afinității pe plan spiritual.

Situația este clară în privința catehumenilor, necreștinilor și apostaziilor; aceștia, nefiind (încă) în comuniune cu Cristos, nu este corect nici să primească împărtășania. Rămâne însă întrebarea în privința creștinilor „schismatici”.¹³ În mod tradițional, se considera că „schismaticii”, deși teoretic nu pun propriu-zis la îndoială învățătura

¹⁰ P. Adnès, *Mariage et vie chrétienne*, în *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 10 (fasc. LXIV-LXV) Beauchesne, Paris 2004 (reprint), 383.

¹¹ Cf. P.-J. Eymard, *La divine eucharistie. II. La sainte communion*, Paris 1880, 151-156; Bossuet, *Méditations sur l'Évangile. La Cène*, ziua a XXIV-a, Paris, p. 363; J.-J. Olier, *Catéchisme chrétien*, lecția 4).

¹² J.-J. Bellamy, *Les effets de la communion*, Paris 1900, 162.

¹³ Preferăm folosirea termenilor de „schismatic” și „eretic” care, deși nu servesc spiritului ecumenic, în cazul de față ne sunt de folos pentru mai multă claritate (îi luăm deci în accepțiune „tehnică”, și nu polemică).

dogmatică, totuși nu pot fi numărați printre membrii (adevăratei) Bisericii, deoarece contestă autoritatea ei sau s-au despărțit de comunitatea supusă acesteia.¹⁴ Cu toate acestea, și schismaticii pot dobândi îndreptățirea și mântuirea prin *voluntatem Ecclesiae* (năzuința spre adevărata Biserică).¹⁵ Conciliul Vatican II a dus mai departe această idee despre *voluntatem Ecclesiae*, spunând, în Decretul despre ecumenism, că „frații despărțiți, îndreptății prin credința primită la botez, sunt încorporați lui Cristos și de aceea poartă pe drept numele de creștini și sunt recunoscuți pe bună dreptate ca frați în Domnul de către fiii Bisericii catolice”.¹⁶ Așadar, dacă „frații despărțiți” – schismaticii, folosind termenul tradițional – sunt și ei încorporați în Cristos, după raționamentul expus mai sus, ar trebui să poată primi legitim împărțășania împreună cu membrii „adevăratei” Biserici, lucru ilustrat de normele canonice catolice în vigoare.¹⁷

Dintr-un alt punct de vedere, împărțășania este însă un gest atât de exclusiv, încât fiecare creștin trebuie să se împărțășească strict în Biserica din care face parte și nu în alta, chiar dacă și aceasta este de aceeași credință. Pr. D. Stăniloae pare să susțină această poziție atunci când afirmă că intercomuniunea între Biserica ortodoxă și vechile Biserici orientale se poate admite doar în situații excepționale, deși nu există deosebiri esențiale de credință între aceste Biserici.¹⁸ Însă dat fiind că între Biserica ortodoxă (bizantină) și vechile Biserici orientale nu există decât diferența de rit liturgic și nu de credință, dar totuși intercomuniunea nu este posibilă, atunci, acceptând această poziție, ar trebui ca, mai mult decât atât, un creștin ortodox aparținând unei Biserici autocefale să nu se poată împărțăși în altă Biserică ortodoxă autocefală. În practică însă este greu de delimitat în ce constă „propria” Biserică în care ar fi posibilă și corectă împărțășania: este vorba oare de Biserica națională, de Biserica sub autoritatea aceluiași patriarh, de Biserica de același rit?

Dacă ne continuăm paralela cu căsătoria, ideea împărțășirii exclusiv în propria Biserică are sens dacă ne gândim că relațiile specific matrimoniale se trăiesc exclusiv în propria familie și nu cu orice persoane care au primit acest sacrament, chiar dacă și ele sunt în comuniune cu Cristos și au același statut. Judecând astfel, exclusivitatea primirii euharistiei în propria Biserică ar putea părea legitimă. Totuși, paralela nu este posibilă întru totul, deoarece în cazul familiilor, avem diferite comuniuni exclusive între soți; în schimb, în privința comuniunii între creștini, relația sponsală este în primul rând între Cristos și Biserică, care este o colectivitate.

Rămâne însă valabilă necesitatea comuniunii cu Cristos pentru primirea împărțășaniei. În cazul „ereticilor”, este de înțeles refuzul admitterii la euharistie: aceștia falsifică credința, la limită, își reprezintă un alt Cristos decât cel adevărat, deci *stricto sensu* nu sunt în comuniune cu El.

¹⁴ Cf. L. Ott, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg ²1954, 360. Putem presupune că Biserica ortodoxă are o concepție echivalentă în această privință.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Unitatis redintegratio*, nr. 3.

¹⁷ V. mai sus, nota 3.

¹⁸ Deoarece nu se semnase încă o declarație oficială și nu se ajunsese la un consens în privința numărului sinoadelor ecumenice: cf. art. cit., 568.

INTERCOMUNIUNEA, RELAȚIILE
(PRE-)MATRIMONIALE ȘI ECUMENISMUL

Care poate fi situația în cazul Bisericilor aflate în schismă? Desigur, nu există schismă lipsită de divergențe doctrinare, însă atunci când se folosește termenul de „schismă” mai curând decât „erezie”, se consideră că acestea sunt relativ neglijabile față de adevăratul motiv al separării.¹⁹

Putem vorbi, în acest caz, de Biserici în divorț? Diferitele Biserici particulare și locale sunt în comuniune între ele și în comuniune cu Cristos. Ruperea unității creștinilor este o acțiune din vina oamenilor, opusă planului lui Dumnezeu de unitate, în mod asemănător situației de separare între soți. În acest caz, dacă luăm în serios magisteriul Bisericii catolice și Canoanele sfinților apostoli, trebuie să conchidem că este de dorit să se ajungă la împăcare. Divorțul duce la întreruperea conviețuirii între soți, iar schisma – dacă luăm lucrurile în mod riguros – duce la întreruperea intercomuniunii.

Acceptând paralela euharistie/ căsătorie, respectiv schismă/ divorț, mai putem pune încă o întrebare: ce semnificație ar putea avea, de exemplu, gestul unor soți aflați în divorț, trăind deja vieți separate, care, înainte de a ajunge la o împăcare reală, decid la un moment dat să-și reia conviețuirea, pentru o singură zi? O astfel de acțiune ar putea fi condamnabilă?

Înainte de a căuta un răspuns, lansăm încă o întrebare: dacă schisma între Biserici este un gen de divorț, ce semnificație are reluarea comuniunii pentru o singură clipă? Chiar dacă natura și semnificația divorțului între două persoane se deosebește de schisma între Biserici, paralela poate avea sens. Este vorba, în ambele cazuri, de ruperea unei comuniuni indisolubile voite de Cristos: „ca toți să fie una...”, ca lumea să creadă” (In 17,21), respectiv „ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă” (Mt 19,6).

Practica pare să infirme poziția împărtășirii exclusive, deoarece, de pildă, în Orientul mijlociu, intercomuniunea se practică în virtutea unor acorduri oficiale între Bisericile de diferite rituri și confesiuni; ce-i drept, măsura este justificată de situația creștinilor în minoritate față de restul populației.

Reflecțiile de mai sus ne arată îndeajuns că paralela dintre euharistie și căsătorie este îndreptățită; de aceea, ambele sacramente pot fi o măsură a comuniunii în cadrul Bisericii sau între Biserici diferite. Situația normală este căsătoria între membrii aceleiași Biserici. Primirea euharistiei în altă Biserică este un caz excepțional, ca și căsătoria mixtă, dar nu e o situație imposibilă. Atunci, dat fiind că Biserica ortodoxă și cea catolică nu sunt atât de înstrăinate încât să nu fie posibilă căsătoria mixtă între membrii lor, considerăm că, respectând normele bisericești referitoare la concelebrare, nu există totuși motive pentru a afirma imposibilitatea absolută a intercomuniunii.

Poate că și în România ar fi necesar dialogul ecumenic cu rezultate mai concrete în acest domeniu, ca și în cel al căsătoriilor mixte. În ambele cazuri, ar fi de mare ajutor încheierea unui protocol oficial care să reglementeze practic situațiile de acest gen care altminteri pot provoca scandal printre creștini și nu folosesc nimănui.

¹⁹ Nu considerăm că infailibilitatea papală (și celelalte) este un motiv real al separării; ideea de infailibilitate există și în Biserica ortodoxă (cf. canonizările de sfinți). Pe de altă parte, dacă, prin absurd, Biserica catolică ar revoca peste noapte toate dogmele considerate divergente de către Biserica ortodoxă, intercomuniunea tot nu ar fi admisă de aceasta, deoarece s-ar ajunge la situația relației cu Bisericile vechi orientale.

REFLECȚII TEOLOGICE – CREȘTINISMUL AZI

LUMINA PASCALĂ A NAȘTERII

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: *La lumière pascale de la nativité.* Les soit-dits „évangiles de la naissance ou de l'enfance” ne constituent pas un évangile indépendant, mais supposent un style spécifique, distinct du reste des évangiles, marqués par la culture où ils ont été rédigé (le culte des enfants élus investis par Dieu avec une vocation particulière par exemple, un langage symbolique, etc.) et surtout par l'expérience pascale des disciples. Bien des éléments qui y sont présentés ont toujours inspiré et continuent à le faire l'ambiance du Noël, sans que, malgré cela, quelques-uns ne se heurtent à la mentalité positiviste de nos contemporains (voire la conception virginal de Jésus, la familiarité des humains avec les anges, le parcours de l'étoile). Je pense que ces fragments évangéliques, indubitablement très riches du point de vue de leur contenu théologique, imposent plus que jamais un discernement sur la symbolique qu'ils supposent et sur leur portée (non-) historique.

MOTS CLÉ: évangiles de la naissance, évangiles de l'enfance, expérience pascale, Jésus, Christ, enfant, Marie, virginité, Joséph, Jean, étoile, fuite en Égypte, Hérode le grand, massacre des enfants, vocation, redemption.

Introducere

Imaginile așa-ziselor evanghelii „ale nașterii sau copilăriei” (numite astfel nu pentru că ar constitui o evanghelie aparte, ci pentru că sunt totuși scrise într-un registru distinct de al restului evangheliilor) au inspirat arta și imaginarul popular de-a lungul veacurilor și au impregnat pentru generații și generații, continuând să o facă, este adevărat azi în concurență cu o mulțime de alte elemente, atmosfera Crăciunului, atât pentru creștini, cât și pentru necreștini. Dincolo de aceasta însă, aceste pasaje evanghelice se constituie într-o introducere la adevărurile de credință, conținând o adevărată sinteză cristologică și mariologică. Cu toate acestea, evangheliile copilăriei constituie o adevărată piatră de poticnire pentru mentalitatea pozitivistă actuală: elementele de „fantastic” pe care le conțin paginile Scripturii referitoare la nașterea și copilăria lui Isus, sau poate mai bine zis tainele, dar și imaginile pe care le-am preluat din alte surse (ca de pildă evangheliile apocrife, colinde) amestecându-le cu cele pe care ni le oferă Scriptura sunt socotite drept „elucubrații infantile” de mulți dintre contemporanii noștri, care se întâmplă să se îndoiască fie de conceperea feciorelnică a lui Isus, fie de familiaritatea oamenilor cu îngerii. Din dorința de a fi în primul rând realiști, dar și din aceea de a nu tăia toate punțile de dialog cu contemporanii noștri mai puțin plecați spre acceptarea misterului, se cade să nu ne încăpățânăm – ca și creștini și teologi – să

demonstrăm cu orice preț istoricitatea tuturor elementelor din ceea ce numim evangheliile copilăriei, ci să discernem adevărul teologic de formele sale de exprimare.¹

Evangheliile nașterii și copilăriei, o afirmare a credinței în Cristos

Nașterea, un eveniment redat în lumina misterului pascal

Evenimentul pascal este unul cu adevărat fondator pentru comunitatea creștină. Astfel, după ce au experimentat moartea și învierea Domnului, după evenimentul înălțării la cer, apostolii se simt mai mult decât în perioada în care l-au avut pe Isus în mijlocul lor motivați să mediteze asupra a ceea ce reprezintă Isus. Răspunsul la întrebarea „cine este Isus” este fundamental pentru Biserica născândă, dar nu putea să nu presupună o reflecție asupra întregii sale vieți, începând de la naștere și chiar asupra existenței sale veșnice. Desigur, urmând cele spuse de înger la mormânt, apostolii îl vestesc pe Isus cel răstignit drept cel înviat, cel viu (Mc 16,7), dar Isus nu este cel viu numai în misterul pascal, ci și în cel al nașterii sale, al botezului și, în întreaga sa lucrare; evoluția acestei reflecții poate fi urmărită prin intermediul câtorva texte neotestamentare: Fp Ap 2,36; Fp Ap 10,36-40; Fil 2,6-11; In 1,1-18. Desigur că înțelegerea postpascală a ceea ce este Domnul presupune o aprofundare a percepției prepascale asupra Învățătorului. Pasajele privind nașterea de la Mt 1-2 și Lc 1-2 trebuie citite în această lumină: Pruncul este Mântuitorul. De aici abundența de titluri mesianice în evangheliile nașterii, evenimentele redată în aceste pasaje fiind mai puțin povestea unui copilăș din Betleem și mai mult un alt fel de a afirma credința în Cristos Domnul. Închinarea păstorilor și adorația magilor sunt ilustrative în sensul înțelegerii expresiei ioaneice cu privire la întruparea Cuvântului și sălășuirea sa între noi (In 1,14). De aici derivă întrebarea asupra istoricității relatărilor evanghelice cu privire la nașterea lui Isus: cât este adevăr istoric în ele și cât o proiecție *a posteriori* a unor adevăruri teologice? Pentru o bună înțelegere a celor relatate în evangheliile canonice despre nașterea lui Isus este necesară, ca în orice exegeză, înțelegerea contextului și limbajului în care au fost redactate. Nu putem, fără riscul de a cădea în irealism să acceptăm drept istorice toate elementele redată de evanghelie, nici să negăm orice valoare istorică a acestora. Aceste texte presupun fără doar și poate anumite dificultăți. Între acestea, Perrot sublinează în primul rând faptul că evangheliile mateeană și luciană au fost redactate la optzeci de ani distanță de evenimentele redată, textul lui Marcu, mai apropiat de evenimente, nepresupunând nici o referință la nașterea lui Isus. În plus, textele privind nașterea sunt redactate într-un alt registru în raport cu restul evangheliilor sinoptice, presupunând anumite elemente descriptive și fantastice care în restul evangheliilor lipsesc. Steaua urmată de magi este un astfel de element caracteristic numai pasajelor referitoare la naștere, în general pericopele din evangheliile sinoptice fiind construite pe povestiri schematice, pornind de la un cuvânt al lui Isus. Aparent există o diferență între evanghelia lui Marcu și cele două evanghelii care presupun relatări despre nașterea lui Isus. Astfel, dacă în evanghelia după Marcu mesianitatea lui Isus este descoperită progresiv, pedagogic, Isus fiind numit fiu al lui David, Mesia, Fiul lui Dumnezeu, Fiul

¹ Rigaux 1970, p. 107-108

omului mai ales după episodul schimbării la față, evangheliștii Luca și Matei folosesc titlurile mesianice deja în descrierea evenimentului nașterii, ca pentru a sublinia că identitatea lui Isus cel schimbat la față sau cel înviat este și a Pruncului. Este adevărat însă că evanghelia după Marcu debutează cu o formulă ce îl evocă pe Cristos, Fiul lui Dumnezeu și că, în condițiile în care celelalte două evanghelii sinoptice urmează în linii mari schema evangheliei după Marcu, povestirile nașterii ar putea fi socotite drept o dezvoltare a acestei formule sintetice. Tocmai aici este esența: dincolo de aparența de povestiri ale nașterii, pasajele evanghelice din Matei și Luca vorbind despre Pruncul Isus, sunt texte despre Isus om și Dumnezeu, Isus Mântuitorul. Fără îndoială, avem de-a face cu o reflecție teologică în care este înglobată perspectiva post-pascală asupra lui Isus, evenimentele fiind redactate în stilul povestirilor religioase ale epocii. Este dificil de stabilit în aceste condiții caracterul istoric al evenimentelor relatate în pasajele evanghelice privind nașterea lui Isus, distanța temporală despre care am vorbit fiind un prim argument în acest sens, la acesta adăugându-se absența unor tradiții orale anterioare celor scrise. Problema majoră în ceea ce privește afirmarea istoricității textelor constă în lipsa de concordanță dintre cei doi evangheliști. Problema nașterii și copilăriei lui Isus devine încă mai complexă dacă reflectăm asupra elementelor privitoare la acestea pe care le păstrează credința populară, colindele și Viflaimul bunăoară. Nu numai în cultura românească, aceste elemente adesea fantastice își au sorginea în evangheliile apocrife, o serie de scrieri apărute după secolul al II-lea care se revendică drept evanghelii, dar nu au fost introduse în canonul oficial al Scripturii, deoarece Biserica a considerat că nu oglindesc deplin învățătura sa. Cu toate acestea, în perspectiva credinciosului asupra tainei Crăciunului adesea se amestecă elemente propriu-zis evanghelice și o serie de elemente în plus. Revenind însă, date fiind diferențele dintre cele două evanghelii (așa de pildă, evanghelia după Luca relatează că sfânta familie plecată din Nazaret la Beteleem pentru recensământ se întoarce la Nazaret, în vreme ce în evanghelia mateeană se vorbește despre fuga în Egipt și o mai tardivă reîntoarcere la Nazaret), se impune aprofundarea lor separată, fără dorința de a le pune cap la cap și a construi din ambele o unică relatare a nașterii. Caracterul istoric al relatărilor evanghelice privind nașterea lui Isus este posibil de pus la îndoială și pornind de la elementele fantasticului prezente în acestea (itinerariul stelei, prezența îngerului); din această perspectivă, ar merita precizat că redactarea evanghelică poate să fi urmat anumite modele precreștine (inclusiv ideea conceperii miraculoase a lui Isus poate fi pusă în paralel cu alte tradiții religioase); a sublinia acest aspect nu înseamnă a nega toate minunile pe care le-a făcut Isus în viața publică, și ele relatate de evangheliști. Capacitatea lui Isus de a fi săvârșit minuni se cere recunoscută, dar în sensul în care o prezintă evangheliile: minunea nu este niciodată relatată de dragul fantasticului, ci pentru a întări mesajul mântuirii. În fine, puținele elemente propriu-zis istorice pe care le comportă evangheliile cu privire la nașterea lui Isus sunt discordante. Astfel, evanghelistul Luca vorbește despre un prim recensământ ce a avut loc pe timpul lui Quirinius, guvernatorul Siriei (v. Lc 2,1); or, istoricul Josephus Flavius arată că acest recensământ a avut loc în anul 6 d.Cr., dată greu de conciliată cu ideea nașterii lui Isus în vremea lui Irod, care a murit în anul 4 î.Cr. O altă inadvertență pusă în relief de Perrot în evanghelia lucană este ideea prezentării lui Isus la templu după

legea mozaică; astfel, Perrot arată că, deși Lev 12,6-8 pretindea ca la patruzeci de zile mama unui nou-născut băiat să aducă o jertfă, iar Ex 13,2 ș.u. ca tatăl să-și închine primul născut lui Dumnezeu în luna următoare nașterii sale, prezența copilului ca atare nu era necesară. Perrot consideră că și aceste elemente din evanghelia lui Luca implică un scop teologic.²

Oricum, pasajele evanghelice referitoare la nașterea lui Isus au o oarecare legătură cu tradiția iudaică a vremii de reactualizare a mesajului Scripturii și faptelor personajelor alese din istoria lui Israel. Evreii erau angajați într-o continuă aprofundare a cuvântului lui Dumnezeu în cadrul sinagogii și în reactualizarea cuvântului, ceea ce stă la originea literaturii intertestamentare și rabinice. *Midrash*-ul constă într-o expunere, ce implică dezvoltarea și actualizarea unor principii, unor reguli instituționale (*halacha*, calea), dar și a istoriilor, legendelor unui personaj (*aggada*). Sinagoga era locul unde în contextul lecturilor și interpretărilor din Tora și profeți se reluau diferite pasaje scripturistice, dar și anumite tradiții orale asupra unor nașteri miraculoase (v. Isaac, Samuel etc.). Existau povestiri care vorbeau despre copii eliberatori (v. Noe, Moise), a căror naștere nu a putut fi împiedecată de nici o putere omenescă (v. contextul în care se naște Moise potrivit *midrash*-ului său: persecuția asupra copiilor poporului Israel se datorează unor vise care i-au prevestit lui faraon apariția unui erou israelit ce avea să biruie Egiptul; copilul totuși se naște cu toate că, în măsura în care faraon poruncește uciderea pruncilor evrei, bărbații erau în stare mai degrabă să-și repudieze femeile decât să le lase să dea naștere unor copii pe care aveau să îi ucidă egiptenii). Dacă primii creștini nu ar fi ținut cont în relatarea nașterii lui Isus de această pietate vizavi de copiii eliberatori ar fi însemnat că nu recunoșteau faptul că prin Isus se împlinesc făgăduințele Scripturii, pruncul Isus recapitulând și aducând la desăvârșire vocația altor copii despre care relatau Scripturile. Evangheliștii Matei și Luca, atunci când interpretează în cheie pascală venirea în lume a Mântuitorului și o descriu în termenii consacrați de tradiția sinagogii, se încadrează în mentalitatea epocii lor, potrivit căreia descrierea unor minuni legate de nașterea unui personaj din istoria lui Israel era un fel de a vorbi despre misiunea sa ulterioară. Este fără doar și poate posibil să se facă o paralelă între *midrash*-ul lui Moise și povestirile lucană și mateeană a nașterii lui Isus, în elemente ca visul, prezența îngerului, steaua, prezența magilor, uciderea pruncilor, dar relatările despre nașterea lui Isus nu sunt pentru aceea o simplă reluare a poveștilor religioase despre Moise. Aceasta pentru că, dacă pentru evreu *midrash*-urile erau o cale de apropiere față de textul sacru, un mod de a-l aduce la zi care aveau ca scop o mai bună înțelegere a acestuia, punctul de referință fiind mereu Scriptura, Tora, pentru primii creștini punctul de referință este Cristos. Aceasta înseamnă tocmai că așa-numitele „evanghelii ale copilăriei” nu sunt pur și simplu folclor, ci esențialmente reflecție teologică. Printr-o serie de trimiteri la împlinirea unor pasaje scripturistice, Matei arată că tot Vechiul Testament poate fi citit în lumina lui Cristos. Astfel, cel dintâi capitol al evangheliei după Matei ni-l înfățișează pe Isus ca om și Dumnezeu: din descendența lui David, Isus este om, un membru al poporului ales, dar mai mult decât atât, Fiu al lui Dumnezeu, zămislit fiind de la Spiritul Sfânt; deși nu este

² Perrot 1976, p. 6-10; Lecture Matthieu, p. 21; Troadec 1963, p. 33

fiul lui Iosif, prin adoptarea de către acesta este integrat deplin în neamul său. Al doilea capitol al evangheliei lui Matei situează istoria lui Isus în timp și spațiu, vorbind despre nașterea sa la Betleem în vremea lui Irod; tot acest pasaj trasează deja calea de mărire și suferință a Domnului, căruia i se închină poporul și neamurile, în vreme ce conducătorii poporului său îl persecută. Cu alte cuvinte, în aceste două prime capitole ale evangheliei mateene avem o micro-evanghelie. O afirmare a credinței în Cristos constituie și cele dintâi capitole ale evangheliei lucane, în care Isus este proclamat, între altele, Fiu al lui Dumnezeu.³

Problema istoricității relatărilor despre nașterea și copilăria lui Isus

Cu toate acestea, până în urmă cu câteva zeci de ani, istoricitatea relatărilor despre nașterea și copilăria lui Isus nu era pusă la îndoială în mediul catolic; declarațiile lui Luca din debutul evangheliei sale, apropierea sa de tradiția ioaneică, prezența fecioarei Maria, protagonistă a acestor evenimente în casa lui Ioan etc. nu doar că înlăturau îndoielile, dar chiar antrenau teologii în a găsi argumente care să susțină premisa istoricității relatărilor evanghelice (v. explicațiile științifice privind steaua, cele istorice privind guvernarea lui Quirinius). Desigur, au existat mereu voci care au pretins discernerea faptului istoric de imaginile și întâmplările determinate de ulterioare reflecții în lumina pascală; dar aceasta nu rezolva de la sine problema, rămânând de văzut în ce măsură chiar puteau fi stabilite în mod sigur elementele aparținând celor două categorii. În fine, alții au propus dublarea istoriei profane cu una a mântuirii, ale cărei evenimente, chiar inexplicabile din perspectiva istoriei ca atare, nu ar trebui să fie puse în discuție; în acest caz este însă foarte acut riscul unei schizofrenii între fapte și interpretarea acestora, între adevărurile de credință și modalitățile de exprimare a lor. În opinia lui Perrot până la urmă nici nu se pune problema dovedirii de către exegeți a caracterului istoric al tuturor evenimentelor relatate de evanghelii (ar fi cu neputință dată fiind distanța temporală și lipsa de documente, după cum de altminteri este greu de reconstituit istoria profană la o atare distanță); este mai degrabă vorba de necesitatea de a dezbrăca textul de anumite elemente care cu siguranță constituie adagii (v. influența literaturii vremii, limbajul inerent influențat de cultura epocii etc.), de a repera semnificațiile teologice ale unui fapt sau ale unei expresii, preocupându-ne nu de a rescrie evanghelia, ci de a desface textul dat în componentele sale, de a discerne factorii care au determinat construirea lui în acest mod și nu într-altul cu alte cuvinte. Deși a admite încărcătura teologică a unui text nu înseamnă nicidecum a-l situa în sfera neverosimilului, este cazul să recunoaștem că credința noastră nu depinde de evenimentele descrise de evangheliști în jurul nașterii ca și de misterul învierii lui Cristos. Este cazul să găsim, ca în orice, o cale de mijloc, renunțând la a afirma că nimic din toate acestea nu s-a putut petrece așa cum spun evangheliștii sau, dimpotrivă, că totul s-a defășurat așa cum rețin evangheliile. Astfel, pasajul mateean privind nașterea lui Isus concordă cu cel lucan în ceea ce privește afirmarea concepției feciorelnice a lui Isus, venirea sa în lume la Betleem, apartenența sa la neamul lui David (este adevărat că genealogiile prezentate de cei doi evangheliști nu se

³ Perrot 1976, p. 11-16; Lecture Matthieu, p. 21-22; Rigaux 1970, p. 118-119; Trodec 1963, p. 33; Tassin 1991, p. 20

suprapun, dar se cere reținut faptul că genealogiile erau un act juridic, nu unul „biologic”: acestea se justificau pentru a stabili un drept, asupra unui pământ sau la statutul sacerdotal bunăoară; în cazul lui Isus, exegeții concordă asupra faptului că credința în mesianitatea sa a dus la stabilirea genealogiilor, iar nu invers, în sensul că faptul de a fi avut o genealogie „bine pusă la punct”, corespunzătoare l-ar fi făcut să fie socotit fiu al lui David). Dacă acestea sunt elemente istorice, se prea poate ca Matei să fi brodat pornind de la ele, dar și de la realitatea cruzimii regelui Irod o povestire cu un bogat caracter teologic. Aceasta nu anulează istoricitatea lui Isus, fiul lui David și Mântuitorul.⁴

Din această perspectivă, se cade să recunoaștem că orice text poartă amprenta epocii în care a fost redactat; prin urmare, evangheliile copilăriei ne transmit ceva despre credința împărtășită în primele comunități creștine, despre felul în care era înțeleasă lucrarea lui Cristos, despre devoțiunea față de Maria, despre viața liturgică a comunității (imnurile pe care le cuprind erau fără îndoială rostite în adunări, textele lecturate), despre felul în care erau interpretate Scripturile în lumina lui Cristos. În ceea ce privește dimensiunea „fantastică” a evangheliilor nașterii și copilăriei, aceasta se cere interpretată din perspectiva credinței creștinilor în providență, în faptul că în toate Dumnezeu lucrează. În orice demers exegetic – și poate încă mai mult în cazul acestor pasaje evanghelice – se impune discernerea unor texte premergătoare celor în cauză; desigur că unele legături cu texte biblice sau liturgice intră în domeniul ipotezelor, dar altele sunt evidente. Mai este de precizat că Mt 1-2 și Lc 1-2 sunt texte independente, cu câteva elemente convergente care presupun preexistența unei tradiții. Mesajul esențial al celor două fragmente de evanghelii este acela că fecioara Maria, căsătorită cu Iosif din seminția lui David, în urma vestirii îngerului îl concepe pe Isus, fiul lui David, cel ce avea să fie mântuitorul tuturor oamenilor, prin lucrarea Spiritului Sfânt, născându-l la Betleem pe vremea regelui Irod, mai târziu trăind la Nazaret. Cei doi evangheliști concordă și în ceea ce privește structura, ambii folosind genealogii pentru a-l situa pe Isus în istoria neamului său, relatând diversele vestiri, inserând elemente din Scripturi și *midrasb*-uri. Rămân însă elemente în aceste pasaje din evangheliile mateeană și lucană care sunt aparent solide din punct de vedere istoric: căsătoria Mariei cu Iosif, nașterea lui Isus în timpul lui Irod, viețuirea familiei sfinte la Nazaret. Dar de acestea sunt indubitabil legate altele: afirmarea fecioriei Mariei lămurește aspectul căsătoriei sale cu Iosif în condițiile afirmației esențiale asupra filiației divine a lui Isus, ascendența davidică a lui Isus prin Iosif impune situarea nașterii la Betleem (lipsa de importanță a lui Iosif nu ar fi justificat situarea sa în descendența lui David în afara acestei așezări) etc.⁵

Despre data și locul nașterii Domnului. Sărbătoarea Crăciunului

Membrii comunităților neoprotestante impută creștinilor din Bisericile tradiționale sărbătorirea nașterii lui Isus la o dată fixă în calendar. Este necesar să precizăm cu realism, pe de o parte, că șansa ca data de 25 decembrie să fie reală este de 1 la 365; cu alte cuvinte, precizia stabilirii acestei date este îndoielnică. Evangheliile nu ne

⁴ Perrot 1976, p. 57-58; Lecture Matthieu, p. 23; Tassin 1991, p. 19-20; George 1973, p. 19

⁵ Perrot 1976, p. 58-61; Rigaux 1970, p. 122-124; Tassin 1991, p. 19

oferă date pentru stabilirea exactă a momentului nașterii lui Isus. Lucru sigur este că primii creștini nu celebrău nașterea Mântuitorului, preocupându-se să pomenească și celebreze moartea și învierea Domnului; și în cazul sfinților, martirilor este reținută și celebrată data trecerii la adevărata viață, cea întru Domnul, de aceea fiind și astăzi calendarul plin de date comemorând moartea acestora. Pe de altă parte, este lucru știut că data de 25 decembrie a fost aleasă ca și sărbătoare a Nașterii Domnului la trei veacuri după eveniment, mai ales pentru a îndepărta cultul lui Mitra și efectiv suprapunându-se peste o sărbătoare păgână legată de solstițiul de iarnă. Desigur, alegerea este și una simbolică, Isus fiind definit de evangheistul Ioan ca lumină a lumii. Așadar, data de 25 decembrie pentru celebrarea nașterii Mântuitorului s-a stabilit pe la sfârșitul domniei lui Constantin pentru a încreștina sărbătoarea păgână a soarelui de neînvinge ce renaște (*Natali solis invicti*), stabilită sub împăratul Aurelian spre a marca solstițiul de iarnă, momentul când ziua începe să crească. Probabil stabilirea datei sărbătorii nașterii coincide cu construirea de către împăratul Constantin la Roma a basilicii dedicate sfântului Petru pe o colină până atunci dedicată cultului soarelui. De altfel, unul dintre cele mai vechi mozaicuri creștine, datând din veacul al III-lea, îl reprezintă pe Cristos drept adevăratul soare. Oricum, într-un calendar civil-religios din 354, sărbătoarea nașterii este fixată pe a opta zi a calendelor lui ianuarie, adică 25 decembrie. Desigur, cu toții știm că această sărbătoare este celebrată de majoritatea creștinilor pe 24/ 25 decembrie, în conformitate cu calendarul gregorian adoptat în mediul civil la nivel internațional. Dacă totuși unii creștini (vezi cei pe rit vechi) celebrează Crăciunul pe 6/ 7 ianuarie, diferența de treisprezece zile se datorează utilizării unui calendar mai vechi, cel iulian: aceste date din ianuarie corespund celor de 24/ 25 decembrie din calendarul iulian. În plus, creștinii ortodocși armeni ce viețuiesc în Ierusalim sărbătoresc Crăciunul pe data de 6 ianuarie din calendarul iulian (adică 19 ianuarie potrivit celui gregorian).⁶

La fel de puțin exact este și anul stabilit a fi al nașterii lui Isus potrivit împărțirii istoriei omenirii. După cum am spus mai sus, nici măcar creștinii nu erau preocupați să fixeze datele referitoare la Isus și încă mai puțin necreștinii. De aceea, pe când s-a încercat stabilirea anului nașterii lui Isus, prin veacul al VI-lea, este firesc că socoteala nu a putut fi exactă. Astfel, pornind de la un detaliu din Evanghelia după Luca (3,1.23), conform căruia Isus ar fi avut cam treizeci de ani în al cinsprezecelea an al domniei lui Tiberius Cezar (anul 28-29 d.Cr.), s-a determinat anul nașterii lui Isus ca fiind 5-6 î.Cr. Or, Evangheliile nu sunt la propriu documente istorice. Evanghelia după Matei plasează nașterea lui Isus pe vremea lui Irod, arătând că acesta ar fi murit când Isus avea către doi ani (Mt 2,16); Irod a murit cu patru ani înainte de ceea ce s-a stabilit a fi anul nașterii lui Isus, cel al răscruții erelor. Luca pune evenimentul nașterii în legătură cu recensământul din timpul guvernării lui Quirinius în Siria; potrivit lui Josephus Flavius, acesta a fost guvernator începând cu anul 6 d.Cr. Este de presupus, potrivit lui Boyer, că această informație consemnată de Luca este inexactă și că, în schimb, un punct de reper ar rămâne domnia lui Irod; faptul că și Luca îl pomenește pe Irod (Lc 1,5), în concordanță deși independent de Matei, ne determină să presupunem că acest detaliu corespunde

⁶ Boyer (Noël à Jérusalem); Perrot 1976, p. 51

tradiției creștine celei mai vechi, ce plasează nașterea lui Isus în ultima parte a domniei acestuia, spre anul 4 înainte erei noastre adică.⁷ Perrot este de părere că problema antrenată de pomenirea lui Quirinius rezidă într-o formulare stângace a lui Luca; acesta, referindu-se la primul recensământ ar vrea tocmai să îl distingă de cel din anul 6 despre care pomeniște și autorul *Antichităților iudaice*. El afirmă că, pe de o parte, în Siria se făcea un recensământ la fiecare doisprezece ani și că, pe de altă parte, Quirinius putea fi însărcinat cu guvernarea Siriei deja în anul 12 î.Cr. și, prin urmare, că recensământul la care se referă evanghelistul Luca ar trebui situat în anul 6 î.Cr. Oricum, potrivit lui Perrot, expresia „toată lumea” privindu-i pe subiecții recensământului organizat de Augustus Caesar, se referă la înscrierea întregii populații din imperiul roman în vederea socotirii capacității armatei, pe de o parte, și a resurselor materiale în funcție de care se stabileau impozitele, pe de alta. Cu astfel de ocazii, teoretic cetățenii trebuia să fie înscriși în registrele localităților unde domiciliau, în cazul unui recensământ egiptean fiind însă vorba tocmai despre localitatea de proveniență. Faptul ca Iosif să se înscrie împreună cu familia în Betleem și să plătească aici impozit este greu de acceptat dacă locuiau în Galileea. Mișcarea Nazaret-Betleem s-ar explica mai degrabă prin încheierea plinară a căsătoriei cu Maria, prin luarea ei de la casa părintească. Chiar dacă unii exegeți neagă istoricitatea nașterii lui Isus la Betleem, pledând mai degrabă pentru situarea acestui eveniment la Nazaret și ulterioara plasare a sa la Betleem, pentru corespondență cu profeția de la Mih 5,1, se cere recunoscută vechimea tradiției și subliniat faptul că și Luca și Matei vorbesc despre Betleem, în chip independent. Perrot apreciază că faptul că în Rom 1,3 Paul vorbește despre descendența davidică a lui Isus, în condițiile în care în acea perioadă în cazul persoanelor de rând apartenența la un trib sau altul nu era sigură decât dacă se păstra reședința în cetatea străbunului, este o probă a faptului că Iosif ar fi locuit în Betleem. Prin urmare, drumul Nazaret-Betleem ar însemna întoarcerea la casa părintească a lui Iosif (cu toate acestea, Lc 2,39 vorbește de o întoarcere la Nazaret, „cetatea lor”), iar nașterea Domnului într-o peșteră, într-un staul, iar nu în casa de oaspeți (și nu în sensul de han, ci de odaie destinată locuirii) trebuie înțeleasă în sensul că în unica odaie (din casa săpată în stâncă) a casnicilor nu mai era loc pentru Iosif și Maria și atunci Pruncul s-a născut în odaia folosită ca adăpost pentru animale, legată de cealaltă. De altfel, în veacul al II-lea Iustin vorbește despre nașterea Domnului într-o peșteră, iar Origene descrie tot astfel locul pe care Constantin a clădit o bazilică.⁸

⁷ Punând problema elementelor istorice din pericopa lucană a nașterii Domnului, Botiza discerne câteva care pot servi la situarea în timp a celor relatate. Astfel, August a domnit între 30 î.Cr. și 14 d.Cr.; se pare că acesta a organizat recensăminte în 28 și 8 î.Cr., respectiv în 14 d.Cr. Quirinius (Suplicius Quirinius) a fost legat al Siriei între 12 și 6 î.Cr. Cum textul spune că recensământul s-a făcut „întâi”, pe vremea lui Quirinius, probabil se poate situa între anii 8-6 î.Cr. Botiza 2005, p. 536; Boyer (Noël à Jérusalem)

⁸ Perrot 1976, p. 50-52

„Evangheliile nașterii”**Matei 1*****Din neamul lui David...***

Primele două capitole ale Evangheliei după Matei par a vrea să răspundă la întrebările „cine este Isus?” (printr-o genealogie aflăm că este din descendența lui Avraam și a lui David, că este Mântuitorul, Emanuel) și „de unde vine?” (Matei descrie diversele peregrinări ale Pruncului între Nazaret, Betleem și Egipt), totul într-un ansamblu imposibil de separat de restul evangheliei mateene și de evanghelie ca atare, „evangheliile copilăriei” neconstituind o carte în carte. Primele două capitole din evanghelia mateeană definesc și misiunea lui Isus, una „de lumină și suferință”. Din punct de vedere literar, cele două capitole sunt formate din trei părți diferite ca formă: o genealogie (Mt 1,1-17), o prevestire (Mt 1,18-25), o povestire cuprinzând o serie de elemente fantastice (Mt 1,26-2,23), părțile fiind legate prin reluarea la începutul fiecăreia a unor idei și cuvinte din cea precedentă. Oricum, s-ar putea spune că fragmentele care redau nașterea și copilăria Domnului în evanghelia mateeană fac într-un sens din Prunc un „pretext” pentru a mărturisi în alt fel credința în Isus.⁹

Opțiunea lui Matei de a-și începe evanghelia cu genealogia lui Isus (Mt 1,1-17) urmează tradiția orientală potrivit căreia istoria unui personaj important începe întotdeauna cu genealogia sa; dacă în perioada nomadă cunoașterea genealogiilor determina raporturile dintre triburi, în perioada postexilică genealogiile se justificau încă mai mult, mai ales în cadrul familiilor sacerdotale, dar nu exclusiv. Termenul genealogie implică, în mediul oriental și, mai cu seamă, semitic un sens mai larg decât în accepțiunea culturii noastre, relația de paternitate-filiație nefiind determinată numai prin generare, ci și prin adopție sau educare (v. și legea leviratului care făcea ca, în condițiile decesului unui bărbat fără urmași, primul fiu al rudei care îi lua soția să fie socotit al defunctului); astfel se explică de ce Matei își începe evanghelia prin amintirea străbunilor lui Isosif cu toate că subliniază tocmai că Isus nu îi este fiu natural și tot această concepție asupra genealogiei explică de ce nu există o strânsă concordanță între numele din genealogia mateeană și cele din aceea lucană (aceasta apare după episodul botezului, Lc 3,23-38). Matei trebuie să fi socotit că este necesar să prezinte genealogia lui Isus câtă vreme nu doar că se adresa iudeo-creștinilor, trebuind să dovedească apartenența lui Isus la poporul Israel și mesianitatea sa, ci, mai mult, trebuia să exprime faptul că Isus, despre care creștinii deja credeau că este mai mult decât un om este cu adevărat o ființă umană. Debutul primei cărți din canonul Noului Testament își găsește într-un fel corespondentul în prima carte a Torei în sensul că, deși Matei nu insistă pe identitatea de nou Adam a lui Isus, mai mult, nici nu îl pomenește pe acesta, spre deosebire de Luca, probabil faptul că Pentateuhul începe cu cartea Genezei l-a inspirat pe Matei în redactarea evangheliei sale; termenul genealogie este echivalent cu cel de carte a genezei, adică a originii, iar sensul utilizării acestui gen literar în chiar debutul evangheliei mateene poate fi acela că Isus recapitulează întregul trecut și inaugurează o altă istorie. În ceea ce privește opțiunea pentru unul și celălalt dintre primele nume ale celor două genealogii

⁹ Perrot 1976, p. 17-18; Troadec 1963, p. 33-34; Tassin 1991, p. 21

(de la Matei și de la Luca), aceasta este explicabilă și prin faptul că, pe când Matei se adresează evreilor, Luca are ca destinatari creștini proveniți din mediile păgâne; așadar, câtă vreme Matei se preocupă să-l vădească pe Isus ca descendent al lui Avraam, iar misiunea lui în continuarea celei a poporului ales, Luca încearcă să pună în evidență universalitatea mântuirii coborând în genealogia lui Isus până la primul om; nici descendența lui Avraam nu exclude însă această dimensiune a universalității mântuirii. Genealogia mateeană urmărește să demonstreze că în Cristos istoria lui Israel își află sensul, aceasta debutând așadar cu Avraam, părintele poporului ales și fiind împărțită în trei grupuri de câte paisprezece străbuni, fiecare dintre aceste grupuri corespunzând unei perioade a lui Israel: cea patriarhală (importantă în virtutea făgăduinței mesianice făcute de Dumnezeu patriarhului), cea regală (esențială pentru că lui David Dumnezeu îi promite un fiu care avea să domnească veșnic) și cea postexilică (marcantă întrucât exilul este o experiență care fundamentează credința poporului în necesitatea răscumpărării). Opțiunea lui Matei pentru cifra paisprezece în constituirea acestor grupuri de generații pare a fi determinată de genealogia lui Fares prezentată în Cartea lui Rut (4,18-22), căreia Matei îi adaugă numele lui Avraam, Isac, Iacob și Iuda; ulterior păstrează numărul paisprezece (pe de altă parte, alegerea acestui număr s-ar mai putea explica și prin aceea că evreii scriau, ca și grecii și romanii cifrele folosind literele alfabetului; numele lui David era notat în scris DWD, iar D-ul/ *daleth* corespunde cifrei 4 și W-ul/ *waw* cifrei 6, din însumarea cifrelor rezultând numărul paisprezece; înmulțirea cu trei a acestui număr ar trimite la ideea că Isus este desăvârșirea lui David, regele mesianic prin excelență); astfel de grupuri sunt comune și altor scrieri ale epocii, în general generațiile fiind grupate câte șapte (cifra perfecțiunii; or, paisprezece ar fi dublarea acestei cifre a desăvârșirii; oricum, numărul generațiilor pomenite de Matei ar putea fi socotit de trei ori câte două grupuri de câte șapte, în vreme ce a lui Luca este constituită din unsprezece grupuri de câte șapte). Primul grup din genealogia mateeană este reluat așadar după cartea lui Rut și înșiră paisprezece strămoși ai lui Isus, de la Avraam la David. Cel de-al doilea grup pornește tot de la David (numărat de două ori) și se sfârșește cu Iosia, ultimul grup de paisprezece cuprinzându-i pe Iosif și Isus, pentru acesta nefiind folosită aceeași formulă privind descendența ca și pentru ceilalți, ceea ce trimite la conceperea feciorelnică a Mariei. În genealogia lui Isus sunt pomenite, lucru neobișnuit, patru femei: Tamar, Rahab, Rut și Bașeba; reluând textele Scripturii care vorbesc despre acestea (Gen 38, Ios 2; Rut 3; 2Reg 11) am putea crede, în urma lui Ieronim, că ele sunt citate în virtutea faptului că, păcătoase fiind (poveștile lor au ca elemente esențiale incestul, prostituția, adulterul), pot vădi mai bine lucrarea de mântuire a lui Isus (în fapt însă Scriptura și tradiția iudaică nu doar că nu le-au condamnat, ci le-au găsit merite: dreptatea, fidelitatea, eroismul), un alt punct comun fiind faptul că erau străine de neam (iar Evanghelia lui Matei are între temele esențiale universalitatea mântuirii). Oricum, pomenirea lor împreună cu numele Mariei nu susține nici una dintre aceste ipoteze: ceea ce au toate în comun este faptul de a fi zămislit câte un descendent al lui David într-o situație anormală, fără ca aceasta să fi alterat statutul de descendent al lui David al copiilor lor, prin harul lui Dumnezeu. Suprimarea a trei nume din cea de-a doua serie de către Matei (Ohozia, Ioaș, Amasia, fiu, nepot și strănepot al Ataliei, v. 4Reg 11-12) se justifică –

pornind de la o motivație similară celei a adăugării celor patru nume de femei, prin aceea că Atalia se făcuse vinovată de o crimă mesianică, de vreme ce a dorit să-i ucidă pe toți descendenții lui David (or o atare crimă trebuia pedepsită până la a treia generație, v. Ex 20,5). Prin felul în care este redă ascendența lui Isus, prin înșiruirea de nume legate de formula „a născut pe” și absența acesteia în cazul lui Isus, Matei arată legătura Mântuitorului cu toate aceste persoane și totodată radicala separare de ele, căci, dincolo de afirmarea de către comunitatea creștină a convingerii că Mesia descindea din David după trup, era necesar să se transmită și misterul nașterii sale, respectiv credința în dumnezeirea sa. Genealogia lui Matei seamănă și nu prea cu aceea a lui Luca: dacă Matei o plasează, după cum am văzut, în chiar debutul cărții sale, Luca o inserează înainte de începerea activității publice a lui Isus (așa cum este situată în Ex 6,14-20 genealogia lui Moise înainte de începutul misiunii sale eliberatoare); aceste diferențe conferă celor două genealogii sensuri diverse: câtă vreme Matei arată că Isus aparține încă de prunc poporului ales, Luca îi justifică lucrarea mântuitoare prin ascendența prezentată. Numele citate de cei doi evangheliști nu corespund în totalitate: genealogia mateeană este preponderent regală), în vreme ce aceea lucană mai degrabă profetică (Luca nu-l pomenește dintre regi decât pe David, probabil și din pricina reticenței lui față de ideea regalității pământene; îi numește în schimb pe Ilie, Amos, Naum, Natan). Nu este lipsit de semnificație faptul că în genealogia sa Luca îl numește pe Adam fiu al lui Dumnezeu, abia la câteva versete distanță în raport cu teofania de la botez; acest fapt poate fi pus în legătură și cu tema paulină a celui de-al doilea Adam care este Cristos. Contextul în care este lansată în evanghelia lui Luca genealogia lui Isus este de altminteri semnificativ: după ce, prin revelația de la botez, evanghelistul a arătat care este raportul dintre Isus și Dumnezeu, în genealogia sa arată care este raportul său cu oamenii. Dincolo de diferențe însă, mesajul important constă în aceea că Isus este fiul lui Avraam și David, adică moștenitorul și împlinitorul făgăduințelor mesianice; în fapt, credința că Isus este Cristos duce la stabilirea acestor genealogii, iar nu genealogiile la ideea că Isus este fiul lui David: genealogia lui Matei este mesianică în virtutea faptului că este davidică.¹⁰

... dar Fiu al lui Dumnezeu

După ce, în debutul evangheliei sale, Matei descrie genealogia, lui Isus, răspunzând cu alte cuvinte la întrebarea cine este El, și anume arătând că este o mlădiță aleasă a poporului lui Dumnezeu, în pasajul 1,18-25 – care redă visul lui Iosif, vestirea îngerului – evanghelistul arată de unde vine acest Isus, originea sa fiind Dumnezeu însuși: faptul că a conceput de la Spiritul Sfânt explică diferența dintre celelalte nașteri din genealogia lui Isus și cea a Domnului. După cum am văzut, în pasajul mateean ce redă genealogia lui Isus, se insistă pe continuitatea și discontinuitatea lui Isus în raport cu neamul lui David. Pasajul privind vestirea adusă de înger lui Iosif lămurește această problemă, arătând că pruncul este din spița lui David prin Iosif, fără a înceta să fie integral fiul lui Dumnezeu. Fragmentul de la Mt 1,18-25 implică o profeție asemănătoare

¹⁰ Perrot 1976, p. 19-21; Lecture Matthieu, p. 22; Troadec 1963, p. 34-39; Tassin 1991, p. 22-24; 27; George 1973, p. 19

cu atâtea altele din Scripturi și literatura intertestamentară: îngerul îi descoperă lui Iosif misiunea Pruncului, pasajul presupunând deopotrivă reluarea unei profeții lămuritoare sub acest aspect. Maria, făgăduită lui Iosif (traducerile moderne ale Scripturii folosesc termenul „logodită”, dar în acea perioadă logodna nu era cunoscută ca atare: era vorba de un angajament mutual ce îi obliga pe viitorii soți, aceasta fiind prima etapă a legării unei căsătorii – *qiddushin* – care dura cam un an, tocmai pentru că de regulă soții erau foarte tineri, timp în care fata rămânea în casa părintească, apoi urmând *nissu'in* – care marca intrarea soției în casa soțului; între cele două etape ale căsătoriei, relațiile conjugale nu erau îngăduite – acesta este sensul expresiei „fără să fi fost ei înainte împreună” de la Mt 1,18) rămâne însărcinată prin lucrarea lui Dumnezeu (în acest sens se cere înțelegă expresia „a avea în pânțece de la Spiritul Sfânt”), ceea ce pune relația sa cu Iosif în dificultate; Scriptura relatează despre intenția lui Iosif de „a o lăsa într-ascuns” (v. Mt 1,19), ceea ce implică anumite dificultăți în interpretarea textului. Astfel, repudierea era prin excelență un act public, cu greutate legală (presupunea martori, un bilet de despărțire, v. Deut 24,1), necunoscându-se cazuri de repudieri ascunse. Scripturile veterotestamentare mai vorbesc și de proba apei amare (Num 5,11-31) în condițiile unor bănuiele ale bărbatului asupra femeii. O fac de altminteri și în cazul lui Iosif și al Mariei apocrifile. În fine, în cazul în care o fată făgăduită unui bărbat se dăruia altuia, legea prevedea uciderea ei cu pietre (Deut 22,23-24). Analizând atitudinea lui Iosif, Perrot presupune că acesta nu considera că Maria s-ar încadra în vreuna din aceste situații. Textul totuși vorbește despre dorința lui de a se despărți de ea, precizând că el era un om drept, unul care respecta voința lui Dumnezeu adică, această intenție trebuind înțelegă din perspectiva faptului că nu putea să își asume o paternitate asupra căreia nu avea nici un drept; nu putea să dea un nume unui prunc zămislit printr-o minune. Xavier Léon Dufour apreciază că Iosif cunoștea faptul că Maria zămislise pruncul în chip feciorelnic și că intervenția îngerului îl face să se simtă justificat în a accepta această paternitate. Troadec consideră această ipoteză a precunoașterii de către Iosif a faptelor imposibilă, arătând că în fața evidenței sarcinii, Iosif fie că o bănuia pe Maria de adulter, fie că refuza a o suspecta. Dacă, dintr-un motiv sau altul nu o bănuia, este greu de înțeles, în viziunea sa, de ce voia să se despartă de ea. Mai plauzibil este prin urmare, în viziunea lui Troadec, că o bănuia dar nu voia să facă scandal în jurul păcatului ei. Legea arată în cazul acesta, ca și în altele, care era pedeapsa convenită, dar nu o impunea. Dar, indiferent cum se justifică, decizia lui Iosif ar fi tulburat planurile lui Dumnezeu, de unde nevoia ca Domnul să îi transmită un mesaj (exegeții găsesc pentru această intenție a lui Iosif o paralelă în tradiția iudaică, care, în contextul persecuției îndreptate de egipteni împotriva pruncilor evreilor vorbește de intenția tatălui lui Moise de a se despărți de soția sa pentru a nu-și expune potențialii copii pericolului morții; în ceea ce privește acceptarea de către Iosif a misterioasei intervenții a lui Dumnezeu în zămisirea Pruncului Mariei, se poate face o paralelă cu Geneza apocrifă găsită la Qumran, în care tatăl lui Noe este uimit de lumina iradiată de pruncul său la naștere, în așa măsură încât crede că soția sa îl va fi zămislit cu un înger, Matusalem, tatăl său liniștindu-l în privința paternității sale). Prin urmare, noima apariției îngerului în vis (în limbajul Scripturii atare apariții trebuie înțelese în sensul comunicării voinței sale de către însuși Dumnezeu unui om neînzechinat cu darul

profetismului, v. și Gen 16, 7-13; Ex 3,2; Gen 20,3; 28,12; Iov 33,15) este aceea de a-l convinge pe Iosif să-și asume paternitatea pruncului zămislit în mod miraculos, drept pentru care Iosif o aduce pe Maria în casa lui, împlinind angajamentul căsătoriei; în mediul iudaic adoptarea unui copil îi dădea pruncului drepturi egale cu ale unuia născut în familie: Maria l-a zămislit, Iosif avea să-i dea numele (ceea ce în mentalitatea semitică ar corespunde cu luarea în posesie). Cu alte cuvinte, deși născut din Maria, fără acceptarea de către Iosif, Isus ar fi fost lipsit de orice posibilitate de a se integra în societate; prin Iosif Isus se putea încadra într-o comunitate civilă, într-o tradiție religioasă, având acces la o meserie, la un patrimoniu cultural, la viață socială cu alte cuvinte. Această adopție, impulsivă tot de dreptatea lui Iosif, de preocuparea sa de a împlini voia lui Dumnezeu, presupune și integrarea lui Isus în descendența davidică. Numele lui Isus revelat de înger (Mt 1,21) este o transpunere grecească după numele semitic Yeshua („Dumnezeu mântuiește”), fiind o variantă a lui Yehoshua, în traducere Iosua, care înseamnă „mântuirea lui Dumnezeu”; de altminteri, pomenind numele copilului a cărui naștere o vestește, îngerul întărește el însuși semnificația sa; „căci El va mântui poporul său de păcatele sale”. Dacă în context creștin atribuirea titlului de mântuitor lui Isus nu surprinde, este de precizat că nu trebuie să fi fost la fel în mediul iudaic, acesta fiindu-i rezervat lui Dumnezeu (v. Deut 32,15; 1Reg 10,19); nici Mesiei nu i se atribuia acest titlu în mediul iudaic (se folosea cel mult termenul de eliberator), reticența evreilor sub acest aspect putând fi explicată în secolul I prin abuzul în privința utilizării acestui termen în religiile de mistere și cultul imperial din lumea greco-romană. În schimb, Noul Testament abundă de texte în care Isus este desemnat ca mântuitor, ca răscumpărător (In 4,42; 1In 4,14; Lc 2,11; Fp Ap 5,31; 13,53; Ef 5,23; Fil 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pt 1,1-11; 2,20; 3,14). Dar în vestirea către Iosif se precizează că Isus va mântui poporul de păcate, acțiune care îi este clar rezervată lui Dumnezeu. Textul mataan privind vestirea către Iosif a nașterii lui Isus mai presupune afirmația că acest prunc este Emanuel, „Dumnezeu cu noi”, și că nașterea și misiunea sa sunt marcate de prezența Spiritului.¹¹

„Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu” (Mt 1,23) este un citat din Isaia 7,14, unde regelui Ahaz i se vestește nașterea fiului său, termenul fecioară impunându-se prin Septuaginta, unde s-a tradus cuvântul *alma*-femeie tânără, prin *parthenos*-fecioară. Oricum, textul a fost de timpuriu iverit cu o dimensiune mesianică. Citând acest text, Matei însă, la unison cu comunitatea iudeo-creștină, exclude generarea omenească, arătând prin expresia tradusă cu „vei chema numele Lui: Isus” (în original mai impersonală, în genul se va chema...) că Pruncului întâi de toate Dumnezeu îi dă numele, stabilindu-i adică identitatea; prin acceptarea-adopția sa, ulterior și Iosif participă, patern, la conferirea identității pruncului (v. versetul 25). Pruncul este, prin urmare fiu al lui David și Fiu al lui Dumnezeu.¹²

¹¹ Perrot 1976, p. 22-24; 26; Troadec 1963, p. 39-43; Tassin 1991, p. 25-26

¹² Perrot 1976, p. 26; Troadec 1963, p. 43-45; Tassin 1991, p. 27-28

Fecioria Mariei

Versetul 25 al primului capitol al evangheliei după Matei a stârnit polemici asupra relațiilor conjugale dintre Maria și Iosif după nașterea lui Isus. Astfel, dacă ortodocșii și catolicii în general susțin fecioria Mariei, protestanții în general admit că ea și Iosif ar fi trăit ca soți. Versetul nu sprijină nici una, nici cealaltă poziție. Menționarea de către evangheliu a „fraților lui Isus” (Mc 3,21.31-35; 6,3; In 7,3-5; Fp Ap 1,14; 1Cor 1,5) complică lucrurile; puțini au fost scriitorii creștini din vechime care au acceptat existența fraților și surorilor lui Isus și implicit faptul că Maria ar fi avut alți fii, între aceștia numărându-se Tertulian, Helvetius, Jovinian. Cei mai mulți părinți ai Bisericii, între care Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu din Cezareea văd în frații lui Isus fiii dintr-o primă căsătorie a bătrânului Iosif. Fără ca perspectiva să aibă vreun fundament biblic, este vorba de credința tradițională a Bisericii în veșnica feciorie a Mariei. O altă posibilă explicație asupra sensului acestui termen este oferită de sfântul Ieronim, primul care arată că în cultura iudaică nu exista un termen specific pentru desemnarea verișorilor, dimpotrivă *ab* („frate” în aramaică și ebraică) numind diferite grade de rudenie: de la frate ca atare la frate vitreg, verișor, nepot; faptul se explică prin apropierea rudelor în mediul semitic. Este posibil ca în traducerile grecești ale Bibliei să se fi păstrat această nuanță, folosindu-se pentru *ab adelphos* (frate), iar nu *anepios* (verișor). Alte argumente în favoarea fecioriei Mariei ar fi insistența Scripturii asupra sa, mai ales în contextul așa-numitelor evanghelii ale copilăriei. Dintre cei patru „frați” ai lui Isus citați la Mc 6,3 (Iacob, Iosi, Iuda și Simon), primii doi sunt citați și de Mc 15,40.47; 16,1, mama lor numindu-se tot Maria; această Marie poate fi sora Maicii sfinte de care vorbește In 19,25. Spre deosebire de Isus, acești „frați” ai săi nu sunt niciodată numiți fiii Mariei; este adevărat că în contextul ebraic tatăl, și nu mama era punctul de referință, dar Isus este citat în legătură cu Maria (Mc 6,3; Mt 13,55). Fără a se constitui într-o probă absolută, episodul încredințării de către Isus a mamei sale lui Ioan, atunci când era pe cruce, este un alt argument în favoarea fecioriei Mariei: astfel, ar fi greu de înțeles faptul ca Maica sfântă să fie lăsată în grija acestui discipol în condițiile în care am accepta că Isus ar fi avut frați de sânge.¹³

Oricum, fecioria Mariei este afirmată încă de timpuriu de tradiție, nașterea lui Isus din Fecioara Maria fiind unul dintre articolele crezului apostolic; deja în 217 *Tradiția apostolică* a lui Hippolit arată că una dintre întrebările adresate de episcop catecumenului la botez privește nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, prin intervenția Spiritului Sfânt, credință afirmată și de Iustin în *Dialogul cu Trifon*. Este de semnalat, dincolo de orice tendință de lămurire a acestei probleme în mod independent, că tradiția creștină leagă afirmația fecioriei Mariei de aceea a filiației divine a lui Isus. Întâi de toate, este de amintit faptul că evenimentul întrupării Fiului lui Dumnezeu este unul cu totul inedit și care, cu toate acestea se cere transpus în limbajul uman; în mod inevitabil, acest adevăr al credinței a trebuit exprimat pornind de la realitățile culturale ale lumii iudaice și greco-romane. Or, în contextul greco-roman, se vorbea adesea de nașteri miraculoase din femei și zei, nelipsite însă de o anumită componentă erotică, ale unor împărați

¹³ Perrot 1976, p. 25; Troadec 1963, p. 44; Tassin 1991, p. 26

bunăoară, justificându-se prin aceasta divinitatea lor. Și tradiția iudaică relatează deopotrivă anumite nașteri miraculoase, dar aspectul virginității nu era pus în evidență. În mediul iudaic prima idee că pruncul este prin excelență dar de la Dumnezeu (v. numeroasele cazuri de femei sterile, dar nu exclusiv), că Dumnezeu este acela care deschide sânul matern etc., fără însă a evita să vorbească despre „cunoașterea soților”; literatura intertestamentară vorbește în anumite cazuri de concepții diabolice, idee reluată și de apocrifele creștine. Textul de la Is 7,14, conținând profeția despre fecioara care va naște, interpretat în sens mesianic încă de foarte timpuriu în tradiția Bisericii, pare a fi singurul loc veterotestamentar care vorbește despre o concepere virginală; se cere recunoscut însă faptul că termenul *parthenos* utilizat în acest context are un sens mai larg decât acela de fecioară. Mai există un text apocrif iudaic în care se vorbește de concepere virginală (a lui Melchisedec), care însă poate să fi suferit influențe iudeo-creștine.¹⁴

Dincolo însă de aceste „modele” pe care le-au putut găsi primii creștini în mentalitatea timpului pentru a exprima inexprimabilul, presupunând că virginitatea Mariei nu era un adevăr, în condițiile în care fecioria nu era valorizată în veacul I d.Cr., mai cu seamă în Palestina, este greu de înțeles de ce nu s-au ferit să o afirme. Este adevărat că, dincolo de mentalitatea curentă, Filon bunăoară vorbește despre existența în Egipt a unor bărbați și femei care, din iubire pentru înțelepciune, se dedicau unei vieți într-o castitate. Este adevărat deopotrivă că unii dintre esenieni viețuiau în celibat, fie din dorința de asceză, fie pentru că se considerau niște „războinici ai lumii”, voind să trăiască deja în viață realitățile escatologice; dar aceasta nu înseamnă că nu acceptau căsătoria. Totuși mentalitatea iudaică obișnuită nu privea în același fel lucrurile, esenienii fiind până la urmă o sectă. Un element ce mai merită reținut pentru întregirea perspectivei creștine asupra nașterii lui Isus este felul în care se roagă mama lui Samuel (model pentru evanghelistul Luca în descrierea pruncului Isus) potrivit unei cărți folosite în tradiția sinagogală în contextul în care era disprețuită, tocmai din perspectiva mentalității iudaice, pentru că nu avea copii: „Știu că nu aceea care are mai mulți copii este bogată și nici aceea care are mai puțini săracă, ci că aceea care are în ea din belșug iubirea lui Dumnezeu este înăvuțită.” Din această perspectivă poate că taina zămislirii de către Maria și păstrarea fecioriei sale capătă alte conotații.¹⁵

Încă de la începuturile sale, „Biserica a proclamat credința în conceperea feciorenică a lui Isus ca expresie a realității întrupării și semn evident al filiației divine”. Dacă aceasta este un adevăr istoric sau, dimpotrivă, o simplă exprimare plastică a unui adevăr teologic este greu de spus. Esențial este pentru evangheliști să transmită adevărul că Isus Cristos este Fiul lui Dumnezeu și aceasta dincolo de misterul întrupării, privit în mod esențial ca o golire de sine a lui Dumnezeu, o îmbrățișare într-o umilință a naturii umane (Fil 2,6-7). Evangheliștii insistă însă pe faptul că Isus este mai mult decât percepe mulțimea că este și tot Noul Testament vorbește despre Dumnezeu ca Tatăl lui Isus. Mai mult, Mt 23,9 cuprinde un îndemn adresat discipolilor de a-l numi numai pe Dumnezeu tată, în vreme ce In 1,13 prezintă ca ideal al vieții creștine nașterea de la

¹⁴ Perrot 1976, p. 62-66; Tassin 1991, p. 26

¹⁵ Perrot 1976, p. 66-67

Dumnezeu, iar nu cea după dorința trupească. Prin urmare, într-un sens, conceperea virginală privește comunitatea creștină ca atare, Biserica fiind mamă; este greu de spus din acest punct de vedere dacă figura Mariei a influențat perspectiva ecleziologică sau, dimpotrivă, concepția primilor creștini asupra Bisericii se reflectă în evangheliile și tradițiile asupra Mariei. Cert este că din evangheliile nașterii și copilăriei rezultă limpede că Dumnezeu este direct implicat în nașterea lui Isus, altfel decât în nașterile oamenilor de rând și chiar a celor aleși. Și chiar dacă fecioria Mariei nu este posibil de dovedit în felul în care se poate lămuri un adevăr istoric, este de ținut seama de tradiția acestei credințe. Cert este că credința în fecioria Mariei dă consistență credinței că Isus este Fiul lui Dumnezeu.¹⁶

Matei 2

... Din Betleem

Dacă în primul capitol al evangheliilor sale, Matei arată – după cum am văzut – cine este Isus, cel de-al doilea capitol pare a răspunde la întrebarea de unde este Isus: astfel, din evangheliile mateeană aflăm că Isus are legătură – prin evenimentele relatate, dar și prin profețiile citate – cu Nazaretul și Betleemul, dar și cu Ierusalimul, Rama și Egiptul. Dincolo de aceste precizări de ordin spațial, Evangheliile după Matei ne mai oferă și o situație în timp a nașterii lui Isus, pomenind timpul lui Irod cel Mare, respectiv al lui Archelaus, fiul său. Expresia „zilele lui Irod regele” despre care vorbește pericopa mateeană citată mai sus trimite, desigur, la stăpânirea lui Irod; acesta a domnit între anii 37 și 4 î.Cr. la moartea lui, Isus trebuie să fi avut în jur de doi ani (potrivit acestor date, Domnul s-a născut cel mai devreme în anul 6. î.Cr., în opinia lui Botiza; domnia lui Archelaus în Iudeea se încadrează între anii 4 î.Cr. și 6 d.Cr., Galileea fiind simultan condusă de Irod Antipa). Pomenirea lui Irod nu are însă numai scopul de a situa în timp nașterea lui Isus, acest personaj servind drept antiteză pentru persoana lui Isus; astfel, există o serie de opoziții demne de semnalat: dacă Irod declară că vrea să se închine Pruncului, magii chiar o fac, dacă Iosif (reprezentând poporul Israel) și magii (exponenți ai păgânilor) îl acceptă pe Isus, Irod (reprezentant al clasei conducătoare a poporului Israel) îl respinge; dacă în interpretarea pe care o cere Irod învățaților avem o descoperire incompletă a Scripturilor, în închinarea magilor avem o întâlnire adevărată cu însuși Mântuitorul. Capitolul al doilea din Evangheliile după Matei ar putea fi împărțit în patru fragmente: închinarea magilor (Mt 2,1-12); fuga în Egipt (Mt 2,13-15); uciderea pruncilor (Mt 2,16-18); întoarcerea din Egipt și stabilirea în Nazaret (Mt 2,19-23).¹⁷

Închinarea magilor

Episodul închinării magilor (Mt 2,1-12) este redat în evangheliile după Matei în câțiva pași: magii îl caută pe regele iudeilor, călăuziți fiind de stea și ajung la Irod, care încearcă să se lămurească în privința celor aflate de la ei prin intermediul învățaților, al interpretării Scripturilor; ca urmare, Irod vrea să-l găsească și el pe acest rege, încredințându-le magilor această misiune. În continuare călăuziți de stea și deopotrivă de Scripturi (căci cărturarii interpretează corect pentru Irod scripturile privind venirea lui

¹⁶ Perrot 1976, p. 67-70

¹⁷ Perrot 1976, p. 28; Botiza 2005, p. 508

Mesia, dar se mărginesc la aceasta, cunoașterea nefiind însoțită de adeziune), magii îl găsesc pe Prunc și i se închină, în vreme ce Irod nu îl află. Atitudinea magilor este radical opusă celei a lui Irod și a cărturarilor; astfel, dacă ideea întoarcerii magilor pe altă cale poate fi înțeleasă în sens literal, ca un fel de a se împotrivi planurilor criminale ale lui Irod, ea poate fi interpretată și în sens simbolic: acea „altă cale” poate însemna o schimbare a vieții.¹⁸

Dar cine era în fapt Irod? Irod, după tată idumeu (adică dintr-un ținut vrăjmaș Israelului, a cărui populație fusese trecută cu forța la iudaism abia prin anul 110 î.Cr. și era considerată de evreii pur sânge bastardă), arab după mamă (nici mama, nici tata nu-i erau de altminteri de spiță regală; mai mult, numele lui Irod, care înseamnă „fiu de erou” vădește slaba adeziune a familiei lui la iudaism și legăturile sale cu elenismul), domnea peste Iudeea de prin anul 40 î.Cr. cu aprobarea romanilor, după ce anihilase dinastia regală a hasmoneilor. În majoritate, evreii nu-l acceptau, nu numai pentru că nu aparținea neamului lor, ci și pentru că aceasta periclita însăși speranța mesianică. Felul în care a dobândit tronul este un indiciu suficient al setei sale de putere, la acesta adăugându-se faptul că și-a ucis chiar și propriii fii (un contemporan spunea, pornind de la un joc de cuvinte în greacă – *bys-porc/ buios*-fiu – că este mai bine să fii porcul lui Irod decât fiul său) pentru a nu-i pune în primejdie puterea și s-a încăpățânat să o păstreze până la adânci bătrâneți. Aceste elemente pot explica felul în care descrie Matei reacția sa vizavi de vestea nașterii unui rege al iudeilor (și încă din descendența lui David, ceea ce însemna o rivalitate serioasă) pe care o află de la magi. Putem citi în acest text mateean o transpunere a unei situații istorice date și o reluare a temei persecuției îndreptate de autoritate împotriva pruncului investit de Dumnezeu cu o misiune de eliberare (v. mai sus, atitudinea faraonului în raport cu fiii evreilor în urma visului legat de Moise); cel mai probabil nu avem în uciderea pruncilor un eveniment istoric, căci altminteri ar fi lăsat urme în istoria evreilor, ceea ce nu s-a întâmplat. Avem mai degrabă de-a face cu un mesaj teologic, Matei vrând să pună aici în evidență opoziția regelui pământean față de adevăratul rege, amenințarea puterilor acestei lumi împotriva celui drept. Cărturarii poporului – despre care spune textul de mai sus că au fost chemați alături de arhierii de către Irod pentru a-i dezlega problema pusă pe tapet de magi – erau interpreți autorizați ai Legii. Cum am văzut că Irod cel mare era de-a dreptul paranoic în ceea ce privește păstrarea puterii, putem înțelege mai bine preocuparea sa de a descifra eficient acest semn al puterii despre care îi vorbiseră magii și de a înlătura orice posibilitate ca pruncul să supraviețuiască. Istoria reține că moartea lui Irod a survenit în anul 750 de la întemeierea Romei, adică anul 4 î.Cr.¹⁹

În legătură cu închinarea magilor, textul mateean relatează că ei au intrat într-o casă. Este de presupus că nu au ajuns chiar în ziua nașterii lui Isus în locul temporar de

¹⁸ Perrot 1976, p. 28; Tassin 1991, p. 29-30

¹⁹ Pornind de la aceste date și de la versetul mateean 2,16, care vorbește de uciderea pruncilor „de doi ani și mai jos, după timpul pe care îl aflase de la magi.”, nașterea lui Isus a fost stabilită prin anul 6-7 înainte de începerea erei creștine. Calculul este însă relativ, după cum am văzut și mai sus. Perrot 1976, p. 28-29; Botiza 2005, p. 508; Troadec 1963, p. 47-48; Tassin 1991, p. 29-32

adăpost, ci după ce sfânta familie se va fi mutat într-o locuință mai adecvată. Apocrifile vorbesc chiar de doi ani distanță între nașterea lui Isus și venirea magilor. În ceea ce privește identitatea magilor – ghicitori, astrologi, vraci – Herodot arată că ar fi provenit dintr-un trib de mezi din care s-a format o castă preoțească a perșilor. Rămâne interesantă folosirea acestei imagini a călătoriei și închinării magilor de către Matei câtă vreme astrologia nu era privită cu ochi buni în Scriptură (v. Dan 1,20; 2,2.10; Fp Ap 8,9; 13,8); ar fi de precizat din această perspectivă că și în *midraš*-ul lui Moise apar magi, și aceștia interpretând pentru faraon visul legat de acest prunc cu vocație de eliberator. Oricum, perspectiva lui Matei asupra magilor este foarte pozitivă. Într-un fel, raportarea evanghelistului la aceste personaje trimite la figura lui Valaam, Irod găsindu-și la rându-i prefigurarea în regele Balac al Moabului, cel care voise prin Valaam să deturneze ascensiunea lui Israel, poporul mesianic (Num 22-24); De altminteri, în oracolele lui Valaam este prezentă și imaginea stelei (v. Num 24,17), la fel de legată de dimensiunea mesianică precum în textul lui Matei, dar și Is 60,1-6, Ap 22,16 sau 2Pt 1,19. Acest pasaj al evangheliei mateene a fost pus în legătură și cu textele de la Is 49,23; 60,5, posibil de înțeles în lumina împlinirii profeției că Dumnezeu adevărat avea să fie premărit de popoarele păgâne. Interpretând episodul închinării magilor pornind de la aceeași idee și cu ajutorul Ps 71,9-11 („Înainteai lui vor îngenunchea etiopienii și vrăjmașii lui țărâna vor linge. Împărații Tarsisului și insulele daruri vor aduce, împărații arabilor și ai reginei Saba prinoase vor aduce. Și se vor închina lui toți împărații pământului, toate neamurile vor sluji lui.”), tradiția latină a reținut că magii erau de-a dreptul regi (este adevărat că termenul de magi ar putea desemna niște capi religioși ai perșilor, dar perșii au pătruns în Țara Sfântă prin Nord, nu de la est), că erau în număr de trei (după numărul darurilor menționate de Matei); mai mult, s-a stabilit numele lor: Gaspar, Baltazar, Melchior (se pare că aceste nume apar prima dată într-un manuscris parizian datând din secolele VI-VII). Spre deosebire de latini, creștinii sirieni și armeni vorbesc de vreo doisprezece magi. Tradiția a stabilit deopotrivă locul lor de provenință, în funcție de darurile pe care i le-au adus Pruncului: tămâia și smirna (cea din urmă folosită pentru îmbalsămare) proveneau din diverse zone ale Arabiei; în ceea ce privește semnificația darurilor aduse de magi, exegeții vorbesc despre regalitate (aurul), dumnezeire (tămâia), pătimire sau nemurire (smirna). Textul evanghelic nu justifică astfel de detalii privind numărul sau proveniența lor, numărul nefiind pur și simplu precizat, iar expresia „de la Răsărit” trimițând la lumea orientală ca atare, ceea ce în mentalitatea iudaică desemna tot ținutul de dincolo de Iordan. Magii erau fără îndoială pricepuți în astronomie (confundată în epocă cu astrologia). Ar mai fi de reținut în acest episod ideea recunoașterii supremației persoanei lui Isus asupra astrologiei (atât de apreciată în acele timpuri și nu mai puțin astăzi) prin închinarea magilor înaintea lui Isus. Ne putem aminti în acest context poeticul text al tropoarului Nașterii care vorbește despre aceia care au învățat să-l adore pe Isus, adevăratul soare al dreptății, tocmai prin intermediul unui astru, în condițiile în care slujeau astrologiei. Magii urmează tocmai steaua pentru a-l cunoaște pe Mântuitorul, dar steaua este un instrument, o cale, revelația adevărată, plenară, fiind în acel Prunc, iar nu în interpretarea mișcării astrelor. Cu episodul vizitării magilor, Matei confirmă credința creștină în supremația Domnului asupra tuturor elementelor lumii. În Mt 2 se

mai poate desluși încă o temă importantă pentru acest evanghelist, și anume refuzul poporului ales, prin Irod, de a-l primi pe Mesia și, dimpotrivă, acceptarea Mântuitorului, prin magi, de către popoarele păgâne. Această temă revine la Matei (Mt 8,10; 12,18 ș.u.; 15,24; 24,14; 28,19) și este prezentă și în diverse texte veterotestamentare (Ps 71,11; Is 2,2-3; 45,14; 60,1-6; 62). Faptul că Matei prezintă deschiderea Bisericii către neamuri în legătură deja cu misterul nașterii lui Cristos, în vreme ce bunăoară Faptele apostolilor o rețin în contextul viziunii lui Petru în legătură cu Corneliu se justifică prin aceea că în momentul și contextul redactării acestei evanghelii păgânii erau deja membrii cu drepturi depline în Biserică. La fel, modul în care Matei prezintă atitudinea lui Irod ilustrează de acum consumata ruptură dintre iudaism și creștinism. Presentând refuzul și persecuția lui Irod, dar și atașamentul inițial al magilor pentru astrologie, Matei pictează dificultățile inerente cu care are a se confrunta inevitabil Biserica născândă; descriind însă eșecul lui Irod în ceea ce privește uciderea lui Isus și totodată închinarea magilor, ulterioara lor convertire, Matei ilustrează convingerea Bisericii în capacitatea ei de a înfrânge dificultățile. Intenția catehetică a evanghelistului Matei este aceea de a arăta că Isus este „regele mesianic și lumina vestită” de Scripturi.²⁰

Cât despre steaua despre care îi vorbesc magii lui Irod (Mt 2,2), este necesar să înțelegem că ea nu se referă în mod necesar la un fenomen natural. În limbajul epocii și în mediul cultural în care este redactată evanghelia lui Matei a vorbi despre steaua cuiva însemna a vorbi despre menirea sa, despre un destin particular, despre o misiune aparte. Cu privire la steaua care a vestit nașterea lui Isus s-au avansat de-a lungul timpului mai multe ipoteze; specialiștii au încercat să discearnă despre ce stea putea fi vorba, căzând mai mult sau mai puțin de acord asupra rezultatelor, dar această strădanie este secundară. Primordială este semnificația imaginii stelei, utilizată în mediul greco-roman în legătură cu nașterea marilor oameni ai istoriei (v. Alexandru, Cezar), dar și în cel iudaic (v. în literatura intertestamentară, nașterea lui Avraam este anunțată printr-o stea, la Qumran s-a descoperit un horoscop al Mesiei). De altminteri, imaginea stelei este pusă în legătură cu Mesia și în Num 24,17 („Îl văd, dar acum încă nu este; îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi.”), Isus fiind desemnat de cartea Apocalipsei drept „steaua care strălucește dimineța” (Ap 22,16). Mai târziu, Bar Kokhba, conducătorul revoltei iudaice împotriva romanilor din anul 135 d.Cr. va fi intitulat „fiul stelei”, ceea ce echivalează cu o recunoaștere a mesianității sale de către cei care l-au urmat. Prin urmare, în textul mateean steaua este o metaforă, o imagine a lui Cristos. Ar mai fi însă de știut că în cultura antichității, stelele erau considerate drept ființe însuflețite, ființe spirituale, divinități în păgânism, îngeri în iudaism; prin urmare, nu există o diferență între arătarea îngerului înaintea păstorilor și drumul magilor în urma stelei. În această imagine a stelei

²⁰ Perrot 1976, p. 29; 31; Botiza 2005, p. 508-509; Lecture Matthieu, p. 23; Troadec 1963, p. 45-46; 48-52; 56; Tassin 1991, p. 29-30

este vorba în chip fundamental despre un semn al lui Dumnezeu, de un fel de călăuzire a omului de către Providență.²¹

Un alt element esențial în pericopa închinării magilor este citarea Betleemului. Aflând de la magi vestea nașterii regelui iudeilor, Irod convoacă sinedriul pentru a cere o interpretare calificată a Scripturilor în privința nașterii lui Mesia: „Și adunând pe toți arhierii și cărturarii poporului, căuta să afle de la ei: Unde este să se nască Cristos? Iar ei i-au zis: În Betleemul Iudeii, că așa este scris de proorocul: «Și tu, Betleeme, pământul lui Iuda, nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda, căci din tine va ieși Conducătorul care va paște pe poporul meu Israel.»” (Mt 2,4-6). În răspunsul arhierilor și cărturarilor este citată profeția lui Mih 5,1 („Și tu, Betleeme Efrata, deși ești mic între miile lui Iuda, din tine va ieși Stăpânitor peste Israel, iar obârșia lui este dintru început, din zilele veșniciei”) în combinație cu 2Reg 5,2b („tu vei paște pe poporul meu Israel și tu vei fi povățuitorul lui Israel”), după modul de interpretare al Scripturilor specific sinagogii: un pasaj trimitea la un altul, prin conexiunea tematică (în cazul de față tema păstorului), textele fiind îmbinate cu destul de multă libertate și vădind prin aceasta că evreii și, după ei iudeo-creștinii nu se raportau la Scripturi ca la un corp de texte riguros stabilite, ci ca la un tezaur viu. În același stil citează Matei în toată libertatea textul mesianic de la Miheia combinat cu cel din cartea regilor. Aceeași libertate în raportarea la textele Scripturilor explică în textul de la Matei înlocuirea expresiei „Betleem Efrata” cu „pământul lui Iuda” sau schimbarea propoziției „deși ești mic între miile lui Iuda” cu „nu ești nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda”. Cea din urmă schimbare vine din dorința afirmării importanței cetății lui David, specifică și mediului iudaic, nu numai celui iudeo-creștin.²²

Fuga în Egipt

Pasajul prezentând fuga în Egipt (Mt 2,13-15) este alcătuit simetric cu cel prezentând întoarcerea din Egipt (Mt 2,19-23), fiind construit din descrierea apariției îngerului lui Iosif, exprimarea deciziei acestuia de a urma visul, un citat din Os 11,1 (care motivează mai degrabă întoarcerea din Egipt decât plecarea, ceea ce pune această pericopă în legătură cu cea a revenirii); ar mai fi de menționat că acest profet socotește ieșirea din Egipt drept actul de naștere a poporului Israel, iar pe acesta drept prefigurare a lui Mesia (v. Ex 4,22, unde Dumnezeu afirmă că Israel este fiul său întâi-născut). Prin urmare, sensul acestui pasaj este acela că Isus are de împlinit adevăratul exod, acela care duce spre veritabila Țară promisă, Împărăția lui Dumnezeu. După cum am văzut mai

²¹ În ceea ce privește identificarea stelei ce a vestit nașterea lui Ius, Kepler a vorbit de o conjuncție între Saturn și Jupiter, ceea ce putea da impresia apariției unei stele foarte luminoase; data avansată de el ar fi 3 noiembrie, anul 7 î.Cr. Unii specialiști au asimilat steaua cometei Halley, dar aceasta a trecut pe lângă pământ în anul 12 î.Cr. Colin Humphrey, un astronom britanic a calculat că o altă cometă ar fi trecut pe lângă pământ între 13-27 aprilie anul 5 î.Cr. (luna ar fi plauzibilă din punctul de vedere al posibilității ca păstorii să fi fost la câmp cu turmele). În fine, unii au vorbit despre o novă uriașă; aceasta este o stea variabilă a cărei strălucire crește puternic și brusc, revenind ulterior la strălucirea de la început. Perrot 1976, p. 29-30; Botiza 2005, p. 508; Tassin 1991, p. 30-31

²² Perrot 1976, p. 30-31

sus, nu este primul loc în care Matei pune figura lui Isus în legătură cu poporul Israel și va continua să o facă de-a lungul capitolului al doilea al evangheliei sale, probabil destinatarii scrierii sale regăsindu-se în această continuitate. Dar revenind la acest pasaj, ar fi de spus că Egiptul era în mod obișnuit considerat în acea perioadă un loc de refugiu de către locuitorii Palestinei (v. și 3Reg 11,40: Ieroboam fuge din calea lui Solomon tot în Egipt; Ier 26,21: Urie fuge în Egipt). Comunitatea primară putea interpreta ideea trecerii lui Isus în Egipt drept o recapitulare a istoriei lui Israel și o reiterare a celei a lui Moise. Noul Moise, Isus, este și El subiectul unei persecuții, având a fugi din fața noului faraon – Irod – și apoi a se întoarce în țara sa la moartea acestuia. Isus, noul Israel, pleacă în Egipt în urma visului lui Iosif, urmând a se întoarce din pribegie la poporul său, precum odinioară Iacob, tot în urma unui vis, pleacă în Egipt, Dumnezeu făgăduindu-i însă întoarcerea nemului său în țara sfântă (Gen 46,2-4). Este de reținut tonul grav al episodului mateean al fugii sfintei familii în Egipt, dincolo de episoadele colorate reținute de tradiția iudaică (în care se vrea afirmarea faptului că Isus ar fi un vrăjitor egiptean) și de apocrifele creștine privind fuga în Egipt. Sensul versetelor mateene privind trecerea lui Isus în Egipt este tocmai acela al răsturnării valorilor: Egiptul, țara sclaviei odinioară devine ținut al libertății, în vreme ce Iudeea care avea o vocație cu totul specială de la Dumnezeu nu îi corespunde, devenind un ținut al amenințării pentru fiul lui Dumnezeu și noul popor ales. Putem distinge din această perspectivă în decizia privind uciderea pruncilor luată de Irod după consultarea învățaților o prefigurare a patimilor lui Isus.²³

Uciderea pruncilor

Episodul uciderii pruncilor, redat de Matei în capitolul 2 al evangheliei sale, versetele 16-18, prezentat ca urmare a mâniei lui Irod, se găsește într-un fel de paralelism cu afirmația pe care o vom afla spre finalul aceleiași evanghelii (Mt 27,25), acolo unde, cerându-i lui Pilat cu insistență condamnarea lui Isus, poporul evreu spune: „Sângele lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!”. Prin aceasta evanghelistul Matei vrea să sublinieze faptul că poporul ales suferă consecințele deciziilor rele ale conducătorilor săi. Episodul uciderii pruncilor nu trebuie citit ca un fapt istoric în sine, după cum am văzut mai sus. Acesta prefigurează soarta lui Isus, care nu avea să scape de persecuție. Aici Matei reia schema *midrash*-ului lui Moise pentru a-și exprima mesajul într-o formă accesibilă contemporanilor săi. Altminteri, cruzimea lui Irod ca și a altor despoți este un lucru menționat de istorie (v. Nero, despre care istoria reține că ar fi poruncit uciderea unei mulțimi de prunci în urma apariției unei comete pe cerul Romei); astfel, Irod și-a înecat ginerele, ucigându-și fiii, Alexandru și Aristobul, respectiv soția Mariam. Nici fiul său mai mare nu a avut o soartă mai bună, fiind omorât cu numai cinci zile înaintea decesului lui Irod, care a mai poruncit ca la moartea lui să fie uciși mai-marii Ierihonului, pentru ca să se plângă la trecerea sa. Fragmentul mateean despre masacrul pruncilor se încheie cu un citat aproximativ din Ier 31,15 („Așa zice Domnul: «Glas se aude în Rama, bocet și plângere amară. Rahila își plânge copiii și nu vrea să se mângâie de copiii săi, pentru că nu mai sunt.»”), care se referă la uciderea pruncilor evrei de către invadatorii

²³ Perrot 1976, p. 31-32; Botiza 2005, p. 344; 509; Lecture Matthieu, p. 23; Troadec 1963, p. 53; Tassin 1991, p. 32-34

străini și adunarea unora în Rama (o așezare situată la circa 9 km la nord de Ierusalim) în vederea exilării în Babilon. Probabil alegerea acestui citat de către Matei se justifică prin faptul că tradiția reținea că la Betleem se afla mormântul Rahilei, mama lui Beniamin (Gen 35,19).²⁴

Întoarcerea din Egipt

Întoarcerea sfintei familii din Egipt și stabilirea la Nazaret (Mt 2,19-23) încheie pasajul mateean privind copilăria lui Isus. În relatarea întoarcerii lui Isus în Țara sfântă, Matei urmează iar istoria lui Moise. Astfel, putem compara Ex 4,19-20: „După atât de multe zile a murit regele Egiptului care prigonise pe Moise, și Domnul a grăit aceasta lui Moise în pământul Madian: «Scoală și întoarce-te în Egipt, că au murit toți cei ce căutau sufletul tău!». Luând atunci femeia și copiii, Moise i-a pus pe asini și s-a întors în Egipt. Și a luat Moise în mâna sa și toiagul cel de la Dumnezeu.” și Mt 2,19-21: „După moartea lui Irod, iată că îngerul Domnului s-a arătat în vis lui Iosif în Egipt și i-a zis: «Scoală-te, ia Pruncul și pe mama lui și mergi în pământul lui Israel, căci au murit cei ce căutau să ia sufletul Pruncului». Iosif, sculându-se, a luat Pruncul și pe mama lui și a venit în pământul lui Israel.” Avem de-a face cu mișcări similare: Dumnezeu inspiră întoarcerea celui investit cu o misiune eliberatoare în ținutul unde are a-și desfășura acea menire, iar cel chemat răspunde. Se poate remarca în ambele texte trecerea în vestirea morții persecutorului de la singular la plural, ca și cum ar fi simultan vorba de faraon și Irod). Intrarea în pământul lui Israel despre care este vorba în textul mateean este mai mult decât descrierea unui parcurs în spațiu, și anume o reluare a unui pasaj de la Ez 20,38, în care profetul vorbește despre întoarcerea celor deportați. Matei arată prin aceste cuvinte, dar și prin relatarea faptului că sfânta familie nu s-a putut întoarce în Iudeea (unde domnea Arhelau, fiul lui Irod, care avea în stăpânire acest ținut și acela al Samariei, în vreme ce Irod Antipa stăpânea peste Galileea și Perea), trebuind să meargă la Nazaret, pe de o parte, că, după ce a trăit experiența exilului, Isus are a o trăi și pe cea a exodului (calea sa de suferință ia multiple forme), par, pe de alta, Matei subliniază prin acest pasaj al evitării Iudeii iremediabilul refuz al acestui ținut în ceea ce privește lucrarea sa și, dimpotrivă, prin sosirea în Galileea („a neamurilor”), deschiderea misiunii lui Cristos într-un sens universal și mai marea disponibilitate a păgânilor întru primirea mesajului mântuirii.²⁵

Nazarinean

Ultimul verset din capitolul 2 al evangheliei după Matei („Și venind a locuit în orașul numit Nazaret, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean se va chema.”) presupune o problemă în ceea ce privește proveniența sa; felul în care este citat trimite după Perrot la unul dintre profeții mici sau la una dintre primele cărți profetice. Unii exegeți au pus textul în legătură cu Jud 13,5.7, în care Samson este prezentat drept consacrat lui Dumnezeu (*naẓîr* sau *naẓîraios*). Or, *naẓarēnos* (nazarinean, din Nazaret) este foarte apropiat de acest termen, dar și de *naẓaraioi* (termen folosit în

²⁴ Perrot 1976, p. 32-33; Botiza 2005, p. 371; 509; Lecture Matthieu, p. 23; Troadec 1963, p. 54; Tassin 1991, p. 34-35

²⁵ Perrot 1976, p. 33; Lecture Matthieu, p. 23; Troadec 1963, p. 54; Tassin 1991, p. 35-36

sensul de observați, pentru membrii grupărilor baptiste de pe lângă Iordan, de care Isus a fost o vreme atașat), fapt exploatat de Matei la nivelul sensului.²⁶

Potrivit Evangheliei după Luca, Maria și Iosif locuiau în Nazaret înainte ca Isus să se nască. Evanghelia după Matei relatează însă că familia lui Isus s-a stabilit aici după moartea lui Irod, atunci când s-a întors din Egipt. Reflectând *post factum* asupra locului de baștină a lui Isus, evanghelistul Matei vede în aceasta o împlinire a profețiilor, făcând probabil referire la versetul 1 din capitoul 11 al cărții lui Isaia: „O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da”, după cum o arată sfântul Ieronim sau la Is 60,21; termenul nazarinean, apropiat de ebraicul *netser* (tradus prin „lăstar”) nu s-ar referi atât la această așezare, cât la originea davidică a lui Isus. Acest sens al termenului nazarinean se poate descifra din episodul vindecării orbului din Ierihon, în care, atunci când acesta află că trece Isus Nazarineanul, îl strigă cu apelativul „Fiul lui David” (Lc 18,37; Mc 10,47). Matei s-ar mai putea gândi atunci când folosește acest termen la Is 42,6 sau 49,6, în sensul de „păzit”, „păstrat de Dumnezeu”; în fapt, asemeni poporului Israel, slujitorului în suferință de la Isaia sau rămășiței celei sfinte, Isus a fost ținut în pază de Dumnezeu în acest episod și în alte circumstanțe ale vieții sale, inclusiv în moarte. Aceasta nu exclude însă dimensiunea suferinței, dimpotrivă.²⁷

Prin urmare, expresia biblică „nazarinean” nu se referă atât la obârșia lui Isus, cât la ascendența sa davidică. Manuscrisele de la Qumran întăresc ideea că apartenența la descendența lui David se poate suprapune cu sentimentul de castă. Astfel, esenienii își desemnau grupul prin sintagma „*netser* (lăstar) din plantația divină”. Este de presupus că membrii clanului lui David căruia Isus îi aparținea aveau același sentiment. Oricum, grupul de discipoli reunit în jurul lui Iacob, ruda Domnului, a folosit același termen pentru a se desemna, termen aplicat ulterior de evrei iudeo-creștinilor; așa de pildă, în Fp Ap 24,5 evreii îl desemnează pe Paul drept „căpetenia eresului nazarinienilor”. Mai mult, și în prezent evreii îi numesc pe creștini „notsirim”, iar arabii „nassara”.²⁸

Luca 1-2

Un prolog cristologic

Spuneam mai sus că așa-numitele „evanghelii ale copilăriei” sunt o ilustrare a credinței comunității primare în Cristos cel înviat. În cazul evangheliei după Luca, primele două capitole sunt socotite de către exegeți un prolog cristologic. Aici Luca inaugurează teme care vor reveni în finalul evangheliei (templul în care Zaharia are viziunea și în care se găsesc ucenicii reuniți: Lc 1,5 ș.u./ Lc 24,53; binecuvântarea, pe care Zaharia nu o poate oferi poporului și pe care Isus le-o dă oamenilor: Lc 1,22/ Lc 24,51; proclamarea lui Isus drept Fiul lui Dumnezeu: Lc 1,32.35/ Lc 24,49). De altminteri, tema templului și aceea a filiației divine sunt, potrivit exegeților, cele care conferă textului lucian unitate. Mai mult, am putea spune că în acest prolog Luca ilustrează tot misterul lui Cristos pe care restul evangheliei sale îl dezvăluie progresiv; în acest sens merită înșirate titlurile mesianice cu care este investit Pruncul: fiul lui David

²⁶ Perrot 1976, p. 33-34; Troadec 1963, p. 54; Tassin 1991, p. 36

²⁷ Pixner 1992, p. 13-14; Troadec 1963, p. 55-56

²⁸ Pixner 1992, p. 16

(Lc 1,27.32.69; 2,4), mântuitorul (Lc 2,11), Cristos Domnul (Lc 1,43; 2,11), cel sfânt, lumina, plin de Spirit cel preînalt (v. Lc 1,32.35; 2,41-51), rege. Dumnezeu este dintru început prezentat ca Tată al lui. Exegeții subliniază din această perspectivă o particularitate a evangheliei lucane: proclamarea divinității lui Isus prin calificativul „Fiul lui Dumnezeu” este prezentată întotdeauna ca o revelație (se face prin intermediul îngerilor sau al unor persoane inspirate). În ceea ce privește stilul în care sunt redactate aceste capitole, ar fi de precizat că ele se inspiră mai puțin din literatura intertestamentară (după cum am văzut că se întâmplă în cazul evanghelistului Matei) și mai degrabă din Scripturile ebraice ca atare, la nivel de limbaj (preia expresii și construcții gramaticale chiar din Septuaginta și Scripturile ebraice), tipologie a personajelor (figura lui Ioan Botezătorul este prezentată pornind de la Samson și Ilie, a Elisabetei o amintește pe Sara etc.; Isus însuși amintește de Isaac, Moise, Ghedeon), tematică (anumite istorii neotestamentare se inspiră din unele veterotestamentare) și mai ales mesaj (Pruncul Isus, cel care este Cristos, este împlinirea Scripturilor ebraice) și de aceea stilul nu este indiferent din perspectiva cristologică. Deși nu este vorba în Lc 1-2 de un *midrash*, avem de-a face cu o scriere redactată în acest stil: pasajele nașterii și copilăriei din Evanghelia lucană pornesc de la Cuvântul lui Dumnezeu, care este punct de referință și hrană. De aici și sobrietatea „evangheliei copilăriei” la Luca, în care elementele fantastice și chiar cele descriptive sunt reduse la maximum. Cu alte cuvinte, Luca este conștient că, redactându-și evanghelia, scrie o carte sfântă, o prelungire a Scripturilor ce s-au împlinit în Cristos, evenimentele vieții acestuia limpezindu-le pe cele din Scripturi și gășind în acestea modele pentru exprimarea misterului lui Cristos. De aici abundența de referințe – desigur implicite – la Vechiul Testament. Astfel, exegeții stabilesc o serie de paralele pentru textul lucan: Lc 1,16-17/ Mi 3,23-24; Lc 2,22-24.27/ Ex 13,2/ Lev 5,7; 12,8; Lc 1,25/ Gen 30,23; Lc 2,35/ Is 8,14. Sterilitatea Elisabetei amintește de cea a Anei sau Sarei; figura lui Ioan trimite deopotrivă la Samson și Samuel, viziunea lui Zaharia amintește de aceea a lui Daniel (Dan 8-10), dar și tulburarea Mariei își găsește o paralelă în aceea a lui Daniel (Dan 8,19); episodul Bunei vestiri trimite la Is 7,14; 9,5-6, Dan 7,13-14, Sof 3,12-17; episodul nașterii amintește de Mih 4,7-5,5. Unii specialiști în studiu biblic au vorbit în virtutea acestui fapt de o dependență a evanghelistului de Vechiul Testament. Luca nu redă întâmplările în modul în care ar face-o un cronicar; orice element al scrierii sale având o semnificație cristologică, mesianică, dumnezeiască, escatologică etc.; avem de-a face în această parte a evangheliei lucane cu o vestire a mesajului mântuirii și o proclamare a credinței. Atunci când „reconstituie” faptele legate de nașterea lui Isus și atunci când vorbește de originea Domnului, evanghelistul Luca se face vocea Bisericii, care are deja o credință de mărturisit. În „evanghelia nașterii și copilăriei”, Luca pornește de la fapte pe care le socotește adevărate, în lumina credinței, preocupându-se să arate prin toate împlinirea planului lui Dumnezeu. Avem în aceste prime două capitole din evanghelia lui Luca un mesaj escatologic: prin întrupare, Dumnezeu creează o nouă lume; profețiile de la Is 7,14, Mih 5,1; 4,8; 1Reg 16,1-13 se împlinesc. Tipologiile despre care vorbeam mai sus sunt legate de ideea continuității revelației divine: personajele și faptele Vechiului Testament sunt puse în lumină de cele ale Noului Testament, în centrul acestei tipologii situându-se tocmai mesianismul; căci

„lucrarea lui Dumnezeu avea să se îmbrace în întreaga bogăție într-o revelația Fiului, într-o persoană și lucrarea sa, într-o origine umană extraordinară și într-o misiune de mântuire a fiecărui om și a lumii”. Imnurile diverselor personaje ale primelor două capitole ale evangheliei lucane vădesc lucrarea Spiritului, inaugurarea epocii sale, prin lucrarea mesianică. O particularitate de stil a evangheliei lui Luca este paralelismul, un procedeu literar folosit în mediul elenistic, dar și în cel iudaic elenizat, constând în punerea în relief a trăsăturilor unui personaj prin intermediul comparației cu un altul. Din această perspectivă, merită semnalat paralelismul dintre Ioan și Isus, deja începând cu primele două capitole ale evangheliei lucane. Desigur este vorba de o continuitate și o discontinuitate, Luca vizând să-l prezinte pe Ioan ca și precursor al lui Isus, valoarea sa derivând de la cea a lui Isus; este deopotrivă vorba de o unică lucrare a lui Dumnezeu prin cei doi. În fragmentele lucane privind nașterea lui Isus, acest paralelism este prezent și la nivelul construcției textului, fiind vorba de două vestiri ale nașterii, de două nașteri, două circumcizii, dar și de cântări paralele (*Benedictus/ Magnificat*; imnul îngerilor/ *Nunc Dimittis*, cântarea lui Simeon/ cea a Anei), două suiri la templu și tot două mențiuni ale creșterii celor doi copii. S-ar putea distinge trei etape ale textului de la Lc 1-2: cea a vestirilor, cea a nașterilor și cea a prezențelor lui Isus la templu. Episoadele vestirii nașterilor sunt urmate de lauda Mariei de către Elisabeta și *Magnificat*-ul Mariei, nașterile fiind și ele însoțite de laude (*Benedictus*-ul lui Zaharia în cazul lui Ioan, respectiv cântarea îngerilor în cazul lui Isus). Paralelismul nu este cu toate acestea absolut; povestirile nu se suprapun, unele episoade au o pondere mai mare în text în raport cu cele paralele (v. relatarea nașterii lui Isus este mai detaliată decât a lui Ioan, în vreme ce episodul circumciziei lui Ioan este prezentat mai pe larg). Cele două vestiri au în comun prezența divinității, chiar dacă aceasta este tainică și dureroasă pentru Zaharia, familiară și blândă pentru Fecioara. Putem vorbi despre o structură unitară și armonioasă a primelor două capitole ale evangheliei lucane, care încep și se sfârșesc la templu.²⁹

Vestirea nașterii lui Ioan; Bunavestire, un eveniment cristologic

După scurtul pasaj cu dedicația evangheliei sale (Lc 1,1-4), din care rezultă forța și fundamentele proclamării credinței în comunitatea creștină, evanghelia lucană se referă la vestirea nașterii lui Ioan Botezătorul (Lc 1,5-25), episod menit a pune ulterior în evidență vestirea nașterii lui Isus: sarcina Elisabetei avea să-i servească drept semn Mariei. Din această perspectivă – și nu din aceea a unei eventuale rușini cauzate de zămislirea tardivă, câtă vreme în mentalitatea iudaică mai degrabă sterilitatea era o rușine – trebuie înțeleasă tăcerea Elisabetei timp de cinci luni (Lc 1,24), desigur favorizată și de mușenia lui Zaharia, la rândul său mai puțin pedeapsă și mai degrabă semn dat bărbatului de Dumnezeu în chiar trupul său în momentul în care a cerut un semn dincolo de revelația deja primită (Lc 1,18), mușenia lui Zaharia (Lc 1,20) fiind chiar reversul cuvântului revelator. Episodul vestirii nașterii lui Ioan de către bătrâna și stearpa Elisabeta se inspiră din cel al nașterii lui Samuel de către Ana (dar poate și din alte tradiții iudaice – scripturistice sau nu – privind nașterea lui Noe, Isaac, Moise, Samson) numele pruncului ce avea să vină pe lume fiind revelator din această perspectivă, întrucât înseamnă

²⁹ Perrot 1976, p. 35-38; George 1973, p. 13; Rigaux 1970, p. 108-115; 116-121; 130-131

„Dumnezeu a binevoit, a dat harul”, desigur ilustrativ și în ceea ce privește misiunea sa. Unii exegeți interpretează ideea rugăciunii lui Zaharia (despre care îngerul spune că a fost ascultată, v. Lc 1,13) în sens mesianic (Zaharia nu ar mai fi sperat la vârsta sa moștenitori și s-ar fi rugat pentru venirea lui Mesia, iar nu pentru un fiu); dar aici Luca depășește aspectele neverosimile și, după cum am spus mai sus, găsește în Scripturi un tipar pentru istoria zămislirii lui Ioan în episodul celei a lui Samuel, ideea sa fiind aceea de a demonstra nu doar capacitatea lui Dumnezeu de a înfrânge piedicile omenești, dar și de a depăși cu mult așteptările omului: cuplul Elisabeta-Zaharia nu doar că avea să aibă pruncul mult așteptat, dar acesta avea deopotrivă să fie înzestrat cu o misiune deosebită din perspectiva misterului mântuirii: el este un profet, plin de spirit, este consacrat Domnului încă din sânul mamei sale, Luca trimitând prin aceste caracterizări la alte personaje biblice (Ilie, Samson, Ieremia etc.), fără însă a-l identifica pe Ioan cu vreunul dintre ele și având intenția de a-l prezenta drept acela care are a pregăti calea Domnului.³⁰

Pasajul de la Lc 1,26-38 prezintă, după paralelismul despre care vorbeam mai sus, vestirea nașterii lui Isus. Rigaux apreciază că „povestirea este concepută pornind de la și în vederea economiei mântuirii”: trimiterea îngerului și lucrarea Spiritului sunt elemente ale intervenției lui Dumnezeu. Deja în salutarea îngerului este mai mult decât un salut, chemarea la bucurie implicând în multe texte vetero și neotestamentare ideea unei schimbări importante în economia mântuirii (Io 2,21.23; Sof 3,14; Lc 10,20; Mt 5,12; 2Cor 13,11; Fil 1,18; 3,1; 4,4; 1Tes 5,16; 1Pt 4,13). Nici formula „Domnul este cu tine” nu este o simplă binecuvântare, această prezență a lui Dumnezeu însoțind poporul de-a lungul istoriei sale (1Reg 16,18; 17,37; 18,12.14; 2Reg 5,10; 3Reg 1,37; Ps 89,22.25; Jud 2,18; 6,12.13.16; Ex 3,12; Ios 1,5; 3,7; Gen 26,3a; 28,15; 31,3; 46,4; 48,21). Afirmatia că Maria a găsit har la Dumnezeu o situează o dată în plus în linia acelora care au marcat istoria lui Israel. Dacă și în Bunavestire este vorba de o cotitură,

³⁰ Pentru a înțelege mai bine episodul vestirii date de înger lui Zaharia ar merita precizate câteva detalii privind serviciul la templu, așa cum este acesta reconstituit de Perrot după Mishna și Talmud. Astfel, „ceata preoțească a lui Abia” despre care vorbește Lc 1,5 era cea de-a opta dintre cele douăzeci și patru de clase sacerdotale ale lui Israel, adică destul de bine situată în raport cu clasa preoțească aristocratică din Ierusalim. Toți membrii unei clase trebuia să asigure periodic (de două ori pe an) serviciul la templu timp de o săptămână. Cei circa trei sute de preoți prezenți pentru serviciul cotidian la templu trăgeau în zori la sorți funcțiile pe care aveau să le îndeplinească, cea mai solemnă fiind jertfa de tămâie (aceasta era o funcție stabilită de însuși Dumnezeu, și era puțin probabil ca un preot să o îndeplinească de mai multe ori în viață); aceasta era adusă de două ori pe zi, dimineața (înainte de arderea de tot) și seara. Aceasta era funcția pe care o îndeplinea Zaharia în momentul revelației (Lc 1,8-10), timp în care poporul aștepta binecuvântarea marelui preot al zilei afară, în rugăciune. Ritualul începea cu curățirea altarului Sfintei de către doi acoliți, după care acolo venea preotul ce aducea jertfa de tămâie, însoțit de alți doi preoți, unul aducând cărbunii, iar celălalt tămâia; cărbunele era pus pe altar, iar preotul arunca asupra tămâia, fumul rezultat menit fiind a-l proteja pe om de prezența divină din Sfânta Sfințelor. După o scurtă rugăciune preotul ieșea din Sfânta să binecuvânteze poporul; Lc 1,21-22 din perspectiva acestor gesturi se cer înțelese. Perrot 1976, p. 39-42

atunci este vorba de împlinirea noului legământ. Deja în sânul mamei, Isus este Cristos, mai mult decât unul din descendența lui David, este unsul lui Dumnezeu, cel uns de Spiritul, așa cum a fost prevestit de profeți și înțeles de comunitatea creștină în lumina postpascală (Is 61,1; Fp Ap 10,38). Textul de la Lc 1,26-38 poate fi deopotrivă comparat cu cel de la Mt 1,18-25: în vreme ce evanghelistul Matei insistă pe inspirarea de către Dumnezeu a deciziei lui Iosif de a-l adopta pe pruncul zămislit miraculos de cea făgăduită lui, Luca pune accentul pe felul în care Domnul o face pe Maria să accepte maternitatea în condițiile în care era făgăduită lui Iosif; este vorba de mișcări similare de acceptare a voinței divine și, implicit, de disponibilitatea de a conlucra la împlinirea planului de mântuire. Cu toate acestea, mesajul arhanghelului privește în primul rând misiunea lui Isus, aceea a Mariei fiind relativă la cea a Fiului său. Fiică a Sionului, noua arcă, Maria încheie șirul femeilor sfinte care pregătesc venirea lui Mesia. Revenind însă la textul nostru, ar fi de precizat că acesta presupune o serie de opoziții: un arhanghel dintre cei mai de seamă se adresează unei fete ne semnificative, cerul se deschide într-o umilă așezare ca Nazaretul etc. Mai mult, îngerul se poartă straniu din perspectiva cutumelor epocii: nu se cuvenea ca o femeie să fie salută, cu atât mai puțin este adecvată formula curtenitoare pe care arhanghelul o folosește adresându-se unei femei măritate (chiar dacă încă în perioada premergătoare mutării în casa soțului). Cu toate acestea, răspunsul Mariei este lămuritor: „Iată roaba Domnului” este o formulă care marchează o transformare în raportarea Mariei la soțul său, ilustrând mai exact în contextul dat schimbarea soțului, căci prin astfel de vorbe femeia se declara soție și slujitoare (acestea sunt formule întâlnite și în Rut 3,9 și 1Reg 25,41, rostite tocmai în context matrimonial). În ceea ce privește un posibil paralelism între atitudinea Mariei („Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?” Lc 1,34) și cea a lui Zaharia („După ce voi cunoaște aceasta? Căci eu sunt bătrân și femeia mea înaintată în zilele ei.” Lc 1,18), acesta este numai aparent, deoarece, câtă vreme, după cum am arătat, Zaharia cere un semn în domeniul cunoașterii, Maria se referă la domeniul acțiunii, preocupându-se de felul în care poate realiza voia lui Dumnezeu. Întrebarea Mariei derivă din nevoia credinței de a fi luminată, din deschiderea spre revelație. Ar mai fi de subliniat o nuanță: ceea ce limbile moderne traduc în cazul ambelor întrebări de mai sus prin viitor corespunde în contextul ebraic unui timp nedesăvârșit (cu sens de acțiune în prezent, dar cu consecințe în viitor, de unde și alăturarea câte unui verb la prezent). Îngerul însuși nu răspunde în nici una dintre situații la viitor, cuvântul său fiind creator aici și acum. În acest context primește Maria vestea miraculoasei concepții a lui Ioan Botezătorul de către verișoara sa, Elisabeta.³¹

Este interesant faptul că Luca îi acordă Mariei un loc privilegiat în acest pasaj privind nașterea, ulterior neglijând-o de-a lungul evangheliei și pomenind-o iar la începutul Faptelor apostolilor, acolo unde prezintă Biserica născândă. Ideea pare a fi aceea că locul Mariei este la începuturi, la conturarea misiunii lui Isus și la nașterea Bisericii. În ceea ce privește persoana Mariei, este de spus că numele său era răspândit în Israel, iar semnificația sa este la origine „stăpână, doamnă”. În virtutea faptului că

³¹ Perrot 1976, p. 43-45; George 1973, p. 13; 15; Rigaux 1970, p. 124-125; 129-130

Elisabeta, verișoara sa era măritată cu preotul Zaharia și în general cei din casta sacerdotală se căsătoreau cu fete din descendența lui Levi, este de presupus că Maria aparținea unei familii de preoți. Din perspectiva lui Isus, acest lucru nu este însă esențial, căci un copil se încadra într-o familie pe linie paternă, fie și prin adopție, după cum am văzut mai sus. Este de remarcat cu toate acestea în acest pasaj din evanghelia lui Luca insistența asupra mamei lui Isus (v. Lc 1,43; 2,33.34.48.51), al cărei rol evanghelistul îl conștientizează: ea are o vocație de la Dumnezeu, având și harul și binecuvântarea Domnului pentru a o împlini; subiect privilegiat al harului divin, ea devine locuință a Spiritului. În fapt, în salutarea îngerului și răspunsul Mariei evanghelistul Luca folosește o serie de expresii ce își au corespondentul în diverse texte veterotestamentare care descriu apariții de îngeri (Jud 13; Dan 10,7.12.19), vestirea nașterii unor copii cu meniri speciale (Gen 16; 17; 18; Jud 13; Is 7,14), care trimit la ideea vocației (Ex 3,12; Ios 1,5.9; Jud 6,12.17; Ier 1,8.19; 15,20) sau au un profund caracter mesianic (Is 7,14; 9,5-6; Dan 9,21-27; Sof 3,14-17; Zah 9,9); ideea păstrării tainelor privitoare la Fiul ei trimite la tainele apocaliptice (Dan 4,18; 8,26).³²

Cu toate că vestirea nașterii lui Isus este paralelă, după cum am arătat mai sus, cu cea legată de nașterea Botezătorului, deja în acest stadiu vocațiile celor doi apar ca fiind diferite. Versetele de la Lc 1,31-33 se inspiră din profeția lui Isaia (Is 7,14) și trimit la ideea că în Cristos se împlinesc profețiile mesianice. Mai mult, dacă despre Ioan se spune că va fi mare înaintea lui Dumnezeu, despre Isus se spune că va fi mare în mod absolut; mai mult, el este numit Fiul celui Preaînalt (al lui Dumnezeu adică), de unde rezultă clar diferența dintre El și Ioan, cel ce îi este doar înainte mergătorul. De altfel Lc 1,35 („Spiritul Sfânt se va pogori peste tine și puterea celui preaînalt te va umbri; pentru aceea și sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema”) este o sinteză a credinței evanghelistului în dumnezeirea lui Isus; chiar dacă expresia de „fiu al lui Dumnezeu” era aplicată în perioada constituirii Evangheliei lui Luca și altor persoane (regelui bunăoară), trimițând la ideea unei ocrotiri speciale a lui Dumnezeu și a unei prezențe particulare a lui Dumnezeu, la Luca îmbracă în acest context o semnificație distinctă în sensul recunoașterii divinității Domnului. Descendența davidică (Lc 1,32) invocată de înger este o oglindire a multiple texte veterotestamentare (2Reg 7,12; 1Cr 22,9-10; Ps 88,36-38; Is 9,6; Mi 4,7; Dan 7,14), tema casei lui Iacob (a împărăției lui Israel cu alte cuvinte, v. Lc 1,33) fiind legată de aceasta (Is 2,5-6; 8,17; 46,3); avem în versetul 33 al primului capitol al evangheliei lucane o referință escatologică („împărăția lui nu va avea sfârșit”), împărăția acestui Fiul al lui David fiind veșnică, tocmai pentru că Isus este mai mult decât fiul lui David, fiind în primul rând Fiul lui Dumnezeu, domn peste un nou Israel. Filiația davidică nu se datorează în cazul lui Isus trupului și sângelui, ci voinței divine. Temele alianței davidice, mărirea regelui, profetismul și mesianismul său constituie o introducere la afirmarea statutului de Fiul al lui Dumnezeu al Pruncului, ce urmează în versetul 35. Recunoaștem în evocarea Spiritului Sfânt în contextul explicației pe care i-o dă îngerul Mariei relativ la zămisirea lui Isus o trimitere la lucrarea creatoare a Spiritului în

³² Perrot 1976, p. 45; George 1973, p. 14; Rigaux 1970, p. 124-125; 129-130

Geneză (1,2) sau la realitatea desemnată de Ps 103,30, cum că Dumnezeu este autorul vieții; de aceea numele Spiritului este utilizat în echivalență cu acela de „Putere a lui Dumnezeu”. Mai mult, „umbrirea” Mariei cu puterea lui Dumnezeu trimite la Ex 40,35 sau Num 9,18.22; 10,34, acolo unde este vorba despre prezența lui Dumnezeu în cortul adunării, Maria devenind noul loc sfânt al prezenței lui Dumnezeu. Pe aceeași linie merge calificarea Pruncului drept „sfânt”, ceea ce în limbaj biblic înseamnă deplin dedicat lui Dumnezeu, detașat de tot ceea ce este profan. Dacă Dumnezeu a fost în mijlocul poporului său pe tot parcursul alianței, în multiple moduri, în acest copil își manifestă în chip cu totul privilegiat voința de a împlini alianța sa cu oamenii, de a-i mântui. Din această perspectivă, Augustin George și Béda Rigaux califică zămislirea feciorelnică a lui Isus drept ceva mult superior unei minuni, și anume semnul indubitabil al filiației divine a lui Isus.³³

Vizita Mariei la Elisabeta, descrisă la Lc 1,39-56, un mod de verificare a semnului dat Mariei la Bunavestire (nu în sensul că Fecioara nu ar fi dat crezare vestitorului, dimpotrivă, graba cu care se îndreaptă spre Elisabeta fiind un indiciu al credinței, v. Lc 1,39), este locul manifestării prezenței Spiritului Sfânt în Ioan încă din sânul mamei sale; același Spirit acționează și în Maria la acea întâlnire, după cum va însufla atitudinea lui Simeon și a Anei la prezentarea lui Isus la templu. Tresăltarea Pruncului încă nenăscut la salutarea Mariei (prin definiție salutarea însemna transmiterea binecuvântării lui Dumnezeu) și cele spuse de Elisabeta ca în numele său – mai ales recunoașterea Mariei drept Maica Domnului – sunt o formă de manifestare a profetismului lui Ioan, despre care de altminteri îngerul vestise că avea să fie plin de Spirit încă din pântecul mamei sale. Titlul de Domn atribuit lui Isus încă nenăscut trebuie înțeles în contextul lucian indubitabil drept un titlu divin, trimitând la Cristos cel înviat. În lauda sa, Elisabeta o consideră pe Maria fericită în virtutea credinței de care a dat dovadă în raport cu cele anunțate ei de Dumnezeu (Lc 1,45); în această idee putem recunoaște un gest recapitulativ al istoriei lui Israel: Maria a crezut asemeni lui Avraam (Gen 15,6).³⁴

Răspunsul Mariei, celebrul imn *Magnificat* (Lc 1,46-56) este unul dintre cânturile inserate de Luca în pasajele privind nașterea lui Isus, alături de Gloria cantată de îngeri (Lc 2,14) la nașterea Domnului, de *Benedictus* (Lc 1,68-79) rostit la opt zile de la nașterea lui Ioan sau *Nunc Dimittis* (Lc 2,29-32), care însoțește prezentarea lui Isus la templu. Imnurile erau folosite în epoca redactării evangheliei lucane în celebrările iudaice, pe lângă psalmii biblici (una dintre categoriile de imnuri) fiind constituiți o serie de psalmi apocrifi. În genere, imnurile folosite în celebrările sinagogale erau alcătuite dintr-o serie de citate biblice sau aluzii biblice. *Magnificat*-ul se inspiră din cântarea Anei (1Reg 1,11), dar și din literatura intertestamentară. Este un imn ce subliniază perspectiva mesianică a lui Luca, în viziunea căruia mântuirea este accesibilă celor umili, celor săraci, noului Israel care se vedește deschis să o primească. Cântarea Mariei presupune două strofe, una privind aducerea de mulțumire lui Dumnezeu

³³ Perrot 1976, p. 45-47; George 1973, p. 15-16; Rigaux 1970, p. 125-127

³⁴ Perrot 1976, p. 47; Rigaux 1970, p. 127-1

pentru binefacerile sale în ceea ce o privește, iar cealaltă recunoștința pentru lucrarea de mântuire a poporului său. Faptul că Luca îi atribuie Mariei rostirea acestui psalm trebuie înțeles în sensul identificării sale cu fiica Sionului sau altfel spus cu poporul Israel în ceea ce are el mai bun, în măsura în care corespunde planului lui Dumnezeu. Luca încheie pasajul privind vestirile nașterilor lui Ioan și Isus relatând despre șederea Mariei la verișoara sa timp de trei luni, ceea ce ne-ar face să presupunem că a asistat la nașterea sa (la Bunavestire îngerul o anunțase că Elisabeta era însărcinată în luna a șasea), dincolo de formularea lucană (din evanghelie ar reieși că Ioan s-a născut după plecarea Mariei), care urmărește mai degrabă decât o cronologie strictă prezentarea deznodământului unui episod înainte de relatarea unui altul (la fel se întâmplă când Luca descrie moartea Botezătorului înainte de a-și concentra atenția asupra începutului activității lui Isus).³⁵

Nașterea lui Ioan, nașterea lui Isus

Pasajul privind cele două nașteri (Lc 1,57-80) debutează cu relatarea venirii pe lume a înaintemergătorului. Luca arată în acest context că la opt zile vecinii și rudele s-au reunit pentru circumcizia pruncului, după cum într-adevăr o cerea legea (Lev 12,3). Luca însă conjugă această tradiție iudaică cu obiceiul elenistic de conferire a numelui într-o opta sau chiar a noua zi de la naștere, câtă vreme în mediul iudaic numele era dat pruncului chiar la naștere, în genere primind numele bunicului. Luca însă combină aceste două tradiții într-o singură relatare pentru a putea sublinia mai bine că numele pe care îl va purta pruncul și, deci, însăși misiunea sa vin de la Dumnezeu, dovadă stând hotărârea fiecăruia dintre părinți de a-l numi Ioan chiar împotriva uzanțelor și fără a se fi înțeles (căci Zaharia este dezlegat de mușenia sa numai după ce face dovada credinței tocmai prin înscrierea numelui revelat pe o tăbliță). Că vocația lui Ioan este ceea ce contează în acest pasaj stă mărturie și întrebarea apropiaților Elisabetei și lui Zaharia: „Ce va fi, oare, acest copil?” (Lc 1,66).³⁶

Cântarea lui Zaharia (*Benedictus*), reprodusă de Lc 1,67-79 este ilustrativă în ceea ce privește misiunea fiului său; astfel, după ce evocă lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu în favoarea poporului său (verbul a cerceta în contextul biblic se referă tocmai la intervenția punctuală a lui Dumnezeu, fie prin binecuvântare, fie prin pedeapsă), făcând aluzie și la împlinirea profețiilor, și la împlinirea făgăduinței, a legământului prin venirea în lume a mântuitorului, Zaharia se referă tocmai la menirea pruncului său de a pregăti calea Mântuitorului, învățând poporul despre felul în care Dumnezeu va da mântuire prin iertarea păcatelor. Se poate ca în imnul lui Zaharia Luca să se fi inspirat dintr-o cântare din mediile sacerdotale iudaice sau dintr-un imn iudeo-creștin, cu certitudine însă la origini cristologic și adaptat în vederea situării figurii lui Ioan în centrul său. Lc 1,80, versetul care încheie pasajul despre Ioan („Iar copilul creștea și se întărea cu duhul. Și a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel”) este menit a sublinia o dată în plus misiunea lui Ioan.³⁷

³⁵ Perrot 1976, p. 48; Rigaux 1970, p. 128

³⁶ Perrot 1976, p. 49; George 1973, p. 16

³⁷ Perrot 1976, p. 49-50

Tocmai prin acest accent se justifică prezentarea mai pe larg a episodului circumciziei lui Ioan și mai slabă insistență a lui Luca asupra nașterii sale, în vreme ce nașterea lui Isus este prezentată mai amănunțit, iar circumcizia abia pomenită. În episodul nașterii lui Isus este de remarcă opoziția pe care o stabilește Luca între condițiile umile în care El vine în lume (este adus pe lume într-o iesle, mama este singură, îl înfășoară ea însăși) și răsunetul cosmic al nașterii lui, dar și evidența misiunii sale încă din clipa venirii pe lume. Luca desemnează Betleemul prin sintagma „cetatea lui David” (Lc 2,4), titlu rezervat Ierusalimului în timpurile sale, deoarece aici s-au născut Booz, Iese, David și de aici se aștepta venirea noului David (Mih 5,1). De altfel, Pruncul este desemnat cu titlul de Mântuitor, care în Scripturile veterotestamentare este aplicat exclusiv lui Dumnezeu, niciodată Mesiei, respectiv Cristos Domnul, prin aceiași termen ce traduce în greacă numele lui Dumnezeu.³⁸

Cât despre relatarea nașterii lui Isus în sine, aceasta este descrisă în modul cel mai sobru cu putință, în doar două versete („Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască, și a născut pe Fiul său, cel unul-născut și l-a înfășat și l-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru ei.” Lc 2,6-7), pregătind într-un fel momentul intervenției îngerilor, pentru a prezenta în contrast umilința Mântuitorului în venirea sa pe lume și importanța cosmică a evenimentului. Expresia „unul-născut” folosită de evanghelistul Luca (în greacă *prototokos*, iar în ebraică *bācor*), posibil de redat și prin „primul născut” nu are, după cum am văzut mai sus, un sens echivalent unui numeral ordinal (cel dintâi dintre mai mulți; unele culte folosesc totuși acest verset ca și pasajul despre „frații” lui Isus pentru a susține poziția potrivit căreia Maria ar mai fi avut copii după ce l-a născut pe Isus), ci trimite la dreptul de întâi-născut, având un sens juridic, servind aici drept introducere la episodul prezentării lui Isus la templu, știut fiind ritualul impus de nașterea unui prim băiat unei familii evreiești. Explicația lukană privind înfășarea pruncului și culcarea sa în iesle de către însăși mama sa poate fi înțeleasă, pe de o parte, în sensul că Maria, ca alte femei sfinte ale Scripturilor, a născut fără de dureri și, pe de alta, că – spre deosebire de Elisabeta, lângă care probabil a stat ea însăși – era singură. În acest sens, acest pasaj merită comparat cu apocrifele și literatura intertestamentară, care adaugă o serie de detalii colorate episodului.³⁹

Apariția îngerului înaintea păstorilor (Lc 2,8-21) este pasajul care pune în evidență semnificația socială și cosmică a nașterii lui Isus. Redactat mai puțin sobru decât pasajul descris mai sus, acesta vădește clar influențele literaturii intertestamentare; astfel, îngerul apare în cursul nopții, toate evenimentele importante din perspectiva mântuirii petrecându-se noaptea în această literatură. Îngerul vorbește despre Prunc desemnându-l ca Mântuitor, termen destul de frecvent utilizat în contextul elenistic (cu privire la regi sau zeități), dar rezervat în Septuaginta lui Dumnezeu, ca și titlul de Domn: Yahve este Mântuitorul politic al poporului său, dar și Mântuitorul universal (Jud 3,9.15; Is 19,20; 44,6; 45,15.21; Ps 78,8-9). Utilizând în acest context termenul de Mântuitor, Luca vorbește de rolul lui Isus în economia

³⁸ Perrot 1976, p. 50-51; George 1973, p. 16

³⁹ Perrot 1976, p. 52; Botiza 2005, p. 537; George 1973, p. 16

mântuirii; credința sa în acest sens vădește fără doar și poate credința comunității creștine. Luca folosește titlurile de Mântuitor și Cristos Domnul mereu într-un context al revelației. Despre sintagma „Cristos Domnul” utilizată în textul de mai sus Botiza subliniază că este una dintre modalitățile de a-l desemna pe Mesia în Vechiul Testament, ceea ce implică vestirea de către înger a împlinirii făgăduinței mântuirii. Este de reținut că implicațiile universale ale mântuirii rezultă în textul lui Luca și din faptul că vestirea îngerului se adresează păstorilor, o categorie socială disprețuită în Israel aproape în aceeași măsură ca vameșii și păcătoșii; cu toate acestea, Dumnezeu îi alege pentru a fi primii vestitori ai Evangheliei. Cântarea îngerilor vădește inaugurarea erei mesianice, timp de bucurie.⁴⁰

Isus la templu

Episodul prezentării lui Isus la templu (Lc 2,22-40) încheie alături de cel privind prezența sa în templu la doisprezece ani pasajul lucan privitor la nașterea și copilăria Domnului. Dacă ar fi să căutăm și în acest pasaj un paralelism între Isus și Ioan, ar merita să ne amintim că, dacă nașterea lui Ioan a fost vestită în cadrul liturgic, în templu, acesta nu avea să se întoarcă la templu, în vreme ce Isus este prezentat la templu Prunc fiind (nu este întâmpinat de preoți însă, ci de profeți), întorcându-se aici mai târziu pentru a învăța, cu toate că vestirea nașterii sale s-a petrecut într-o desăvârșită umilință. Aici evanghelistul amestecă două rituri prevăzute de legea mozaică în cazul nașterii unui copil, cel dintâi privind datoria mamei de a aduce la patruzeci de zile în cazul nașterii unui băiat, respectiv optzeci de zile în cazul aducerii pe lume a unei fete (perioadă prevăzută pentru purificare), drept jertfă un miel sau doi porumbei ori două turturele (Lev 12,6-8; 5,7), respectiv al doilea privind datoria tatălui de a-și răscumpăra printr-o jertfă primul născut (Ex 13,1-2; Num 3,47; 18,6) în luna următoare nașterii sale. Aceste ritualuri nu pretindeau prezența pruncului la templu, dar tocmai acesta este aspectul pe care vrea Luca să îl sublinieze, legat de ideea atașamentului familiei sale față de lege, apartenența la poporul ales. Altminteri, Rigaux consideră că prin modul în care descrie acest episod, ca și celelalte despre care s-a vorbit mai sus, Luca se vădește un bun cunoscător al tradițiilor iudaice, nu în sensul că ar da detalii privind anumite cutume, ci, dimpotrivă, în acela că le presupune cunoscute de către destinatarii evangheliei sale.⁴¹

Adeziunea lui Iosif și a Mariei la lege se conjugă însă în episodul profeției lui Simeon cu așteptarea inaugurării erei mesianice (acesta este sensul ideii de mângâiere a lui Israel) în sânul aceluiași popor ales. Spiritul adăugat legii, căci Simeon este reprezentantul valorilor religioase ale poporului ales, dar și în tensiunea privind venirea Mântuitorului: căci tocmai pe mântuitorul și unsul (Cristosul) lui Dumnezeu îl recunoaște Simeon în Prunc. În cântarea lui Simeon este schițată misiunea lui Isus, accentul căzând pe universalitatea mântuirii. Acest imn se inspiră din Is 42,6; 49,6, dar și din apocrifele veterotestamentare privindu-l pe Samuel. În ceea ce privește versetele de la Lc 2,34b-35 („Iată, Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din

⁴⁰ Perrot 1976, p. 52-53; Botiza 2005, p. 537; Rigaux 1970, p. 128

⁴¹ Perrot 1976, p. 54; George 1973, p. 17; Rigaux 1970, p. 115-116

Israel și ca un semn care va stârni împotriviri. Și prin suflul tău va trece sabie ca să se descopere gândurile din multe inimi.”) este dificil de înțeles, deși orice credincios presimte aici sinteza întregii vieți a lui Cristos, un rezumat al mesianismului său. Poate fi vorba în acest pasaj de misiunea lui Cristos, de acceptarea și respingerea sa, de mărirea și eșecul de care avea să aibă parte (căci El este Mântuitorul universal, însă lucrarea sa poate fi acceptată sau respinsă de cei pentru care a venit, în virtutea libertății ființei umane), dar și de separarea pe care o va opera Cristos chiar în sânul poporului ales, pe care Maria o va simți în propria inimă, ea, fiica Sionului, având să devină mama Bisericii. Probabil această profeție se inspiră din texte ca Is 8,14; 28,16; 52,13-53,12; Ez 14,17. Și, dacă este adevărat că Luca afirmă în repetate rânduri că Maria nu a înțeles această profeție și nici alte lucruri spuse despre sau de Isus și săvârșite de El, având a lupta pentru credința ei până în momentul jertfei Fiului său, este la fel de adevărat că prezența sa în mijlocul comunității primare așa cum rezultă din cealaltă carte a lui Luca (Fp Ap 1,14) vădește că opțiunea sa este făcută.⁴²

Numele profetesei Ana este cel al mamei lui Samuel, ceea ce confirmă faptul că Luca se inspiră în evanghelia copilăriei din figura acestuia, iar calitățile sale sunt acelea ale văduvei creștine ideale (v. 1Tim 5,5), petrecându-și viața întru castitate și rugăciune. De ce a alăturat însă Luca aceste două figuri profetice? Cel mai probabil în virtutea faptului că legea moaică pretindea doi martori pentru vădirea unui adevăr (v. Deut 19,15). Or, amândoi îl recunosc pe Mesia și deci, sosirea timpurilor mesianice. Lc 2,38 vorbește despre mântuirea (răscumpărarea) Ierusalimului, idee ce poate fi pusă în legătură cu prescripția răscumpărării primului născut în familiile iudaice (Ex 13,13-15; 34,20; Num 18,15-16), însăși rațiunea prezentării lui Isus la templu de către părinții săi. Pe de altă parte, Luca prezintă în Evanghelia sa multe figuri feminine.⁴³

În ceea ce privește semnificația versetelor privind creșterea lui Isus întru înțelepciune, este de precizat că acest termen avea în acel timp înțelesul pe care astăzi îl are conceptul de cultură și că înțelepciunea era idealul scribilor și învățătorilor de lege, ei fiind desemnați tocmai prin acest titlu. Acest lucru este important și în episodul prezenței lui Isus la templu la doisprezece ani (Lc 2,41-52), când Isus este numit înțelept tocmai prin comparație cu învățații. Acest pasaj constituie primul loc în care Isus se prezintă drept Fiu al lui Dumnezeu (Lc 2,49), și locul pornind de la care evanghelia după Luca nu îl mai desemnează ca și prunc, nou-născut, copil, ci simplu, Isus, așa cum îl va numi în restul cărții sale.⁴⁴

În ceea ce privește tradiția vizitării templului, este de precizat că, deși legea prevedea trei pelerinaje anuale la templu, cu prilejul paștilor, al rusalilor și al sărbătorii corturilor, în acea perioadă mulți evrei se duceau o singură dată pe an la Ierusalim, de altminteri femeile și copiii sub treisprezece ani nefiind obligați să respecte această prescripție. Șederea pascală la templu dura șapte zile, timp în care pelerinii participau la

⁴² Perrot 1976, p. 54-55; George 1973, p. 17; Rigaux 1970, p. 128-129

⁴³ Perrot 1976, p. 55; George 1973, p. 17

⁴⁴ Perrot 1976, p. 55-56

celebrări, dar deopotrivă ascultau învățăturile transmise de rabini. După această perioadă, pelerinii se întorceau în convoaie acasă.⁴⁵

Luca relatează că Isus a fost dus la templu la vârsta de doisprezece ani (și acest detaliu poate fi pus în legătură cu figura lui Samuel, aceeași fiind vârsta la care a fost dus la templu, potrivit lui Josephus Flavius, tot la sărbătoarea paștilor, v. 1Reg 1,37). Este de reținut aici tema înțelepciunii (v. mai sus). Răspunsul enigmatic dat de Isus părinților săi atunci când aceștia, regăsindu-l, îl mustră, a făcut să curgă multă cerneală. Acesta poate fi înțeles drept o primă separare de ei și o afirmare a misiunii sale, în sensul prefigurării patimilor; suirea la Ierusalim era de fapt legată de sărbătoarea Paștilor (Lc 2,41) și, în plus, intervalul celor trei zile premergătoare regăsirii adolescentului Isus trimite la al celor trei zile dintre moarte și înviere. De altfel, Isus pune aici sub semnul imperativului șederea sa în templu, după cum avea ulterior să o facă în ceea ce privește patima și moartea (v. Lc 2,49; Lc 9,22); la fel, neînțelegerea de către Maria și Iosif a celor spuse de Isus își are corespondentul în lipsa de înțelegere a ucenicilor (Lc 18,34). Ar mai fi de precizat că această primă referire a lui Isus la Tatăl său atunci când Maria tocmai îi spusese că ea și tatăl său îl căutau, își are corespondentul în evanghelia lucană în ultimele sale cuvinte înainte de moarte și înainte de înălțare (v. Lc 23,46; 24,49), ceea ce îi determină pe exegeți să definească această carte drept evanghelia Fiului ce-l arată pe Tatăl.⁴⁶

În chip de concluzii

De ce sunt unele colindele românești adevărate sinteze teologice? De ce în iconografia orientală Pruncul nou-născut este înfășurat nu în scutece, ci în giulgiu și așezat într-o raclă în loc de leagăn? De ce în iconografia naivă crucea lui Cristos dă naștere unor „flori dalbe” și invers, în scena nașterii se prefigurează profilul răstignirii? Pentru că nașterea este inseparabilă de moarte și înviere, taina Crăciunului de misterul pascal. În fapt, așa-numitele „evanghelii ale nașterii și copilăriei” (Mt 1-2 și Lc 1-2), cele care inspiră în principal (deși nu exclusiv) iconografia și versurile populare la care am făcut referire, sunt o reflecție teologică asupra începuturilor vieții Mântuitorului în lumina recunoașterii sale ca și Cristosul: nașterea este redată de cei doi evangheliști în lumina pascală. Pentru primele comunități creștine cele petrecute înainte de activitatea publică a lui Isus nu erau nemijlocit accesibile și poate nici atât de importante pe cât faptele, învățăturile, moartea, învierea și înălțarea la ceruri a Domnului. Cu toate acestea, odată fundamentată credința comunității că Isus este Cristosul, s-a dezvoltat o reflecție și asupra începuturilor sale omenești și asupra misterului dinaintea întrupării. Pasajele evanghelice mai sus precizate redau, într-un limbaj și un stil inevitabil marcate de cultura epocii, zămisirea miraculoasă a Pruncului Isus, încadrarea sa prin adopție în neamul lui David, dar mai ales filiația sa divină, misiunea sa universală, împotrivirile suscitade de aceasta, ocrotirea divină constantă asupra Pruncului etc. Dincolo de o serie de elemente mai mult sau mai puțin „credibile” cuprinse în aceste pasaje evanghelice (prezența stelei, a îngerilor, zămisirea și nașterea feciorelnice), aici

⁴⁵ Perrot 1976, p. 56

⁴⁶ Perrot 1976, p. 56; Rigaux 1970, p. 129

primează un mesaj teologic; avem prin urmare mai puțin de-a face cu o cronică a nașterii unui prunc din neamul lui David, la Beteleem, în zilele regelui Irod – de aceea este mai puțin important să demonstrăm cu orice preț istoricitatea tuturor elementelor din aceste capitole ale evangheliilor lui Luca și Matei – și mai mult cu o mărturisire de credință: acest Prunc este Mesia cel așteptat, este Fiul lui Dumnezeu cel ce va să aducă mântuirea lumii.

Prescurtări bibliografice și bibliografie

Botiza 2005: Ioan Vasile Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005

Boyer (Noël à Jérusalem): Chrystian Boyer, Noël à Jérusalem, chronique du 22 décembre 2006, La caravane virtuelle, http://www.interbible.org/interBible/caravane/voyage/2006/voy_061222.htm

George 1973: Augustin George, *Pour lire l'Évangile selon saint Luc*, *Cahiers évangile* 5/ octobre 1973

Lecture Matthieu: *Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu*, *Cahiers Évangile* 9/ octobre 1974

Perrot 1976: Charles Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2 – Luc 1-2*, *Cahiers Évangile* 18, novembre 1976

Pixner 1992: Bargil Pixner, *Avec Jésus à travers la Galilée d'après la cinquième Évangile*, Corazin, Rosh Pina 1992

Rigaux 1970: Béda Rigaux, *Témoignage de l'Évangile de Luc*, Bruges, Desclée de Brouwer 1970

Tassin 1991: Claude Tassin, *L'Évangile de Matthieu. Commentaire pastoral*, Paris-Outremon, Centurion-Novalis 1991

Troadec 1963: H. Troadec, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Maison Mame 1963

UCENICUL LUI ISUS ASTĂZI

Marcelin ROTARU

RIASSUNTO: Il discepolo di Gesù oggi. La chiamata che Gesù faceva due mille anni fa ai suoi discepoli, „Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini” (Mc 1,17), continua ad essere fatta anche oggi e sarà fino alla fine dei tempi. Oggi, però, queste parole, sembra che si sentono sempre più raramente e più silenziosamente. La voce di Gesù sembra essere coperta dal rumore della nostra società così secolarizzata, modernista e libertina. Una società che sembra essere chiusa come in un bunker molto isolato che non permette nessun tipo di contatto con ciò che è al di sopra, ed esterno. Un mondo che non vuole avere quasi nessuna comunicazione con Dio, che si compiace in questo modo di vita e rifiuta sempre di più a comunicare con Lui. Però malgrado questa situazione critica e davanti a questo rifiuto Dio insiste. L'ha fatto attraverso la Chiesa, tramite coloro che la rappresentano e sono messi alla sua guida. Lo fa tramite il santo padre, che chiede a qualunque discepolo di ricordarsi che è stato chiamato ad essere pescatore di uomini ed insiste di buttare le reti per la pesca. „Le reti che siamo chiamati a gettare tra gli uomini sono anzitutto i sacramenti, di cui siamo i principali dispensatori, regolatori, custodi e promotori. Con Pietro e con i primi discepoli anche noi rinnoviamo fiduciosi la nostra sincera professione di fede: Signore, „sulla tua parola getterò le reti” (Lc 5,5)! Sulla tua parola, o Cristo, vogliamo servire il tuo Vangelo per la speranza del mondo!”

Rispondendo all'appello di Dio, il discepolo di oggi troverà tante difficoltà e sacrifici che paradossalmente lo faranno a vivere una felicità e gioia che il mondo non gli può dare, ma solo Dio. La gioia e la felicità di essere sacerdoti, un dono del mistero divino.

In poche righe ho provato di puntare le tape obbligatorie che ha percorso e percorre ogni discepolo di Cristo:

- è chiamato da Dio in un modo misterioso
- è scelto dalla gente
- è formato alla scuola di Cristo
- è mandato in missione

Lo scopo per cui abbiamo sottolineato queste tape è quello di aiutare che ogni discepolo, sacerdote di Dio, si ricordi anche nei nostri giorni, che da quello che si può vedere ha dimenticato chi è e cosa deve fare nella Chiesa in cui è stato chiamato, formato e mandato a lavorare.

PAROLE CHIAVE: discepolo, Cristo, sacerdote, vocazione, Dio, seminarista, seminario, scuola di Cristo, formazione, laici, sacramenti.

Ucenicul este chemat de Dumnezeu într-un mod misterios

Tematica chemării din partea lui Dumnezeu este foarte vastă. Vom încerca să ne rezumăm doar la chemarea pe care Dumnezeu o adresează unui grup foarte

restrâns de oameni, ce vor avea o misiune specială în lume: aceea de a fi ucenici, viitori preoți.

An de an, mulți tineri simt în inima lor dorința, sau mai bine spus, vocația de a intra într-un seminar pentru a îmbrățișa viața de preot. Însă, pentru un asemenea candidat care vrea să devină un ucenic autentic al lui Cristos este important ca să înțeleagă că el a fost ales de Dumnezeu și că în mod conștient și liber acceptă să fie ales. Orice vocație creștină este de fapt o istorie a unui dialog inefabil între Dumnezeu și om, între iubirea lui Dumnezeu care cheamă și libertatea omului care-i răspunde lui Dumnezeu prin iubire. Se pot observa foarte bine aceste două aspecte de nedespărțit ale vocației (darul gratuit al lui Dumnezeu și libertatea responsabilă a omului) în Evangheliile, unde se prezintă chemarea celor doisprezece: „apoi s-a urcat pe munte și i-a chemat pe cei pe care i-a voit El, iar ei au venit la El” (Mc 3,13). Pe de o parte avem hotărârea absolut liberă a lui Isus de a chema, iar, pe de altă parte, avem „venirea” celor doisprezece, adică urmarea lui Isus¹.

Ucenicul nu poate să fie ucenic din proprie inițiativă, iar vocația la ucenicie nu depinde de dorința sa, nici de sensibilitatea sa și nu poate fi construită de el. Nu sunt eu acela care de la mine voiesc să fiu ucenic al lui Cristos. Ne spune sfântul Pavel: „nimeni nu-și ia singur această cinste, ci numai cel chemat de Dumnezeu” (Evr 5,4). Tot așa, nici Cristos nu și-a luat singur cinstea de a fi mare preot, ci o are de la Dumnezeu. Singur Dumnezeu poate să acrediteze pe cineva să fie reprezentant al său pe lângă oameni și să-l accepte ca reprezentant al oamenilor pe lângă el. Chemarea noastră trebuie să fie o alegere din partea lui Dumnezeu și nu rezultatul unei ambiții personale. Așadar, inițiativa este a lui Dumnezeu și chiar dacă foarte greu poate fi exprimată în cuvinte omenești, ea este reală și obiectivă.

Noi toți, ca preoți, am simțit această chemare și analizând-o am putut observa că în noi s-a repetat istoria ucenicilor din Evangheliile: „nu voi m-ați ales pe mine, ci eu v-am ales pe voi” (In 15,16). La fel am auzit acea voce misterioasă prin care ni s-a cerut „veniți după mine” (Mc 1,17). De fapt istoria chemării primilor ucenici, este istoria chemării tuturor ucenicilor, din toate timpurile, chemați să răspundă la invitația Evangheliei de a o trăi în fiecare zi².

Aceeași voce și aceeași procedură a lui Dumnezeu poate fi întâlnită în toată Sfânta Scriptură cu cei pe care i-a ales: Avram (cf. Gen 12,1); Moise (cf. Ex 3); Amos (cf. Am 7,15); Isaia (cf. Is 8,11); Ieremia (cf. Ier 15,16;20,7); Saul (cf. 1Sam 10,24); Solomon (cf. 1Reg 2,15); preoții și leviții (cf. Dt 10,8;18,5); Maria, mama lui Isus (cf. Lc 1,26-38) etc. La fel, Isus, cheamă câțiva oameni „ca să fie cu el, să-i trimită să predice” (Mc 3,14) și continuă să aleagă și să cheme inclusiv în zilele noastre și o va face până la sfârșitul lumii.

Orice chemare din partea lui Dumnezeu se realizează în istorie, într-un moment concret, dar de fapt cel chemat a fost deja ales din totdeauna: „Înainte de a te fi

¹ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Exortăția apostolică postsinodală. Pastores dabo vobis*, Presa bună, Iași 2000, 36.

² Cf. V. Paglia, *Il Vangelo di Marco*, Milano, Leonardo International 2002, 18.

zămislit în sânul mamei tale, te-am cunoscut și înainte de a te fi născut, te-am sfințit și te-am rânduit proroc pentru popoare” (Ier 1,5). Cel chemat este dedicat de Dumnezeu încă din primul moment al existenței sale pentru o misiune specială, este ales pentru un serviciu divin³.

Chemarea adresată de Dumnezeu unui tânăr nu trebuie considerată ca o poruncă sau un ordin, ea este, așa cum spunea papa Ioan Paul al II-lea, o declarație de iubire⁴. De exemplu, în cazul tânărului bogat, evangheliști scot în evidență această dragoste a lui Isus care se manifestă în momentul când lansează chemarea: „Isus, privindu-l, l-a îndrăgit” (Mc 10,21). De asemenea, Isus își manifestă iubirea sa față de ucenicii care l-au urmat până la sfârșit și le spune în cenacol: „Așa cum Tatăl m-a iubit pe mine, așa v-am iubit și eu pe voi” (In 15,9). Iar iubirea pe care o trăiește în suflet față de ucenici, nu-i permite să-i numească pe aceștia servitori, ci prieteni (cf. In 15,15).

Mijloacele pe care Dumnezeu le folosește pentru a introduce în sufletul cuiva declarația sa de iubire sunt variate. Ele pot fi: un cuvânt adresat viitorului ucenic, o întrebare, o lectură, un exemplu bun etc. Fiecare dintre noi, care am simțit o chemare particulară ca să-l urmăm pe Dumnezeu într-o viață cu totul dedicată lui, putem fi un instrument prin care Dumnezeu face noi ucenici și chiar suntem chemați să mărturisim frumusețea chemării noastre⁵. Mai putem spune că nimeni nu devine ucenic din întâmplare. Totul este orânduit cu grijă de Dumnezeu, care face precum cel chemat la ucenicie să simtă vocea sa printr-o gamă variată de semne în conștiința și inima sa. Deja, Dumnezeu, în planul său veșnic, cunoaște aptitudinile aceluia pe care îl alege, cunoaște calitățile necesare pentru a deveni un ucenic al său. Iar Biserica când îl va primi în mod oficial, după anii de formare la școala lui Isus, va pune un sigiliu de garanție și va invoca fidelitatea lui Dumnezeu față de promisiunile sale, adică i se va cere lui Dumnezeu să îplinească lucrarea sa cea bună pe care a început-o în ucenic⁶.

Dacă Dumnezeu cheamă pe cineva la o misiune specială, așteaptă și un răspuns la chemare. Cu alte cuvinte, declarației de iubire a lui Dumnezeu i se cuvine un răspuns de iubire. Prin răspunsul dat acestei chemări, care se manifestă printr-o atracție interioară, tânărul chemat se încredințează iubirii lui Dumnezeu care vrea să-l aibă numai pentru slujba sa și să i se consacre total lui și planului său de mântuire (cf. 1Cor 7,32-34)⁷. Nu uităm că atunci când Dumnezeu cheamă, îl respectă în totalitate pe om. Își manifestă în mod clar chemarea, dar nu forțează și nu constrânge pe nimeni. Vrea ca răspunsul să fie dat cu deplină libertate și iubire autentică.

Revenind la tânărul bogat din Evangheliu, mai ales la finalul dialogului dintre tânăr și Isus, putem observa obstacolele care pot bloca și stinge răspunsul pozitiv și

³ Cf. Vocazione di Geremia (1,4-19), în *NGCB*, Queriniana, Brescia 1997, 351-352.

⁴ Cf. Ioan Paul al II-lea, Messaggio ai seminaristi della Spagna 8 noiembrie 1982, *www.vatican.va*.

⁵ *Idem*, Documentul final al congresului asupra vocațiilor la preoție *Noi vocații pentru o nouă Europă* (In verbo tuo...), Presa bună, Iași 1997, 9.

⁶ Cf. *Pontificale romanum*, în *De ordinazione diaconi, presbyteri et episcopi*, *www.vatican.va* 1978.

⁷ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Îndemnul apostolic postsinodal Vita consecrata*, Arhiepiscopia romano-catolică, București 1996, 17.

liber al omului: „întristat de acel cuvânt, el a plecat mâhnit pentru că avea multe bogății” (Mc 10,22). Ceea ce poate să închidă inima omului în fața valorilor spiritului și în fața cerințelor radicale ale Împărăției lui Dumnezeu, nu sunt numai bunurile materiale, dar și unele condiții sociale și culturale ale timpului nostru, care reprezintă mari primejdii și creează viziuni deformate, false despre adevărata natură a chemării și care fac dificilă, uneori chiar imposibilă, acceptarea și înțelegerea acestei chemări⁸.

Despre perceperea chemării și necesitatea unui răspuns la chemarea lui Dumnezeu din partea tinerilor de astăzi, se exprimă atât de profund papa Ioan Paul al II-lea în îndemnul apostolic postsinodal *Vita consecrata*: „Vouă tinerilor, vă spun: dacă auziți chemarea lui Dumnezeu, nu o respingeți! Așezați-vă cu îndrăzneală în curentele profunde de sfințenie cărora le-au dat naștere sfinții mari, care au mers pe urmele lui Cristos. Întrețineți în voi înșivă aspirațiile tipice vârstei voastre, dar aderați neîntârziat la planul pe care îl are Dumnezeu cu voi, dacă vă cheamă să căutați sfințenia în viața consacrată. Admirați toate lucrările lui Dumnezeu din lume, dar ațintiți-vă privirea asupra realităților despre care este făgăduit că nu vor trece în veci.”⁹. La fel sf. Ciril îi spune ucenicului său: „când cheamă Dumnezeu, să i se urmeze... căci atunci trebuie să fie socotită ca nimic și patria și neamul și casa tatălui și avuția cea pământească”¹⁰.

Nu putem să nu observăm că de fapt schema chemării primilor ucenici ai lui Isus este valabilă și pentru vocația de astăzi. Isus are inițiativa liberă și dezinteresată. El îi privește și îi cheamă. El creează în sufletul viitorului ucenic un dublu sentiment: de bucurie, fericire și de întristare, tulburare. De bucurie pentru că chemarea este dezinteresată și tulburare: De ce Dumnezeu cheamă pe cineva anume și nu pe toți? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: cel care este chemat are obligația de a se oferi în serviciul tuturor, nu putem vorbi despre o chemare spre avantajul propriu, pentru că atunci Dumnezeu nu ar mai fi Dumnezeul tuturor.

Astfel fiecare chemare trebuie să fie un dialog de prietenie dintre Cristos și tânărul pe care din totdeauna și prin iubire l-a ales dintre oameni.

Ucenicul este ales dintre oameni

La acest punct încercăm doar să înțelegem latura umană a celui care a fost chemat la ucenicie. Ne aflăm în fața unei ființe complexe compusă din spirit și materie. Spiritul îl face pe om total diferit de restul ființelor din lume. Considerată ca ființă rațională, omul posedă capacitatea de deschidere spre realitatea înconjurătoare și spre sine prin actul cunoașterii, fiind astfel deschis și spre infinit. Omul posedă o voință liberă, lucru care îl face stăpân al propriilor acțiuni și totodată responsabil al acestora. Este în același timp o ființă dialogală și socială, iar eu-l propriu își găsește împlinirea prin deschidere față de celălalt și față de infinit.

Dar această ființă are și o latură trupească, corporală, care este o parte integrantă a umanității sale și își pune amprenta asupra întregii existențe. Deschiderea

⁸ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Pastores dabo vobis*, 37.

⁹ *Idem*, *Vita consecrata*, 106.

¹⁰ D. Stăniloae, *Sfântul Chiril al Alexandriei*, Institutul biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 1991, 33.

sa spre lumea externă, spre cei în mijlocul cărora trăiește este realizată în mod necesar de această latură trupească, corporală.

Unirea celor două laturi contradictorii face din om o ființă care aparține la două lumi. Aparține și lumii care este dincolo de barierele spațiului și timpului, dar în același timp rămâne și o ființă istorică. Astfel omul dorește să fie nemuritor și veșnic, dar voind, sau nu, depinde și de transformările biologice (de la naștere, la maturitate biologică și de aici la moarte).

La fel și viitorul ucenic este o ființă care se găsește la limita dintre cele două dimensiuni. Este capabil să asculte chemarea divină, să ofere un răspuns liber, dar în același timp va fi mereu supus condiției sale de ființă umană.

Nu trebuie să uităm că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. Gen 1,26-27), iar faptul că există este o ofertă din iubire și acordată în mod liber din partea Creatorului. Dacă omul există, se datorează faptului că a fost creat de Dumnezeu din iubire și este susținut neîncetat de El din iubire¹¹. Omului i se oferă viața pentru că este iubit, gândit și voit de Tatăl care l-a preferat non existenței. Spune papa Ioan Paul al II-lea despre omul, viitor ucenic: „a fost iubit încă înainte de a exista, a fost cunoscut înainte de a fi format în sânul matern și a fost consacrat înainte de a se naște (cf. Ier 1,5; Is 49,1.5; Gal 1,15)”¹².

Creștia nu are un timp anume în care se va încheia, ci va dura atât cât va exista și omul. De aceea, persoana umană are în sine o tendință către absolut la care nu poate renunța. Omul devine astfel un subiect chemat să fie în relație cu Dumnezeu, să stea în fața lui împreună cu ceilalți în lume și să aibă un caracter care să oglindească chiar trăsăturile divine: Să-l facem pe om după chipul nostru, după asemănarea noastră (Gen 1,26)¹³. Marea asemănare a omului cu Creatorul său se manifestă mai ales prin libertatea și conștiința omului, care îi permite să dea un consimțământ responsabil cuvântului pe care Dumnezeu i-l adresează.

În Sfânta Scriptură cunoaștem un lucru important care ne ajută să descoperim mai bine omul. Gen 3,1-13, descrie cum imaginea divină, care a fost întipărită în ființa omului ajunge să fie distrusă prin păcat. Este un lucru care îl face pe om să fie inclinat și atras de multe rele. Această situație de anormalitate face ca orice om, chiar și cel ce a fost ales pentru ucenicie, să simtă în interiorul său lupta dintre bine și rău, să experimenteze dificultatea de a domina atacurile celui rău. Datorită păcatului original, omul este ispitit în permanență să-și întoarcă privirea de la Dumnezeu cel viu și adevărat pentru a o îndrepta spre idoli (cf. 1 Tes 1,9). Astfel, „capacitatea de a cunoaște adevărul este întunecată și voința de a se supune lui Dumnezeu, slăbită”¹⁴. Cu toate acestea dorința lui Dumnezeu este ca omul „să devină ceea ce a fost dintru început ca

¹¹ Cf. GS 19.

¹² Ioan Paul al II-lea, Documentul final al congresului..., 16

¹³ Cf. *Ibid.*, 16.

¹⁴ Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea enciclică Veritatis splendor*, Arhiepiscopia romano-catolică, București 1996, 1.

om, în planul său veșnic, adică instrument al binelui, al respectului, al dragostei umane, al dreptății¹⁵.

Chiar dacă imaginea lui Dumnezeu din om a fost distrusă prin păcat, prin Cristos ea a fost refăcută. Cristos este modelul omului perfect¹⁶. Prin el, omul și-a recăpătat valoarea. Prin nașterea, patima, moartea și învierea sa, a dat sens vieții umane și a oferit garanția unui destin fericit și pentru totdeauna. Prin botez fiecare om a fost integrat în umanitatea refăcută de Cristos: dacă cineva este în Cristos este o făptură nouă (2Cor 5,17). Această realitate îl face pe sf. Augustin să exclame: „Să ne bucurăm și să aducem mulțumire: am ajuns să fim nu numai creștini, ci Cristos. Uimiți-vă și bucurați-vă: am devenit Cristos!”¹⁷.

Noul om refăcut de Cristos are de îndeplinit o misiune. Trebuie să se străduiască să-l cunoască, să-l iubească și să-l slujească pe Dumnezeu, într-o atitudine filială asemenea lui Cristos, și să iubească toate lucrurile și pe toți oamenii în Dumnezeu. Ucenicul este și el om luat dintre oameni, „într-adevăr, orice mare preot este luat dintre oameni, pus pentru oameni în relațiile cu Dumnezeu, ca să ofere daruri și sacrificii pentru păcate” (Evr 5,1). El va trăi în mijlocul oamenilor ca un frate al lor, asemenea lui Isus, Fiul lui Dumnezeu, Om trimis la oameni de către Tatăl, care a locuit între oameni și „trebuia să se facă în toate asemenea fraților” (Evr 2,17) în afară de păcat. Prin chemarea pe care o adresează, Dumnezeu pune deoparte oameni în cadrul unei comunități, dar nu pentru ai despărți de oameni, ci pentru a-i consacra lucrării la care îi cheamă: „puneți-i deoparte, pentru mine, pe Barnaba și pe Saul pentru lucrarea la care i-am chemat” (Fp Ap 13,2)¹⁸.

Așadar acesta este omul: imagine a lui Dumnezeu, ruinată de păcat și refăcută în Cristos, iar acest om este persoana care a fost chemată de Dumnezeu dintre oameni, pentru a o consacra ca ucenic.

Format la școala lui Isus

Înainte ca ucenicii să ajungă la *școala lui Isus*, specifică Evangheliile sinoptice, ei au lăsat totul și l-au urmat (cf. Mt 4,20.22; Mc 1,18.20; Lc 5,11). Acest lucru înseamnă că chemarea lui Isus cere o despărțire. Ei trebuie să se rupă total de familie și de muncă, adică să se despartă de tot ce au, să se desprindă de mediul cotidian de până acum. Cu alte cuvinte, renunțarea cerută de Isus trebuie să fie totală!. Care este scopul pentru care Isus cere acest lucru? Ne putem da seama, că o cere numai pentru ca ucenicii să se poată dedica în totalitate Evangheliei. Numai o astfel de misiune este de fapt motivul care justifică despărțirea de tot ce au și nu altceva.

Pentru ucenicul de astăzi *școala lui Isus*, seminarul, unde el se formează, se prezintă ca un timp și un spațiu, dar mai ales se prezintă ca o comunitate unde cel chemat de Isus are posibilitatea de a retrăi experiența educativă pe care au avut-o

¹⁵ V. Petercă, *Itinerar tainic*, Arhiepiscopia romano-catolică, București 1997, 89.

¹⁶ Cf. GS 38.

¹⁷ Augustin de Hipona, *In Joan. Tract.*, 21, 8.

¹⁸ Cf. PO 3.

¹⁹ Cf. F. Angelini, *Între oameni*, Sapiientia, Iași 2001, 25.

ucenicii lui din Evanghelii. Aici, seminaristul trebuie să realizeze separarea de locul de origine, de munca obișnuită, de afecțiunile cele mai dragi, lucru pe care l-au realizat și primii ucenici ai lui Isus (cf. Mc 1,16-20; 10,28; Lc 9,23; 14,25-27). Scopul nu este altul. Este același: să se dedice în totalitate Evangheliei.

Am amintit că ucenicul trebuie să-l urmeze pe Isus, ceea ce înseamnă că el împărtășește proiectul de viață al Învățătorului. Adică, vor începe o viață în comun, atât între ei ca ucenici, cât și între ei și Isus. Dacă ei realizează această comuniune, o fac, nu pentru că au ales să stea împreună, ci pentru că au ales fiecare în parte să stea alături de cel care i-a chemat. Aici, în acest grup începe formarea lor, alături de Isus, la *școala lui Isus*.

Revenind la ucenicul zilelor noastre, acesta, urmând chemarea, alege să stea alături de cel care l-a chemat în seminar. Aici, la această *școală* și sub directa asistență a Învățătorului său, ucenicul, seminaristul, își începe formarea sa spirituală, intelectuală și disciplinară, care trebuie să fie îndreptată spre un scop pastoral². Va trebui să se educe în a iubi adevărul, în a avea respect față de orice persoană, va trebui să aibă simțul dreptății, să fie fidel față de cuvântul dat, să fie echilibrat în judecată și comportament³. Toate acestea sunt necesare pentru a putea spune, ca și apostolul Pavel, oamenilor la care va fi trimis: „ceea ce ați învățat și primit, ce ați văzut și auzit la mine, aceea să puneți în practică” (Fil 4,9).

Încă din primul moment al intrării sale în *școală*, ucenicul trebuie să fie conștient că este primul responsabil al formării sale⁴. Nu trebuie să uite că a răspuns liber la chemare și că va fi consacrat mai târziu preot, pentru a exercita atribuțiile ministeriale a căror eficiență depinde de calitatea formării și de intensitatea unirii cu Dumnezeu. Formarea presupune participare activă și intensă din partea ucenicului, nu este loc pentru pasivitate și indiferență. El trebuie să fie conștientizat că nimeni din afară nu-l va putea forma. El nu este la *școala lui Isus*, pentru „a fi format”, ci pentru „a se forma”. Și pentru o bună autoformare a lui, este necesară colaborarea intensă cu Cel care l-a chemat. Aceasta înseamnă ca el să permită principalului protagonist al formării sale, care este Spiritul Sfânt, să imprime în ființa sa cât mai bine imaginea Învățătorului, pentru a deveni la sfârșitul formării un „alt Cristos”⁵. Colaborarea, deschiderea și ascultarea ucenicului față de „Învățătorul” său înseamnă colaborare, deschidere și ascultare față de formatorii săi.

Am amintit de principiul autoformării viitorului ucenic, care este absolut necesar de aplicat în această *școală*. De ce? Pentru că ucenicul ar fi ca un robot programat și supravegheat de alții ca să fie perfect în ceea ce privește rugăciunea, munca, disciplina, studiul, activitățile pastorale, fără ca el să fie natural și să le conștientizeze, fără ca să participe cu ceva la formarea sa. Fără acest principiu aplicat, ucenicul ar fi așteptat mereu să fie cineva alături de el, să-l ghideze, să-l coordoneze,

²⁰ Cf. OT 4.

²¹ Cf. Ioan Paul al II-lea, Pastores dabo vobis, 43.

²² *Ibid.*, 69.

²³ Cf. OT 8.

neputând fi el însuși, neasumându-și riscurile, sarcinile și responsabilitățile uceniciei. Ar fi mereu în așteptarea unei noi comenzi din partea formatorului.

Totuși pentru a se putea aplica acest principiu al autoformării este necesar ca ucenicul să fie convins că tot ce face în acest timp de formare este voit de el însuși. El trebuie să vrea să se roage, să vrea să fie mereu în starea harului sfințitor, să lupte cu defectele și slăbiciunile sale, să vrea să se pregătească cât mai bine din punct de vedere intelectual. Într-un cuvânt să-și dorească să fie un ucenic autentic așa cum ar dori Învățătorul. Nu se vrea un ucenic format în mod forțat, ci unul care este conștient și convins de necesitatea autoformării sale. De fapt, dacă analizăm ucenicul în Evanghelia lui Marcu, observăm același lucru privitor la convingere. Faptul că au răspuns la chemare, că îl urmează pe Isus, că ascultă de El și fac ceea ce el le spune, este un semn al convingerii lor că vor să cunoască cât mai mult despre vocația lor, despre Isus, despre viitoarea lor misiune.

Procesul autoformării este legat și de modul în care ucenicul se cunoaște pe sine însuși. Fără a-și cunoaște personalitatea, calitățile, temperamentul, capacitatea intelectuală, puterea de a renunța la sine în favoarea altuia, ucenicul nu se poate autoforma. Iar pentru o mai bună cunoaștere de sine are nevoie de ajutor. Este foarte important ca acela care îl ajută în acest domeniu să fie capabil și el însuși bine format. Spun acest lucru deoarece de foarte multe ori, chiar cu intenții nobile, persoanele puse să ajute la autoformarea ucenicului mai rău îl deformează. O bună cunoaștere a propriei persoane îi ușurează foarte mult ucenicului munca de autoformare. Va ști precis ce trebuie să facă și unde anume să acționeze, pentru a putea fi ușor modelat de Isus. Este o lucrare delicată, migăloasă care cere mult efort și timp. O muncă care nu este doar pentru o zi, nici pentru timpul petrecut în școala de formare, ci pentru întreaga viață a ucenicului. Așadar, a trăi în *școala lui Isus*, în seminar, subliniază exortatia apostolică *Pastores dabo vobis*, „înseamnă a trăi urmarea lui Isus, înseamnă a se lăsa instruiți de el, pentru slujirea Tatălui și a oamenilor, sub călăuzirea Spiritului Sfânt, înseamnă a se lăsa făcuți asemenea cu Cristos, păstorul cel bun, pentru o cât mai bună slujire preoțească în Biserică și în lume.”²⁴

Un alt aspect care cred că este important de subliniat este faptul că muncă de formare presupune mult efort și sacrificiu, iar dacă nu este suficient motivată se ajunge la compromis. Ce poate motiva suficient efortul și sacrificiul formării? Numai iubirea. Dar nu o iubire față de o ființă umană, sau pentru un anumit lucru, ci *iubirea față de Isus Cristos*. De fapt aceasta este esența vocației unui ucenic: iubirea față de Cristos. Cristos în momentul când la chemat pe ucenic pentru a se forma în *școala* sa, a făcut-o din iubire și pentru a cere de la cel chemat iubire. Ucenicul trebuie zilnic să-și facă timp să asculte rugăciunea pe care Isus i-o adresează, aceeași pe care a făcut-o și în Cenacol primilor ucenici: „Rămâneți în dragostea mea” (In 15,9). Îi cere, ca și celor doisprezece, o iubire totală și exclusivă: „a constituit doisprezece, pe care i-a numit și apostoli, ca să fie cu el” (Mc 3,14). Îi face cunoscut încă de la început că: „dacă cineva vine la mine și nu-și urăște tatăl, mama, femeia, copiii, frații și surorile, ba chiar propria

²⁴ Ioan Paul al II-lea, *Pastores dabo vobis*, 42.

sa viață, nu poate fi discipolul meu” (Lc 14,26-28). Prin Cristos ucenicul este chemat să iubească și oamenii, dar nu în modul în care o fac oamenii, ci „așa cum eu v-am iubit, așa să vă iubiți unul pe altul” (In 13,34). Este vorba de o iubire care angajează întreaga persoană a ucenicului în dimensiunile sale fizice, psihice și spirituale. Iubirea pe care Isus o cere ucenicului său, subliniază conciliul Vatican II, trebuie să fie „neîmpărțită”. Și motivează conciliul, pentru ca în slujirea preoțească să se poată face „tuturor toate”. Acest lucru înseamnă îmbrățișarea celibatului preoțesc și renunțarea pentru Împărăția cerurilor la viața de căsătorie: „există eunuci care s-au făcut ei înșiși astfel pentru împărăția cerurilor” (Mt 19,12). Ucenicul să fie profund convins că această stare nu trebuie să o îmbrățișeze numai dintr-o poruncă a legii bisericii, ci și dintr-o convingere liberă și personală. Desigur, în societatea de astăzi, alegerea acestei stări din partea ucenicului provoacă multe contradicții și este un subiect destul de dezbătut chiar și în cadrul Bisericii catolice. Dar în ciuda acestor contradicții, prețuirea acestei stări de viață va crește tot mai mult. De ce? Ne spune cardinalul Schönborn pentru că: „motivul întemeiat, singurul valabil, al acestei opțiuni este însuși modul de viață al lui Isus Cristos, realitatea că El – care a surprins și și-a scandalizat epoca și neamul – a rămas necăsătorit și le-a arătat și altora această cale către Împărăția cerurilor (cf. Mt 19,20)”²⁵. Și completează sfântul părinte: „pentru că această stare este un har, un dar inestimabil al lui Dumnezeu pentru Biserică, o valoare profetică pentru lumea actuală, este izvorul unei intense vieți spirituale și fecundități pastorale, este mărturia Împărăției escatologice, semnul iubirii lui Dumnezeu față de această lume. Iar o revizuire a acestei discipline actuale din Biserică, în această privință, nu ar rezolva criza vocației la preoție, care este destul de accentuată în multe părți din Europa.”²⁶. În ceea ce privește motivul invocat de unii precum că ar fi mult mai multe vocații la preoție dacă Biserica romano-catolică ar accepta căsătoria ucenicilor săi, așa putea spune, având la bază experiența Bisericii greco-catolice, că lipsa vocațiilor nu este condiționată de starea pe care o îmbrățișează ucenicul de astăzi al lui Cristos. Tot mai mult, cu fiecare an ce trece, numărul vocațiilor și în Biserica greco-catolică, unde se formează în majoritate preoți căsătoriți, este într-o scădere accentuată. Criza vocației la preoție nu este determinată de starea de viață pe care o alege viitorul preot de astăzi. Cauzele trebuie căutate în altă parte. Cred că sunt de natură socială. Dar acest subiect îl vom aborda într-o altă tematică.

Așadar, fără această motivație care este iubirea pentru Cristos, modul de viață din timpul de formare, ar fi nejustificat. Iar programele de activitate, orientările formatorilor și ambientul școlii de formare dacă nu vor avea în centru pe Cristos, care este modelul și motivul, nu-și vor putea atinge scopul.

Un alt aspect foarte important al formării ucenicului este cel spiritual. Fără formarea spirituală, cea pastorală ar rămâne fără fundament, pentru că ea constituie elementul de maximă importanță în educația preotului. Decretul conciliar *Optatam totius* subliniază foarte clar acest aspect și motivează necesitatea lui: „Formarea

²⁵ C. Schönborn, *Oamenii Biserica Țara*, Anastasia, București 2000, 24.

²⁶ Ioan Paul al II-lea, *Exortarea apostolică* Ecclesia in Europa, Presa bună, Iași 2003, 35.

spirituală... să fie astfel realizată încât seminariștii să învețe să trăiască în continua intimitate a Tatălui, prin Fiul său Isus Cristos, în Spiritul Sfânt. Fiind destinați să îmbrace prin sfânta preoție, chipul lui Cristos preotul, ei trebuie să se obișnuiască de pe acum, să-și trăiască în prietenie intimă cu El întreaga viață. Să trăiască misterul pascal în așa fel încât să poată iniția în acest mister și poporul care le va fi încredințat. Să fie învățați să-l caute pe Cristos în meditația fidelă a cuvântului lui Dumnezeu, în participarea activă la tainele preasfinte ale Bisericii – mai ales în euharistie și în oficiul divin – în episcopul care îi trimite și în oamenii la care sunt trimiși, mai ales în cei săraci, în cei mici, în cei bolnavi, în cei păcătoși, în necredincioși. Cu încredere filială să o iubească și să o cinstească pe precurata fecioară Maria, pe care Isus Cristos murind pe cruce, a dat-o ca mamă ucenicului său”²⁷.

Formarea ucenicului trebuie să conducă și la transformare. Adică transformarea întregii personalități, a modului de a gândi, de a simți, de a iubi, de a reacționa, de a fi în relație cu alții și în final transformarea în Cristos (cf. Gal 4,19).

Nu vom omite să amintim nici faptul că vocația se maturizează într-o atmosferă de deschidere și de dialog cu alte persoane care împărtășesc același ideal. Mediul comunitar din timpul de formare îl va ajuta mult pe ucenic să intre în relație cu ceilalți colegi care au același ideal pe care îl are și el. Este un cadru foarte prielnic pentru o bună cunoaștere reciprocă, pentru a se ajuta și sluji unul pe celălalt și de a-și manifesta dăruirea gratuită. Acest mod comunitar aplicat în școală, nu înseamnă că ei se vor forma cu toții împreună după un șablon, ci fiecare va avea un dialog propriu, individual cu Învățătorul, pentru că fiecare a avut un trecut, o psihologie, un cadru social, familial propriu. Putem observa în evangheliu că și Isus procedează în același mod. În cadrul grupului de ucenici cu un temperament foarte diversificat, Isus lucrează în mod diferit cu fiecare în parte, aplică un tratament individual, pentru că fiecare ucenic are o psihologie proprie, calități și defecte proprii. De aceea o adevărată școală de ucenici are la bază o muncă colosală de formare individuală a fiecărui ucenic în parte.

Așadar, școala lui Isus, seminarul, poate fi considerat ca o experiență originală a vieții Bisericii: în el, episcopul se face prezent prin slujirea rectorului în comuniune cu ceilalți formatori, pentru creșterea pastorală și apostolică a ucenicilor, respectiv a seminariștilor¹⁰. Imaginea profundă a acestei școli, este de a fi o continuare în Biserică a comunității apostolice, adunată în jurul lui Isus, în ascultarea cuvântului său, în drum spre experiența paștelui, în așteptarea darului Spiritului Sfânt pentru misiune.

Ucenicul este trimis în misiune

Chemarea la ucenicie nu încheie un itinerariu, ci îl deschide, începe un nou drum. Nu poate fi vorba despre o chemare pentru sine însuși, pentru un interes propriu, sau pentru a sta pe loc și a te izola de lume, ci pentru a merge, a ieși, pentru a se îndrepta spre universalitate și misiune. Nu cred că este întâmplător modul de exprimare a lui Marcu și Matei în cazul chemării primilor ucenici, unde „urmați-mă”

²⁷ OT 8.

²⁸ Cf. Ioan Paul al II-lea, Pastores dabo vobis, 60.

este la prezent, iar „vă voi face” este la viitor. Adică, înainte de toate „a veni” și după aceea „a merge”; înainte de toate comuniunea și formarea, iar apoi misiunea. Dacă comuniunea și formarea nu sunt orientate spre misiune și nu se termină cu misiunea, înseamnă că s-a ales un drum greșit și nu poate fi vorba de o urmare a lui Isus, ci de urmarea propriei persoane.

Cristos este foarte clar în ceea ce privește scopul chemării. Spune Marcu în 3,14-15 că Isus „a constituit doisprezece, pe care i-a numit și apostoli, ca să fie cu El, să-i trimită să predice și să aibă putere să alunge diavolii”. Se poate observa în acest text că vocația ucenicului se axează pe misiune. Același lucru putem spune și în cazul ucenicului din zilele noastre: că formarea sa la școala lui Isus trebuie să fie îndreptată spre misiune. Ce fel de misiune? Aceeași misiune pe care a exercitat-o Cristos. Și ca să poată realiza această misiune, prin comportamentul său, prin modul său de viață, ucenicul trebuie să devină „semn autentic al lui Cristos în lume”¹¹.

În cadrul formării este necesar să se pună mult accentul pe munca pastorală pe care va trebui să o exercite în viitorul apropiat ucenicul de astăzi a lui Isus. Unul din punctele principale pe care conciliul Vatican II a voit să-l sublinieze pentru formarea ucenicilor în seminarii, a fost tocmai misiunea pastorală. Seminariile trebuie să formeze adevărați păstori sufletești, după modelul lui Cristos, învățător, preot și păstor, iar toată formarea ucenicului trebuie să fie pătrunsă de preocuparea pastorală¹².

În perioada de formare ucenicul va căuta să imprime în inima sa, cât mai multă iubire pentru suflete și cât mai multă caritate pastorală, care îl vor ajuta mai mult decât orice tehnică, sau metodă de teorie pastorală. În felul acesta ucenicul nu va putea să nu iubească ceea ce iubește Cristos și nu va putea rămâne indiferent la binele turmei pe care Cristos i-o va încredința în Biserică. Fiecare ucenic trebuie să fie un apostol zelos și să aibă conștiința propriei misiuni. Pentru acesta se cere o pregătire cât mai bună în domeniul catehezei, predicii, cultului liturgic și administrarea sacramentelor, operelor de caritate, ajutorul celor răătăciți și necredincioși. De asemenea trebuie să cunoască modalitatea de a conduce sufletele și arta de a dialoga cu oamenii, să aibă capacitatea de a asculta pe alți și de a-i coordona pe drumul unei vieți creștine¹³. Nu este suficient ca el să facă doar apostolat, ci în primul rând să fie el apostol. Să devină omul care îi conduce pe frații săi, păstorul care îi cunoaște, care îi convinge și se dă pe sine pentru ei, omul care folosește mijloacele cele mai eficiente pentru a face să ajungă Evanghelia și mântuirea la toți oamenii. Astfel, misiunea sa se identifică cu misiunea lui Cristos, la fel și vocația și viața sa, iar în momentele de oboseală, de nereușită, de descurajare, va trebui să-și spună ca și Pavel: „Vai mie dacă nu predic Evanghelia!” (1Cor 9,16) și să aibă mereu înainte porunca lui Cristos: „Mergeți în lumea întreagă și predicați Evanghelia la toată făptura!” (Mc 16,15).

Este important de subliniat că toți evangheliștii, când descriu întâlnirea dintre Cristos înviat și ucenici, încheie cu trimiterea în misiune: „Mi-a fost dată toată puterea

²⁹ Ioan Paul al II-lea, *Vita consecrata*, 25.

³⁰ Cf. OT 4;19; cf. *Codul dreptului canonic*, Presa bună, Iași 1995, 255.

³¹ Cf. OT 19.

în cer și pe pământ. așadar, mergeți și faceți ucenici din toate națiunile” (Mt 28,18-20); „Mergeți în toată lumea și predicați Evanghelia la toată făptura” (Mc 16,15); „voi veți fi martorii acestor lucruri” (Lc 24,48); „Așa cum m-a trimis Tatăl, așa vă trimit și eu pe voi” (In 20,21). Despre această misiune, ucenicii trebuie să știe că are un caracter universal. Ucenicul va fi trimis la „toate națiunile” (Mt 28,19); „în toată lumea... la toată făptura” (Mc 16,15); „toate popoarele” (Lc 24,47); „până la marginile pământului” (Fp Ap 1,8). La fel trebuie să știe că în misiune nu vor fi niciodată singuri, ci vor avea puterea și mijloacele necesare pentru a împlini misiunea: „iar ei au plecat și au predicat pretutindeni, în timp ce Domnul lucra cu ei și le întărea cuvântul prin semnele care-i însoțeau” (Mc 16,20)¹⁴. Prezența lui Dumnezeu alături de misionar va fi permanentă: „până la sfârșitul lumii” (Mt 28,20). Aceasta înseamnă că misiunea pe care Isus a încredințat-o ucenicilor trebuie să dureze până la sfârșitul lumii: „pentru că Evanghelia pe care ei sunt însărcinați să o transmită este viața pentru Biserica tuturor timpurilor”¹⁵. Dacă după ani de formare nu se reușește să se imprime iubirea pastorală și zelul misionar în inima ucenicului, înseamnă că întreaga formare a fost un eșec.

Nu putem uita că atunci când Cristos l-a chemat pe ucenic să-l urmeze și să-l formeze la școala sa, a făcut-o ca mai târziu să fie slujitor al comunității întemeiate de el, al Bisericii pe care vrea să o construiască pe stânca lui Petru (cf. Mt 16,18). Așadar în toată perioada de formare trebuie accentuat principiul că: misiunea de apostolat a ucenicului trebuie să se realizeze în cadrul Bisericii, și că în afara ei misiunea sa își pierde semnificația. Conținuturile evanghelizării sale, metodele slujirii sale, stilul acțiunii sale, sacramentale va trebui să fie impregnate de un profund „spirit eclezial”. Având această conștiință va putea să transmită credincioșilor iubirea pentru Biserica lui Cristos prin predicile sale, prin scrierile sale, prin activitatea sa cu credincioșii, va fi capabil să colaboreze cu ceilalți apostoli și se va implica în mod activ în planurile pastorale ale diecezei¹⁶. Întreaga misiune pastorală a ucenicului trebuie să se realizeze în armonie cu Păstorul suprem și universal, cu episcopul său, Păstor al Bisericii sale particulare și cu frații săi în ucenicie.

Vorbind de misiune pastorală și de păstor, trebuie să amintim că modelul și idealul ucenicului este Cristos Bunul Păstor. Rolul acestuia este, așa cum ne spune evanghelistul Ioan, de a avea grijă de oile sale, de a le cunoaște pe nume, de a merge în căutarea aceleia care s-a rătăcit, de a avea grijă și de oile care încă nu fac parte din turma sa și să fie pregătit să-și dea viața pentru oile sale (cf. In 10,11-18). Pentru a fi un păstor bun, ucenicul va învăța să slujească din iubire și nu din obligație. O iubire prin care să se apropie de fiecare persoană pentru a-i cunoaște situația sa, problemele, suferințele și bucuriile sale. Luându-l ca exemplu pe Cristos, ucenicul trebuie să fie sensibil mai ales față de cei care au mai multă nevoie de iubirea sa, de cei care se află într-o situație acută de sărăcie¹⁷. Ucenicul va învăța să-l iubească și pe cel sărac, dar nu

¹⁴ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea enciclică Redemptoris missio*, Arc, București 1996, 22-23.

¹⁵ Ioan Paul al II-lea, Exortația apostolică postsinodală *Pastores gregis*, 2003, www.vatican.va, 6.

¹⁶ Cf. *Codul dreptului canonic*, 257.

¹⁷ cf. PO 6.

pentru sărăcia sa, ci pentru că este om și pe cel bogat, dar nu pentru bogăția sa, ci pentru că este om. Pentru că ucenicul va trăi în mijlocul comunității în care va fi trimis, el va trebui să învețe în anii de formare cum să promoveze vocația și misiunea laicilor, cum să descopere, să recunoască și să activeze carismele laicilor¹⁸. Va trebui să învețe să recunoască și să promoveze demnitatea și responsabilitatea laicilor în Biserică, să le încredințeze acestora misiuni de slujire¹⁹, să promoveze acțiunea apostolică a laicilor²⁰.

Am văzut în mare cam tot ceea ce trebuie să învețe ucenicul referitor la misiunea sa, dar pentru a realiza aceste lucruri el are nevoie de rugăciune. O rugăciune prin care să fie în contact permanent cu Isus, prin care să ceară harurile necesare misiunii sale și o rugăciune pe care să o ofere de pe acum oamenilor în mijlocul cărora își va desfășura activitatea sa misionară. Cât de importantă este rugăciunea ne putem da seama din gestul pe care Biserica l-a făcut numind-o ca patroană a misiunilor o călugăriță de clauzură care nu a avut altă misiune decât rugăciunea. În rugăciunea sa personală, ucenicul va trebui să mediteze tot mai des exemplul lui Cristos apostol, care s-a dăruit total misiunii sale. Să-l observe pe Isus obosind pe drumurile Palestinei, vindicând bolnavi și alungând diavoli, predicând în piețe, în templu, în sate și în sinagogi, fiindu-i milă de mulțimea rătăcită ca oile fără păstor, mereu alături de păcătoși, săraci și bolnavi. Cunoscând evenimentele actuale ale Bisericii și ale lumii, așa cum și Cristos le cunoștea pe cele ale timpului său, ucenicul va trăi efectiv „bucuria și speranța, tristețea și angoasa oamenilor de azi”²¹.

Pentru ca misiunea să fie conformă cu dorința Învățătorului, ucenicul va trebui să aibă mereu în fața ochilor săi aceste cuvinte: „cine vrea să fie primul dintre voi să fie servitorul tuturor” (Mc 10,44). Sunt cuvinte ale lui Isus adresate ucenicilor, care arată drumul ce duce spre împlinirea evanghelică. Este drumul pe care însuși Cristos l-a parcurs până la cruce, un itinerar de iubire și de slujire, care depășește orice logică umană. „A fi slujitorul tuturor”. Nu cu mulți ani în urmă, în ziua mondială a misiunilor când a avut loc beatificarea maicii Tereza de Calcutta, papa Ioan Paul al II-lea afirma: „De această logică s-a lăsat condusă maica Tereza de Calcutta, fondatoarea Misionarilor și misionarelor carității, pe care astăzi am bucuria să o înscriu în rândul fericiților... este Imaginea bunului samaritean, care pretutindeni l-a slujit pe Cristos în cei mai săraci dintre săraci”²². Ca să poată cunoaște mai bine realitatea omului pe care îl va sluji, la școala lui Isus, ucenicul, pe lângă cunoașterea teoriei despre această realitate, el va face și experiența practică, așa cum de altfel au făcut-o și ucenicii lui Isus²³.

Desigur, formarea ucenicului pentru apostolat nu se va termina la această școală a lui Isus, ci ea va trebui să continue permanent și în câmpul apostolatului pentru ca

³⁶ Cf. Ioan Paul al II-lea, *Lettera ai sacerdoti* (1989).

³⁷ Cf. *LG* 37.

³⁸ Cf. *OT* 20.

³⁹ *GS* 1.

⁴⁰ Ioan Paul al II-lea, Predica din ziua beatificării maicii Tereza de Calcutta, *www.ercis.ro*, 2003.

⁴¹ Cf. *OT* 21.

rezultatele să fie pe măsura așteptărilor Celui care l-a ales, l-a chemat și l-a trimis pe ucenic în ogorul său.

Concluzie

Chemarea pe care Isus a adresat-o acum aproape două mii de ani ucenicilor săi, „Veniți după mine și vă voi face pescari de oameni” (Mc 1,17), continuă să fie adresată și în zilele noastre și va fi până la sfârșitul lumii. Astăzi însă, aceste cuvinte, parcă se aud tot mai rar și mai încet. Vocea lui Isus pare că este înăbușită, acoperită de zgomotul societății zilelor noastre atât de secularizată, modernistă și libertină. O societate care pare să fie închisă ca într-un buncăr bine izolat care nu permite nici un fel de contact cu ceea ce este deasupra, în afară. O lume care nu vrea să aibă aproape nici o punte de comunicare cu Dumnezeu, care se complăce în acest mod de viață și refuză tot mai mult să comunice cu El. Dar totuși, în ciuda acestei situații critice și în fața acestui refuz, Dumnezeu insistă. O face prin Biserică, prin cei care o reprezintă și sunt puși să o conducă. O face prin sfântul părinte care cere ca fiecare ucenic să-și amintească că a fost chemat să fie pescar de oameni și insistă să aruncăm năvoadele pentru pescuit. „Năvoadele pe care suntem chemați să le aruncăm printre oameni, sunt în primul rând sacramentele, a căror principali distribuitori, supraveghetori, paznici și promotori suntem noi... Cu Petru și cu primii ucenici și noi reînnoim încrezătorii sincera noastră profesiune de credință: Doamne „la cuvântul tău voi arunca năvoadele” (Lc 5,5)! La cuvântul tău, Cristoase, vrem să slujim Evanghelia pentru speranța lumii!”²⁴.

Răspunzând apelului lui Dumnezeu, ucenicul de astăzi va întâmpina multe dificultăți și sacrificii, care paradoxal îl vor face să trăiască o fericire și bucurie pe care lumea nu o poate da, ci numai Dumnezeu. Bucuria și fericirea de a fi preot, un dar al misterului divin²⁵.

În câteva rânduri am încercat să punctez etapele, aș putea spune obligatorii, pe care le-a parcurs și le parcurge fiecare ucenic al lui Cristos:

- este chemat de Dumnezeu într-un mod misterios.
- este ales dintre oameni
- este format la școala lui Isus
- este trimis în misiune.

Scopul pentru care am subliniat aceste etape este pentru a ajuta să-și amintească fiecare ucenic, preot al lui Cristos din zilele noastre, care din câte se poate observa a cam uitat, cine este și ce trebuie să facă în Biserica în care a fost chemat, format și trimis să lucreze.

⁴² Ioan Paul al II-lea, *Pastores gregis* 5.

⁴³ Cf. Ioan Paul al II-lea, Mesajul de la a 40-a zi de rugăciune mondială pentru vocații 2003, www.ercis.ro, 5.

Bibliografie

Izvoare

- Noul Testament*, Sapienția, Iași 2002.
Biblia, ed. Institutul biblic și de misiune a Bisericii ortodoxe române, București 1991.
Conciliul Vatican II, ed. Arhiepiscopia romano-catolică de București 1993.
Codul de drept canonic, ed., Presa bună, Iași 1995.

Dicționare

- Nuovo grande commentario biblico*, ed. Queriniana, Brescia 1997.

Lucrări speciale

- V. Paglia, *Il Vangelo di Marco*, Leonardo International, Milano 2002.
 V. Petercă, *Itinerar tainic*, ed. Arhiepiscopia romano-catolică, București 1997.
 F. Angelini, *Tra la gente*, Roma 1992; trad. română, *Între oameni*, ed. Sapienția, Iași 2001.
 C. Schönborn, *Oamenii, Biserica, Țara*, ed. Anastasia, București 2000.
 D. Stăniloae, *Sfântul Chiril al Alexandriei*, ed. Institutul biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 1991.

Documente

- Ioan Paul al II-lea, *Exortăția apostolică postsinodală Pastores dabo vobis*, Presa bună, Iași 2000.
Idem, Documentul final al congresului asupra vocațiilor la preoție *Noi vocații pentru o nouă Europă (In verbo tuo...)*, Presa bună, Iași 2000.
Idem, *Îndemnul apostolic postsinodal Vita consecrata*, Arhiepiscopia romano-catolică, București 1996.
Idem, *Scrisoare enciclică Veritatis splendor*, Arhiepiscopia romano-catolică, București 1996.
Idem, *Scrisoare enciclică Redemptoris missio*, Arc, București 1996.
Idem, Exortăția apostolică postsinodală *Pastores gregis*, www.vatican.va, 2003.
Idem, Mesajul de la a 40-a zi de rugăciune mondială pentru vocații 5.05.2003, www.ercis.ro.
Idem, *Omilia din ziua beatificării maicii Tereza de Calcutta* 19.10.2003, Roma.
Idem, *Letera ai sacerdoti*, 1989.
Idem, Exortăția apostolică *Ecclesia in Europa*, 28.06.2003, Presa bună, Iași.
Idem, *Messaggio ai seminaristi della Spagna*, 8.11.1982.
 Congregația pentru cler, *Directoriu pentru slujirea și viața preoților*, 1994.
 Pontificale romanum, *De ordinazione diaconi, presbyteri et episcopi*, 1978.

IMPORTANȚA LEGII ÎN STRUCTURAREA UMANĂ

Helga STOICA

ABSTRACT: The necessity of Laws in the human Development Process.

In my paper I chose to describe the necessity of laws in the human development process. I tried in a few lines to offer a minimal perspective about social, psychological and theological laws, and I also tried to describe their purposes.

The laws are given for human best, but each one has her own aim. The psychological law has to watch about our mind, how to be aware with our thoughts, it helps us not to be wool-gathered in dark and destructive thoughts, but also, it helps to manage our stress, anger and daily worries by generatic positive energy in those crisis or bad moments. Also, the psychological law has in view our personal and intern development, our ability of gathering new strenghts and handle stressful situation.

The social laws aims at our social development, our capacity of integration in a group or even society, our strenght to respect the society's values, principles, rules and moral system.

Finally, the theological law has a deeper character. It's more like an inside building and development, but this kind of law overtakes the soul, the most sensitive part of a human being. They say our heart is emotions center. Therefore, these laws helps people to grow up, but in a spiritual manner.

I tried to demonstrate how these laws can be applied in our daily lives by giving for example an overprotected child's situation and a child who took over his parents duties. I also pointed out the christian perspective and described 3 of the most important aspects from this spiritual growing process – forgiveness, humility and prayer. They consider thse 3 aspect being the first steps of the spiritual and psychological perfection.

KEY WORDS: Laws, human Development, spiritual perfection, psychological perfection, character.

Introducere

Prin această lucrare doresc să descriu efectele legilor psihologice, sociale și spirituale în viața unui om, în construirea personalității și a caracterului și, de asemenea, să evidențiez modul în care cele trei aspecte se influențează unele pe altele. Prin urmare, dacă unul din ele este supra-încărcat sau, din contră, ignorat, efectele se vor resimiți în alte dimensiuni ale personalității.

Am ales tocmai aceste trei aspecte fiindcă un om care are psihicul distrus nu poate să își ordoneze gândurile, acțiunile și deciziile decât cu suport emoțional din partea celor apropiați; prin urmare, are nevoie de activități sociale care să îl stimuleze să nu se dea bătut, iar acest lucru se face prin rugăciune și multă muncă depusă în folosul aproapelui.

Am urmărit să demonstrez faptul că Dumnezeu ne-a creat pentru a fi fericiți împreună cu El, iar fericirea pământescă nu este veșnică. Este importantă comuniunea cu cei din jur, cu Biserica, dar fericirea veșnică o va dobândi fiecare după meritele sale, nu după ale grupului social sau spiritual în cadrul căruia activează. De aceea, am încercat să accentuez importanța tuturor categoriilor de legi relevante pentru o bună dezvoltare a caracterului uman. Fiecare dintre noi ar trebui să aibă câțiva prieteni buni, cu care comunice, să petreacă timp împreună, să își ofere sprijin reciproc, deci să trăiască civilizat, în conformitate cu regulile societății. Dar asta nu înseamnă că dacă un om nu are prieteni, nu se poate mântui sau nu poate trăi în armonie cu ceilalți membri ai societății. Aici se poate vorbi despre o trăsătură de caracter sau o problemă emoțională, acel individ având rezerve în a-și dezvălui sentimentele și trăirile. Trebuie analizat și trecutul acestei persoane, nu doar etichetat și pus la zid, sau asaltat cu o grămadă de sfaturi inutile, oferite de cei care consideră că au răspunsul la orice întrebare sau sunt experți în rezolvarea problemelor altora.

Perspectiva antropologică privind conceptul legii

De cele mai multe ori, oamenii, când aud cuvântul „lege”, se gândesc la niște fraze elaborate fie sub formă negativă în care anumite comportamente sau acțiuni sunt interzise, fie sub formă pozitivă scoțând în evidența drepturile și obligațiile părților implicate. De obicei oamenii apelează la conținutul legii în contextul unor procese, când este vorba de anumite acțiuni cu caracter juridic sau de judecată. Însă o lege poate fi de multe feluri, scrisă/ nescrisă, implicită/ explicită, de ordin somatic, psihologic, spiritual, afectiv, fiziologic, social, însă doar una dintre multiplele legi care ne înconjoară nu este suficientă pentru formarea noastră. Ea trebuie să joace pe mai multe planuri, fiindcă dacă ne axăm pe un singur aspect al personalității, riscăm să cădem într-o extremă, iar celelalte niveluri să le ignorăm.

De ce sunt necesare regulile pentru umanitate, în familie, în societate? De ce unii părinți impun anumite limite copiilor când astăzi asistăm la o inversare și o răsturnare radicală a rolurilor în familie, la un libertinaj specific oamenilor moderni? Cum se face că unii oameni preferă să trăiască în conformitate cu virtuțile morale, tradițiile, sentimentele nobile, în loc să încerce să își îndeplinească cele mai importante vise și dorințe materiale?

Răspunsul cred că poate consta în construirea unei culturi și a unei morale pentru oameni noi, renăscuți în Spirit, fiindcă zadarnic se construiește morala cea nouă pentru oameni netransformați spiritual.

Definirea legilor

Legea este o orientare a rațiunii în vederea binelui comun, promulgată de cel care are în grijă comunitatea. Este o hotărâre, adică are caracter obligativ, nu de simplu sfat. Este o orientare a rațiunii, fiindcă se bazează pe concepția rațională a ceea ce este bine pentru comunitate, și nu pentru binele privat al unui grup de cetățeni sau individual.

Legile sunt un punct de reper în viața unei persoane, ele având în vedere atât faptele exterioare cât și cele interioare, specifice personalității: motivele pentru care omul a optat spre un anumit comportament și nu altul, conștiința lor în a adera la ceea ce este de dorit. „Valorile, normele, se referă la scopuri realizabile, fiind un set de idei infuzate

de simțuri, și care transcend acțiuni și situații de viață specifice.” (Iluz, *Valori și atitudini comportamentale*, p. 12)

O lege cu adevărat structurantă nu accentuează un singur aspect uman, ci îmbină deopotrivă rațiunea, voința, principiile morale și afectivitatea, jucând atât pe plan intern, cât și extern. Sunt legi care se pot adapta diferitelor circumstanțe, care de cele mai multe ori nu au un caracter standard, precum cele fizice, chimice sau matematice. Ele nu trebuie luate *ad literam*, ci trebuie aplicate astfel încât fiecare individ să se simtă integru, acceptat, iubit.

Consider că aceste trei categorii de legi cuprind cele mai multe și mai importante domenii din viața unui om, începând din momentul concepției, până în cel al morții. Prin urmare, ne referim aici la legile sociale, psihologice, spirituale – ca fiind legi umane.

Caracteristicile legilor sociale, psihologice și spirituale

Promulgarea lor trebuie să fie oficială pentru ca ea să poată fi cunoscută de cei care sunt obligați să o respecte. Nu oricine poate promulga legi, ci doar cei care se află într-o poziție de autoritate suverană (Statul și Biserica).

„Legea se caracterizează printr-o forță coercitivă pentru a-i constrânge la ascultare și pe acei membri ai societății care tind să trăiască într-un mod dezordonat. Astfel, fără puterea coercitivă, acei supuși care trebuie să respecte legea s-ar găsi în mare dezavantaj, ar fi expuși desconsiderării celor care nu respectă legile, iar în final, legea ar fi abandonată chiar și de cei care inițial îi erau fideli”. (Mitrofan, *Istoria teologiei morale*, p. 67).

„Legea se ocupă de conduitele exterioare, deoarece dispoziția interioară, esențială pentru conduita morală, rămâne în afara scopului legii umane” (Mitrofan, *Istoria teologiei morale*, p. 69).

Evident, adevărata motivație a supușilor în acomodarea la lege este importantă pentru legislator, fiindcă binele comun se realizează perfect atunci când societatea se conduce mai mult din iubire de dreptate, decât de teama poliției sau a sancțiunii. Din cauză că autoritățile umane nu pot să judece dispozițiile interioare, simpla conformare la lege este suficientă pentru asigurarea ordinii sociale și a binelui comun.

„Legea umană se limitează la grupuri particulare de persoane, spre deosebire de legea naturală, care este universală. Legile umane obligă doar pe membrii comunității pentru care sunt date legile. Legea este condiționată istoric mult mai mult decât legea naturală. Datorită faptului că societățile și culturile lor se schimbă, legile umane se schimbă și ele inevitabil. Dincolo de evoluție, chiar și factorii sociali constituie o rațiune importantă, care lămurește caracterul contingent al legii umane”. (Mitrofan, *Istoria teologiei morale*, p. 72).

De aceea, responsabilii comunităților sunt obligați să adapteze continuu legea la starea de fapt în vederea unei dreptăți mai mari. Legea umană are o forță obligatorie prezumtivă, chiar dacă rămâne deschisă în fața excepțiilor. Dacă binele comun trebuie asigurat și realizat, supușii nu pot fi autorizați să nu asculte în situația în care ar avea îndoieli privitoare la utilitatea sau dreptatea unei legi. Prezumția este mai degrabă în favoarea respectării legii; dar dacă o lege este recunoscută ca fiind sigur nedreaptă sau periculoasă pentru membrii acelei societăți, atunci ea nu obligă.

Elemente comune ale legilor psihologice, sociale și spirituale

Legea este o obligație a rațiunii în vederea binelui comun, promulgată de cel care are grija comunității. Legea implică o obligație, nu este un singur sfat și se bazează pe concepția rațională a ceea ce este bine pentru comunitate. Numai voința legislatorului nu ajunge pentru a da o lege validă și nici emoțiile sau sentimentele nu o justifică. Legile nu pot fi promulgate numai pentru binele privat al unora, ci pentru întreaga comunitate (Biserică). Promulgarea și publicarea oficială a legii este cerută pentru a putea fi cunoscută de cei cărora li se adresează.

Legea include și ordonanțele și ordinele individuale, având totodată caracter obligatoriu general și stabil, emanată de autorități perfecte. (Stat, Biserică). Statul este responsabil pentru binele temporal, iar Biserica cu cel spiritual. Prin urmare, legea poate porunci atât rațiunii – prin intermediul conștiinței, dar poate lucra și la nivel afectiv, trezind în interiorul individului sentimente și emoții, cum ar fi simpatia, coeziunea, admirația – legile constructive, dar și ura, neîncrederea, răzburarea – legile care pot ucide.

Diferențele dintre legile sociale, psihologice și spirituale

Legile psihologice și sociale se ocupă numai de conduita externă – conduita morală și atitudinea interioară rămân în afara scopului legii umane.

Ordinea socială și psihologică – scop al legii – este garantată atunci când conduita exterioară a oamenilor este în armonie cu prevederile juridice. Binele comun se realizează concret atunci când societatea se conduce din dragoste de dreptate decât de teama pedepsei, dar neputând intra în motivația interioară a fiecăruia, este suficientă observarea externă a legii pentru binele comun. Legile sociale și psihologice se limitează la grupuri particulare – spre deosebire de legea spirituală care este universală. Legile au puterea de a obliga în măsura în care realizează un minim de justiție și ordine; astfel, cei chemați să aplice trebuie să o adapteze în mod permanent nevoilor majore ale justiției sociale.

Legea socială are forța prezumtivă de a obliga, chiar dacă rămâne deschisă excepțiilor. Destinatarul legii nu pot fi autorizați să nu respecte legea sub pretextul că nu i-au înțeles utilitatea sau dreptatea. Prezumția este în favoarea respectării legii. Când legea este recunoscută ca fiind nedreaptă sau periculoasă, ea nu mai are caracter obligatoriu.

Pentru a înțelege mai bine acest lucru în viața de familie, să vedem dacă prea mult control din partea părinților duce la un blocaj psihic, la izolare, la violarea intimității de care fiecare dintre noi avem nevoie și dacă prea multă libertate poate crea un haos atât în psihicul copilului, cât și în latura afectivă, spirituală, care ar fi raportul dintre acești doi itemi pentru ca un copil să se dezvolte optim atât pe plan social, psihologic și spiritual?

Pentru a înțelege mai bine acest lucru în viața de familie, să vedem, dacă prea mult control din partea părinților duce la un blocaj psihic, la izolare, la violarea intimității de care fiecare dintre noi avem nevoie și dacă prea multă libertate poate crea un haos atât în psihicul copilului, cât și în latura afectivă, spirituală, care ar fi raportul dintre acești doi itemi pentru ca un copil să se dezvolte optim atât pe plan social, psihologic și spiritual?

Implicarea și controlul părinților în educația copiilor

Copilul prea cuminte și supraprotejat

Un copil prea cuminte nu este deloc un copil neștiutor, cu probleme de comportament, care nu înțelege ceea ce i se spune, și care trebuie să stea tot timpul după fusta mamei. Copiii cuminiți sunt în general copiii care se feresc de pericole, de situații care aduc neplăceri atât părinților, dar care îi afectează și pe ei și care evită tensiunile, conflictele și sunt de regulă copii care nu sunt chiar adepții petrecerilor sau ai distracțiilor, dar dacă totuși circumstanțele (banchet, balul bobocilor, o ieșire cu colegii) le solicită acest lucru, nu vor fi sarea și piperul petrecerii. Copilul cuminte nu este un copil dezghețat, nu îi place riscul, nu vrea să-și provoace daune fizice (de ex. nu se îmbată, nu încercă droguri, nu merge la școală cu teme nefăcute, nu își lasă răspunderile pentru distracții temporare – nu iese în parc cu alți copii dacă are de făcut teme sau trebuie să își ajute părinții).

La început copilul va încerca să îndeplinească mai multe sarcini pentru ca astfel să învețe să își îndeplinească rolul său social (acela de elev, de student, de frate mai mare), să se poată integra în societate, într-un grup de oameni cu interese comune, într-o clasă, într-un loc de muncă. Pe de o parte, chiar dacă acest copil va acționa în așa fel încât să nu rănească pe nimeni, și va fi genul de om care vrea să mulțumească pe toată lumea, el totuși nu va deveni sclavul tuturor. Dacă de ex. la școală va striga învățătoarea sau vreun coleg la el, nu va riposta și nici nu va încerca să învinuiască pe altcineva pentru cele întâmplate, ci va încerca să explice situația. Pe măsură ce crește, se ghidează după evenimentele de viață prin care trece, învață să ia atitudine, să se apere de profitori și să nu ajungă sclavul colegilor sau chiar al părinților. Când sesizează că încearcă să îl convingă cineva să facă împotriva voinței sale ceva, el se retrage, anunțându-i pe părinți acasă, ori pe profesori, pe prieteni sau pur și simplu spunând persoanei în cauză că nu este de acord cu ceea ce i se cere.

Dacă un copil cuminte este obligat să se abată de la propriile sale convingeri și principii morale, de la ceea ce i s-a explicat că nu este permis și înspre folosul lui, el se va simți lezat în integritatea sa, amenințat și va lua măsuri. Prin urmare, va evita acea persoană, acele circumstanțe care îl duc în această situație fiindcă acest gen de copii preferă să evite decât să repare, preferă să se teamă decât să se șperie. Acest lucru nu înseamnă că un copil cuminte nu este în stare să se simtă bine alături de alți prieteni, să își exprime sentimentele, preferințele, dorințele, gândurile sau chiar punctele de vedere; însă el o face în mod subtil, diplomat, oarecum ironic sau făcând aluzii la ceea ce i-ar plăcea lui să se întâmple. Pe de altă parte, un copil care nu reușește în situații concrete să ia o decizie pe cont propriu, sau nu știe cum să interpreteze anumite întâmplări, ci are nevoie să fie cineva lângă el pentru a-l îndruma, a-l susține și a-l sfătui este un copil absolut normal, doar că încă nu a acumulat suficientă experiență de viață; sau anumite roluri sau sarcini nu i-au fost bine explicate.

Un copil cuminte nu este totuna cu un copil răsfățat sau supra-protejat. Cei supra-protejați sunt copiii obișnuiți să decidă alții pentru ei (de obicei părinții) și să li se spună întotdeauna cum și ce trebuie să facă, libertatea lor de gândire și de acțiune fiind redusă, astfel că ei se lasă influențați de toți oamenii cu care interacționează, neștiind să

diferențeze lucrurile bune de cele rele și neștiind să selecteze acele comportamente dezirabile pe care societate le așteaptă de la el. În mare parte, copiii supra-protejați se simt obligați să le solicite părerea părinților (tutorilor) în orice acțiune și împrejurare, căutând ca faptele și gândurile să fie în conformitate cu preferințele acestora. Ei întotdeauna vor căuta să fie pe placul părinților și al grupului de egali. Ei vor trăi cu teama de a nu îi dezamăgi pe cei dragi, lucru care va duce la o „paralizie” psihocognitivă.

Un copil cuminte însă este cel care ascultă de sfaturile părinților fiindcă știe că familia îi vrea binele; ce i se spune îndeplinește și este ajutat să înțeleagă de ce un comportament este permis și altul nu. Potrivit studiilor din psihologie, „chiar dacă apar sentimentele inutilității, gândul că dacă dorințele și ideile lor nu sunt asemănătoare cu ale celorlalți sunt greșite și sortite eșecului, acestea sunt specifice perioadelor de copilărie și adolescență, sunt perfect normale și nu există decât riscuri foarte mici ca acestea să persiste și pe mai departe. Riscurile izolării și ale închiderii în sine apar doar la copiii care nu au parte de suport emoțional, afectiv și psihic din partea părinților sau a persoanelor dragi.” (Schaffer, *Psihologia copilului*, p. 181-184)

Când copilul devine matur el își conturează personalitatea, se afiliază cu cei care gândesc oarecum identic, și acceptă mai ușor diferențele de opinii, este mai deschis spre nou, spre dezvoltarea unui sistem de valori mai larg și unic. De regulă, copiii cuminiți de acest gen nu sunt introvertiți, timizi, tăcuți, nu se tem să facă parte dintr-un grup cu scop educativ sau să își formeze legături cu alți copii cuminiți, însă preferă să ocolească acele grupuri care sunt amatoare de „senzații tari”, care promovează valori și principii opuse celor pe care ei le îmbrățișează.

Sigur că există copii care își dau greu seama că se profită de pe urma lor, dar s-au obișnuit să facă sau să îndeplinească sarcini mai puțin plăcute (să strângă după alții, să ajute la pregătirea activităților, preferând să rămână undeva în spatele acestor activități). Cu toate acestea ei sunt persoane de încredere, ceilalți se pot baza pe ei la nevoie. Teama de a nu fi criticați sau înlocuiți cu „unul mai priceput” îi vor împiedica de data aceasta să își mai exteriorizeze sentimentele și să se lamenteze altora.

Legat de copiii răsfățați, care sunt dificili de stăpânit, aș spune că, dacă un copil este obișnuit ca părinții să îi ofere prea multă libertate, prea mult confort, îi iau mereu apărarea, îl feresc de orice muncă sau efort, oferindu-i totul pe tavă, intervine dependența pe plan cognitiv, dar și fizic. Dacă părinții vor păți ceva sau vor deceda (lucru care se întâmplă mai devreme sau mai târziu) copilul nu va învăța cum se câștigă banii, nu îi va aprecia la adevărată valoare (sau își va face un ideal din ei), nu va ști să își gătească sau să întrețină o casă, nu va fi în stare să ia o decizie bună. Nu va avea experiența asumării consecințelor faptelor sale, nu i se va dezvolta simțul responsabilității și al datoriei. Va aștepta mereu să i se ofere sfaturi, idei, va trebui să fie împins de la spate și va aștepta totul de la alții.

Din nou există două aspecte: consider că în momentul în care va fi pus în fața faptului de a lua o hotărâre, iar părinții (sau alți oameni pe care se baza până în acel moment) nu vor mai fi lângă el, va încerca ori să rezolve problemele așa cum obișnuiau părinții, ori va căuta surrogate, va începe să acționeze haotic și să ceară părerile unor

persoane prea puțin relevante. Mai mult, dacă părinții nu accentuează importanța virtuților creștine, copiii o vor lua pe căi greșite, atrăgând asupra lor pedepse. Aici intervine și educația oferită de părinți, fiindcă răsfațând copilul, nu i-au dat prilejul de a experimenta câteva situații de viață esențiale pentru a simți pe pielea lui consecințele actelor sale. Copilul se va speria și va intra în panică.

Așadar, ce se întâmplă dacă părinții se axează numai pe plăcerile lor, pe interesele de serviciu (chiar dacă o fac cu scopul de a-i asigura micuțului o viață de lux), sau sunt atât de speriați de faptul că sunt părinți încât cad pradă anumitor vicii, divorțează, se îmbolnăvesc psihic sau clachează?

Copii adulți/ adulții copii

În ceea ce privește rolurile, și „copiii pot influența deciziile luate în sistemul marital și pot avea rol în structura de putere familială; copilul părintesc, care își dezvoltă o competență decizională, depășind standardul legat de vârstă. El își asumă controlul legat de putere, după ce părintele a abdicat.” (Iluț, *Iluzia localismului*, p. 183)

Prin urmare, copilul ar putea să-și țină părinții sub control, aceștia din urmă ajungând să își piardă rolurile și statutul de părinte din două motive: fie îi îndeplinesc copilului toate dorințele, îi satisfac toate capriciile, fie ajung să își ignore datoria de părinți și să preia comportamentul copilului (distracții, petreceri, se văd mult mai tineri decât sunt în realitate, se îmbracă excentric etc). Mai ales dacă este vorba de părinți tineri, care nu au reușit încă să se realizeze pe plan financiar sau profesional, ei vor prefera să își lase copilul la grădiniță sau în grija bunicilor (altor persoane), neavând posibilitatea să dezvolte o relație maternă corespunzătoare pe plan afectiv, cognitiv, relațional.

Referitor la dificultățile relaționale din perioada adultă, individul va avea tendința să țină pentru el tot ce i se întâmplă, deoarece se bazează pe mecanismul pierderii prestigiului și a stimei de sine. El poate face apel la grupul de suport sau la profesioniști, însă este crucial ca pe baza lecturilor și a comunicării cu alții el să devină expert în soluționarea problemelor sale.

Ceea ce am putea numi abordarea psihosocială integralistă vede în familie un „sistem psihosocial puternic integrat, în care trăsăturile de personalitate ale membrilor sunt într-un feed-back pozitiv, de mare intensitate cu realitatea psihosocială a familiei ca întreg. Profilurile de personalitate în care datele biopsihologice (sex, vârstă, temperament, trăsături fizice) contează în mare măsură, fiindcă determină în interacțiunea lor un anumit profil al familiei, iar acesta acționează permanent asupra personalității indivizilor, mai ales a supra celor în formare, adică a copiilor.” (Iluț, *Sociopsihologia familiei*, p. 99-101)

În alte situații problematice, unde este un complex de dificultăți emoționale și sociale, mecanismele psihice fac ca rolul de părinte, mai ales de mamă, să fie suprasolicitat și astfel se ajunge la o brutalizare și invadare a spațiului intim din viața copilului. În cazul familiilor centrifuge, unde există totuși o rețea socială mai vastă, dispersia comportamentelor o afectează în special pe mamă, care văzându-și subminat rolul de soție autoritară, proiectează insatisfacția asupra copilului, trimițându-l neintenționat în afara vieții familiale. (Iluț, *Sociopsihologia familiei*, p. 129-131).

Astfel, se pune problema măsurii în care familia cu dublă carieră, în care atât soțul, cât și soția au locuri de muncă ce necesită o înaltă calificare profesională și un nivel de responsabilitate comparabil, găsesc modul de a face față atât exigențelor de la serviciu, cât și celor de acasă. Făcând un inventar al câștigurilor și al pierderilor, reiese că beneficiile obținute prin supraîncărcarea de roluri presupun renunțarea sau ignorarea altor datorii.

După cum spuneam, unii părinți își lasă copiii în grija altora sau nici măcar atât nu fac, ci îi lasă singuri, de capul lor, fără să le atragă atenția asupra consecințelor ce pot apărea. Mai există și părinți care, din dorința de a părea moderni și considerându-se părinți model, oferă copiilor o libertate nelimitată, permițându-le să facă tot ceea ce le place, indiferent cât ar costa și ce impact ar avea asupra psihicului lor. Situația aceasta implică rezolvarea unor dileme privitoare la schimbarea ideologiei, a concepției despre viață, a normelor și regulilor care sunt mai importante și care ar trebui înlocuite.

O altă problemă ar fi cea a identității personale, deoarece dacă tatăl indeplinește rolul mamei, iar copilul pe cel al tatălui, atunci se produce un haos în acea familie, au loc certuri cu privire la datoriile fiecăruia. Cei doi își ajustează conduitele și așteptările potrivit felului în care văd schimbul de bunuri și activități ca fiind echitabil sau nu, inclusiv creșterea copiilor.

Prin urmare, copiii chiar și când devin adulți, au nevoie de sprijinul părinților, apeleză la experiența lor de viață, nu neapărat pentru că nu se pot descurca, ci fiindcă nu vor să greșească, să sufere și să fie compătimiți de ceilalți. Cel mai fals mod de a iubi pe cineva este compasiunea.

Nivelurile dezvoltării umane

Perspectiva teologică

Legea spirituală reprezintă complexul de concepte morale pe care omul este capabil să le cunoască prin rațiunea sa, independent de revelația divină; este naturală fiindcă este necomunicată în mod supranatural și este nepozitivă deoarece nu este emanată de o anumită autoritate legislativă, ci reiese din natura omului. „Doctrina acestei legi este importantă deoarece oferă baza unei ordini morale de natură universală și constituie un izvor de înțelepciune morală comună creștinilor cu întreaga umanitate împreună cu situația existențială comună.” (Mitrofan, *Teologia morală*, p. 46)

Legea spirituală nu se rezumă doar la partea de rugăciune sau a contemplării Divinității, a meditației sau a ascezei profunde. Sigur că aceste aspecte nu sunt deloc de neglijat, fiindcă legea spirituală trebuie interiorizată și asimilată cât mai bine. Ea se află în noi (și tocmai de aceea poate fi perfecționată) încă din naștere. Spun aceasta fiindcă nu există om care să nu aibă în structura sa un dram de inteligență, de imaginație, creativitate, capacitatea de a memora anumite lucruri sau de a face unele alegeri.

Unul dintre scopurile legii spirituale este acela de a cunoaște și înțelege faptul că fiecare om a fost creat cu un scop, în concordanță cu voința lui Dumnezeu. Omul a fost creat pentru a trăi veșnic alături de Creatorul său și astfel să tindă spre o mai bună funcționare lăuntrică. Prin urmare, noi avem capacitatea de a-i urma, de a ne purta așa cum dorește El, fiindcă am fost creați „după chipul și asemănarea sa”.

Un alt scop social este cel al participării la binele comun, astfel formând Biserica lui Isus. Deși fiecare în parte are misiunea și scopul său în această viață, în ceea ce privește formarea Bisericii suntem un tot, un singur trup. Astfel, dacă un membru este bolnav, toate celelalte organe conlucrează pentru vindecarea celui aflat în suferință. Tot așa, dacă un om este pe cale să se rătăcească, prin rugăciunile celorlalți și iubirea lui Isus, este readus și vindecat. În acest fel suntem chemați fiecare atât în mod personal, dar și împreună cu toți ucenicii lui Isus să ajungem „plini de plinătatea lui Dumnezeu”.

Chiar dacă legile spirituale înrăuresc orice om fiindcă fundamentul lor este dat de însăși natura omului, cu toții suntem chemați la aceleași scopuri, chiar dacă prezentăm diferențe în privința detaliilor realizării lor. Nimeni nu este lipsit de aceste îndatoriri, și nimeni nu este mai presus de îndrumările menite să îi arate calea spre aceasta, nici măcar cei lipsiți de uzul rațiunii nu pot fi lăsați să pună în pericol viețile altora.

Este logic că nici o lege nu poate obliga dacă nu este cunoscută, dar cel care are uzul rațiunii nu poate ignora mereu legea naturală (sau cel puțin principiile fundamentale). Prin urmare, nici Dumnezeu nu are pretenția ca noi să îndeplinim legea perfect, însă apreciază efortul nostru de a o înțelege, de a o aplica, de a o trăi în mod particular. Există o serie de principii primare, care reprezintă acele norme care pot fi cunoscute cu certitudine de orice om în deplinătatea rațiunii, fiindcă sunt evidente prin natura lor, iar oamenii nu pot să nu se supună lor. Dar mai există și principii secundare care sunt de fapt niște concluzii ale legii naturale, fiind mai vulnerabile la eroare.

După cum spuneam, fiecare dintre noi am fost creați cu un scop, suntem parte din planul etern al lui Dumnezeu. Sf. Augustin spunea „totuși legiutorul cel temporal, dacă este bărbat bun și înțelept se va sfătui cu această lege veșnică asupra căreia nu-i este dat nici unui suflet să judece ca după regulile ei imuabile să decidă ceea ce este de poruncit sau de oprit la vremea sa.” (Sf. Augustin, *Confesiuni*, p. 77)

Ea nu-l poate duce pe credincios la îndeplinirea scopului suprem decât dacă este însoțită de credință, iubire și speranță. Chiar dacă facem puțin bine, dar îl facem înarmați cu cele trei virtuți, acesta valorează mai mult decât toată împlinirea radicală a legii. Cu toate că este dată de Dumnezeu, care reprezintă autoritatea supremă legitimă, legea spirituală nu se poate impune, dar trebuie să fie dreaptă, fiindcă urmărește promovarea binelui individual și comunitar, dobândirea vieții veșnice și o maturizare lăuntrică. Legea este un mod de a acționa, o directivă reglatoare asupra acțiunilor ce sunt privite ca o necesitate. Individul trebuie să aducă un serviciu societății în care trăiește, să contribuie personal la realizarea și împlinirea planului divin, prin fapte bune, îndeplinirea acelor legi care ajută la creșterea spirituală personală și în comunitate.

Astfel, legea talionului (din Vechiul Testament) este înlocuită cu legea iubirii aproapelui, (inițiată de Isus în predica de pe munte), și nu a sinelui, aceasta manifestându-se prin renunțarea la plăceri personale și orientarea spre viața celui de lângă el, ajutându-l să o ia pe calea cea bună. În „Predica de pe munte” El a căutat să îndrepte ce se stricase printr-o greșită educație și să dea ascultătorilor săi o dreaptă concepție despre Împărăția sa și despre propriul său caracter. Dar El n-a atacat direct rătăcirile oamenilor. El a văzut mizeria lumii adusă de păcat, dar nu le-a pus în față o descriere vie a stării lor de nelegiuire. I-a învățat lucruri nemărginit mai bune decât acelea

pe care le cunoscuseră. Fără a combate ideile lor despre Împărăția lui Dumnezeu, El le-a făcut cunoscute condițiile intrării în această Împărăție, lăsând pe seama lor să tragă concluziile privitoare la natura ei. Adevărurile pe care El le-a învățat nu sunt de mai mică însemnătate pentru noi decât pentru mulțimea care-l urma pe Isus. Nu mai puțin ca ei noi trebuie să învățăm principiile fundamentale ale Împărăției lui Dumnezeu.

Perspectiva socială

Tendința științelor sociale este de a defini legile drept principii generale și abstracte care ajută la stabilirea comportamentelor dezirabile și corecte, la deosebirea unui fapt bun de unul rău, drept – nedrept; astfel, se formează un set de principii bine puse la punct, cum ar fi iubirea pentru adevăr și dreptate, spiritul de competiție, dorința de progres și autorealizare. Cu toate că noțiunile de „bine” și „rău” sunt relative, există anumiți factori care contribuie la dezvoltarea acestui set de valori cum ar fi ereditatea, familia, educația, societatea (mediul în care trăiește individul, persoanele cu care interacționează) și experiența de viață (chiar dacă este negativă) prin care trece fiecare persoană. În mare măsură, fiecare decide pentru el cum este mai bine; dar totuși există reguli ce nu pot fi schimbate sub nici o formă. Sunt anumite limite impuse de societate, de familie, chiar și de simplul fapt că suntem oameni. Singurul care poate acționa în mod absolut liber este Dumnezeu. Evenimentele plăcute au un impact pozitiv în sensul că îl stimulează pe individ, îi sporesc încrederea în forțele proprii dar și în Dumnezeu, și speranța că va putea trece peste orice dificultate. Evenimentele neplăcute îl fac să sufere, dar totodată să încerce din nou, să nu se dea bătut, chiar dacă o face pentru el sau pentru a-și păstra imaginea în fața prietenilor și a dușmanilor. Consider că și dușmanii au un rol foarte important, fiindcă este nevoie să fii la pământ pentru a fi motivat să iei totul de la capăt.

Legile sunt doar un punct de reper în viața unei persoane, ele având în vedere atât faptele exterioare cât și cele interioare, specifice personalității: motivele pentru care omul a optat spre un anumit comportament și nu altul, conștiința lor în a adera la ceea ce este de dorit. De menționat este și faptul că „valorile, normele, se referă la scopuri realizabile, fiind un set de idei infuzate de simțuri, și care transcend acțiuni și situații de viață specifice.” (Iluț, *Valori și atitudini*, p. 12)

Aceste norme se ierarhizează atât la nivel comunitar, cât și individual, formându-se astfel un sistem de valori. Pe de o parte, valorile sociale arată cum ar trebui să ne comportăm în anumite circumstanțe, dar nu constituie mobiluri ale organizării vieții, și nu au valoare propriu-zisă. Valorile sunt standarde ale dezirabilității, și aproape independente de situații specifice. Un ideal este o valoare interiorizată pe care individul și-o formulează sub influența societății și spre realizarea căruia își focalizează toată energia și forța.

Pe de altă parte, conform teoriei lui Durkheim, „normele nu sunt identice cu nevoile și trebuințele, ci ele sunt o reprezentare pe plan cognitiv a acestora, și pe plan subiectiv ca o sinteză a trebuințelor personale cu cele ale grupului și ale societății. (...) În ceea ce privește raportul valoare – atitudine, valorile apar ca date obiective, supraindividuale”. (Iluț, *Sociopsihologia familiei*, p. 244)

Astfel, este vorba despre atitudinea față de valoare, față de Biserică, față de părinți, sau alte elemente ale mediului de viață. Dacă privim valorile drept niște principii despre dezirabil interiorizate în personalitate, atunci raportul dintre percepția subiectivă și cea exterioară dispare.

Pe pragul dintre două secole, o nouă legislație definește puterea punitivă drept o funcție generală a societății, ce se exercită în același fel asupra tuturor membrilor, în care fiecare este reprezentat ca fiind egal. Apare însă o problemă; este o justiție care se pretinde egală, un apart judiciar ce se vrea autonom, dar care este investit cu disimetriile aservirilor disciplinare. Altfel spus, „pedeapsa este soluția detestabilă de care nu ne putem lipsi” (Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 231)

Orice tip de pedeapsă se întemeiază pe o formă (mai mult sau mai puțin) simplă de privare de libertate. Prelevând timpul condamnatului, pedeapsa pare să traducă în chip concret ideea că infracțiunea (abaterea de la prevederile legii) a lezat dincolo de victima ca atare, întreaga societate. Pedeapsa are în zilele noastre un caracter formator; prin pedeapsă, „individul este corijat și cumișit, însă problema se pune la nivel de durată. Pedepsele pe timp lung au efect nu tocmai pozitiv, deoarece favorizează aderarea individului la grupuri de infractori periculoși, care îl pot învața tehnici și metode de încălcare a legilor mult mai fine, subtile și mai complexe. Mai ales dacă este la prima abatere și este un om cu caracter vulnerabil, ușor de manipulat.

Pe scurt, pedeapsa include atât o privare de libertate, deoarece un arestat preventiv nu este totuna cu un condamnat, cu un crinial sau cu cineva încadrat în școala de corecție. Pedeapsa trebuie să fie gradată în intensitate, dar și diversificată ca scopuri. „O lege care aplică pedepse mai grele unei fapte decât alte legi nu poate îngădui ca individul condamnat la pedepse ușoare să fie pus în același loc cu criminalul condamnat la pedepse mari. Dacă pedeapsa stabilită prin lege are drept obiectiv principal repararea infracțiunii, ea dorește și îndreptarea individului”. Aceste transformări trebuie așteptate din partea recțiilor interne în urma administrării pedepselor. Ordinea ce va domni în urma pedepsei va contribui la regenerarea indivizilor, a viciilor de educație, reducând caracterul molipsitor al exemplelor rele. (Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 234).

Indivizii (indiferent de vârstă) trebuie supuși la muncă, la activități care să îi țină ocupați, care să le dezvolte gândirea, capacitatea de concentrare asupra unui lucru constructiv, muncă pe care o vor îndrăgi când îi vor culege roadele; au nevoie de o ocupație. Important este să își dea unul altuia un exemplu bun, al unei vieți frumoase. Astfel, cei vinovați de încălcarea legii se vor căi de faptele lor, primul semn ce anunță că vor să își închine viața muncii, responsabilității și devin conștienți de datoria lor de cetățeni.

Aceste centre și orice pedeapsă au în vedere mai multe sensuri: se ocupă de mai multe aspecte ale individului, de modelarea sa fizică, aptitudinea sa pentru muncă, comportamentul zilnic, inclusiv atitudinea sa morală. Prin urmare, pedeapsa aferentă nu trebuie să se termine decât atunci când și-a atins țelul, trebuie să aibă o acțiune continuă asupra omului. Ea transformă individul pervertit într-un individ mai conștient, mai bun. Chiar dacă libertatea sa este oarecum limitată, el își poate dezvolta noi trăsături de

caracter, noi aptitudini, găsim un nou sens al vieții și stabilindu-și câteva scopuri și idelauri. Mai ales dacă este supravegheat, individul învață să-și autocontroleze ieșirile, comportamentul, mișcările corpului. Prin urmare, pedeapsa își pune amprenta asupra tuturor facultăților fizice și morale, obligându-l să depună nu doar efort fizic, dar și intelectual.

Se spune că „solitudinea asigură un fel de autoreglare a pedepsei, permite o individualizare spontană a acesteia; omul se va căi de fapta comisă, se va îndrepta iar singurătatea nu va fi privită ca o povară, ci va reprezenta prima condiție a supunerii totale, a intimității dintre fapta comisă și puterea exercitată asupra sa.” (Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 254)

Eu nu împărtășesc aceeași opinie, fiindcă, deși sunt destul de individualistă și prefer să fac totul pe cont propriu, în asemenea circumstanțe este de preferat ca fiecare individ să fie înconjurat de persoane dragi, care să îi ofere mult sprijin, care să nu-l critice, să nu-l judece; persoane care să îi demonstreze că sunt lângă el, că îi acceptă limitele specifice fiecărui om, că sunt gata să îl ierte pentru ceea ce a făcut. Individul are nevoie să fie în comuniune, atât cu persoane apropiate, cât și cu Dumnezeu. Trebuie să înțeleagă că la Dumnezeu întotdeauna găsește o nouă șansă pentru a se îndrepta. Lăsat singur, fără nici un suport social, moral, spiritual, individul este cufundat în conștiința sa, simte cum sentimentul moral crește.

Ceea ce va acționa asupra lui nu este neapărat teama de pedeapsă sau nerespectarea exterioară a legii. Dar este nevoie de o schimbare profundă nu de suprafață, schimbare care nu se poate produce de la sine, fără nici un ajutor din partea altora. Chiar dacă individul participă pasiv la anumite grupuri recreative sau pur și simplu se roagă împreună cu alți oameni, tot are mai mult de câștigat decât dacă stă singur și meditează în întuneric. Dacă cineva nu este acolo pentru el ca să îl îndrume și să îi arate pe ce cale trebuie să o ia, slabe șanse să nu repete aceeași greșală.

Trebuie apreciat progresul, schimbarea comportamentului în bine, încurajată continuarea procesului de formare și dezvoltare intelectuală și spirituală. Dacă principul pedepsei ține de sistemul justiției, administrarea, calitatea și celelalte aspecte depind de un mecanism autonom care controlează efectele pedepsei. (Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, p. 263)

Nu orice pedeapsă aplicată are efecte pozitive; de aceea, important este să cunoaștem firea și caracterul celui care s-a abătut de la normele stabilite. Pedeapsa având un rol corector, trebuie dată astfel încât să-l atingă pe individ la punctul sensibil; nu într-un mod umilitor, violent, ci corect, profund și care să favorizeze progresul spiritual.

Perspectiva psihologică

În sensul cunoașterii de sine și de altul, psihologia a apărut odată cu omul, cu dezvoltarea contactelor interumane. S-a născut reflexia asupra scopurilor urmărite, a mijloacelor folosite și a rezultatelor obținute. În chip firesc, oamenii nu au așteptat constituirea unei științe psihologice pentru a-și pune întrebări cu privire la viața sufletească, la modul de comportare al semenilor, la însușirile lor personale. Din răspunsurile date la asemenea întrebări s-a născut o psihologie empirică, fixată și transmisă mai întâi pe cale orală, în care se condensează opinii și observații ocazionale

de viața cotidiană. S-a dezvoltat o psihologie preștiințifică presărată în scrieri literare sau sistematizată în operele moralistilor, ale filozofilor etc.

În scrieri cu caracter literar se întâlnesc analize reușite ale vieții afective, apoi portrete individuale sau colective, se acreditează tipologii. Specialitatea moralistului este aceea de a se apleca asupra conduitei umane, de a-i descifra motivele ascunse sau explicite – deci de a face analiză psihologică și de a formula judecăți asupra comportamentului.

Științele încep prin a descrie și clasifica înainte de a descoperi legi, de a avansa ipoteze explicative. În psihologie ponderea demersurilor clasificatorii și descriptive este destul de mare. Era firesc să se acorde prioritate în timp clasificării actelor psihice, subsumării lor în genuri și specii: percepție, memorie, gândire, voință etc. Odată cu aceasta a apărut și tendința de a ipostazia, reifica termenii, proiectându-i ca „facultăți” sau funcții care ar oferi și „explicația” faptelor concrete.

Fiecare om aspiră la cunoașterea de sine și de altul, cunoaștere în care cele două momente – imaginea de sine și de altul – sunt solidare. Psihologia introspectivă pleacă de la ideea că omul ar dispune de o facultate specială de cunoaștere nemijlocită a propriului său psihic; aceasta ar fi singura cale de cunoaștere psihologică. În aceasta, fenomenele psihice pot fi cunoscute numai cu ajutorul introspecției, concepută ca „o privire interioară”, ca o percepție internă, grație căreia conștiința, psihicul se sesizează nemijlocit pe sine însuși printr-un act de autoreflexie. Datele introspecției sunt considerate a fi absolut veridice și nu ar comporta o instanță obiectivă de verificare.

Eul (*ego*) în concepția lui Freud are un rol de observator, de regulator și declanșator. El interacționează și este supus exigențelor care provin din rezervorul de pulsuni și gânduri refulate, precum și imperativelor supra-eului (prezentat ca fiind expresia interiorizării interdicțiilor). Totodată este supus presiunii realității lumii exterioare, lumea obiectelor.

Pentru a menține integritatea personalității, eul caută să se protejeze dezvoltând anumite mecanisme de apărare (refularea, regresia, izolarea etc). Munca de analiză care este parte componentă a psihanalizei și implică tocmai o anihilare a mecanismelor de apărare ale eului, face ca pulsuniile și afectele refulate, „interzise”, să redevină conștiente și ca urmare, obligă eul să se reorganizeze la un nivel superior, optimal. Pentru a scăpa de angoasă, eul poate căuta să nege realitatea sau chiar să se „refugieze” în lumea fantasmelor pentru a se proteja, ceea ce va afecta raportul său cu realitatea, urmarea este deschiderea drumului spre delir, nevroză sau psihoză. Un *ego* puternic, „învingător” și eficace implică măsuri de apărare eficace, ceea ce presupune în egală măsură limitarea angoasei la un nivel acceptabil și acordarea unei părți de satisfacție pulsuniilor. Așadar, psihicul uman nu se reduce numai la conștiința, așa cum a considerat psihologia până la apariția psihanalizei.

Între inconștient și conștient se află bariera cenzurii care folosește simbolul în încercarea permanentă de a menține echilibrul individualității. Ideea de inconștient este în continuă evoluție și se îmbogățește cu noi semnificații. Inconștientul nu este un depozit de vechituri nefolositoare al conștientului, ci este un domeniu dinamic, în plină

mișcare, care are tendința permanentă de a se manifesta, de a se revela continuu în planul conștientului.

Perspectiva creștină în dezvoltarea umană: legea și valorile

Rugăciunea

Rugăciunea este o intrare a omului în legătură cu Dumnezeu cel viu, care este peste tot și care lucrează neîncetat la mântuirea noastră. Este dialogul sufletului cu Dumnezeu, strigătul omului după ajutorul harului divin, lupta pentru dobândirea iertării păcatelor, cerere pentru dobândirea mântuirii, cântecul mulțumirii și al măririi lui Dumnezeu. Rugăciunea are o mare putere de întărire, de curățire, de pocăință, de progres spiritual, material (în sens de vindecare a bolnavilor trupește și sufletește), de mântuire.

Sfinții părinți spun că rugăciunea este ridicarea omului cu mintea, cu inima, cu credința și cu vocea la Dumnezeu cel adevărat, pentru a-l preamări, a-i mulțumi și a cere de la El toate lucrurile de care avem nevoie pe plan spiritual și fizic, știind că El ne aude și ne ajută, oferindu-ne tot ce este înspre folosul nostru.

Rugăciunea este aspirația sufletului spre împărăția cerurilor. Prin ea sufletul creștinului respiră atmosfera cerului, este hrana sufletului fiindcă prin ea, sufletul soarbe puteri divine. Este calea prin care credinciosul se poate înălța la Dumnezeu. Părinții ar trebui să își învețe copiii să se roage cât mai des ca unui Părinte bun, căruia îi destăinuie gândurile, problemele, sentimentele. Cel mai bun mod pentru a-l face pe copil să înțeleagă faptul că rugăciunea este arma împotriva tuturor lucrurilor negative este rugăciunea în familie (acasă și la biserică) încă de la vârste mici.

Copilul urmează exemplul părinților și se va ruga și el. Dacă vede că mama nu pleacă de acasă fără să rostească o rugăciune în fața icoanei lui Isus, va proceda la fel. Pe măsură ce crește, copilul va simți nevoia de a sta mai mult singur cu Dumnezeu, fiindcă deja se va fi stabilit o legătură strânsă între Tată și fiu. Mintea copilului va fi mult mai deschisă spre lucruri pozitive, cum ar fi fapte de milostenie, devotament față de o relație de prietenie, oferirea de ajutor celor aflați în dificultate, fiindcă va avea în fața exemplul lui Cristos și se va gândi de fiecare dată să acționeze așa cum ar face Cristos.

Folosul rugăciunii constă în faptul că orice fel de rugăciune am face, ea aduce o ridicare, o sporire, o îmbogațire a forțelor noastre de viață. Acesta este motivul concret pentru care omul, de când a existat pe fața pământului, nu a încetat să se roage, a simțit marele adevăr că, de câte ori se roagă, îi cresc forțele de viață spirituală și materială.

Cea mai mare faptă bună nu este rugăciunea, ci este dragostea. Dragostea de Dumnezeu și dragostea de aproapele nu vin pe altă cale în sufletul nostru, decât pe calea rugăciunii! Toate faptele bune îl apropie pe om de Dumnezeu, dar rugăciunea le unește. Rugăciunea nu numai că îl apropie pe om de Dumnezeu, ci îl lipește de Dumnezeu și îl face un duh cu El. Este ceea ce spune marele apostol Pavel: „Acela ce se lipește de desfrânată, un trup este cu ea... și cel ce se lipește de Domnul, un duh este cu El.” Uniunea aceasta spirituală se face pe calea rugăciunii. Rugăciunile noastre nu-și vor atinge scopul dacă nu avem o credință sinceră, adevărată. Isus afirmă în mod explicit: „De aceea vă spun că orice lucru veți cere, când vă rugați, să credeți că l-ați și primit și-l

veți avea” (Mc 11,24). „Toate lucrurile sunt cu puțință celui ce crede” (Mc 9,23). Rugăciunea trebuie de asemenea să fie făcută în numele lui Isus.

Rugăciunea poate fi eficace numai dacă este făcută în conformitate cu voia absolută a lui Dumnezeu. Îndrăzneala, pe care o avem la El, este credința că, dacă cerem ceva după voia lui, ne ascultă (1In 5,14); modelul de rugăciune dat de Isus, Rugăciunea domnească (Tatăl nostru) cuprinde o cerere care confirmă acest principiu: „facă-se voia ta, precum în cer și pe pământ”: în multe împrejurări cunoaștem voia lui Dumnezeu deoarece El ne-a revelat-o în Scriptură. Noi putem fi siguri că orice rugăciune care este bazată cu adevărat pe promisiunile lui Dumnezeu din Cuvântul său va fi desigur eficientă. Uneori voia lui Dumnezeu devine clară numai pentru că noi căutăm cu stăruință să descifrăm care este ea. Apoi, odată ce am ajuns să o cunoaștem în legătură cu orice problemă dată, putem să ne rugăm cu credința că Dumnezeu ne va răspunde (vezi 1In 5,14).

Iertarea

Fiindcă dorința de a ierta nu vine de la sine, părintele trebuie să își învețe copilul să treacă cu vederea anumite probleme provocate de alții sau chiar și de către el însuși. Ar fi ideal ca fiecare dintre noi să ierte pe aproapele său de fiecare dată când greșește într-un fel sau altul, dar nu reușim din cauză că suntem orgoliosi. De multe ori vorbește orgoliul, nu inima. Este foarte adevărat că nu putem ierta la infinit, iar în această societate supusă degradării, un om care iartă mult este considerat fără personalitate sau un om de care se poate profita ușor.

Important în procesul iertării este acea renunțare la sine, acea înțelegere față de cel care a greșit. Acum depinde de intensitatea durerii pricinuite, fiindcă dacă ne provoacă o mică suferință cineva involuntar, atunci totul se poate rezolva cu vorba bună sau cu o mică atenție. În schimb, dacă cineva ne provoacă suferințe mari intenționat, trebuie să luăm atitudine și să rezolvăm problema împreună. Iertarea nu poate fi totală când cineva continuă să ne rănească. Este important să facem ceva pentru ca ofensa să înceteze: să discutăm cu persoana care ne rănește, să intervenim prin cineva pentru mediere sau să întrerupem relația. Totuși, un principiu de bază ar fi să luăm hotărârea de a nu ne răzbuna ca să reglementăm o situație nedreaptă, o rană, o trădare, o jignire, fiindcă în vâltoarea suferinței vom aluneca pe panta răzbunării.

Recunoașterea faptului că am fost răniți

Pentru cei mai mulți dintre noi, este greu să recunoaștem că am fost răniți de frica de durere și de propriile emoții. Atunci se apelează la fel și fel de manevre pentru a nu intra în contact cu emoțiile provocate de ofensă: scuzarea celui alt, învinovățirea de sine, identificarea cu agresorul, iertarea rapidă și superficială, ignorarea trăirilor launtrice proprii.

Dar „curăția inimii” cere o golire a ei de durere, tristețe, mânie, frustrare, ceea ce nu înseamnă negarea emoțiilor, ci acceptarea, trăirea lor și eliberarea de presiunea pe care ele o exercită asupra noastră pentru a ne răzbuna, activ sau pasiv, pe ceilalți sau pe noi înșine. A recunoaște că am fost răniți presupune identificarea exactă a răni, a durerii, a pierderii și „jelirea” ei fără autocompătimire, lamentări și scene. Înseamnă reperarea punctului în care am fost afectați: onestitate, fidelitate, competență, demnitate, încredere,

integritate, sentimente etc. Astfel, mânia scade în intensitate, deoarece, până atunci, victima credea că i-a fost alterată întreaga personalitate.

Exprimarea suferinței

În ceea ce privește exteriorizarea durerii, ea este absolut necesară pentru a o putea gestiona sau vindeca. Ea poate fi scrisă într-un caiet, spusă cuiva apropiat (sau nu neapărat), formulată în rugăciune, însă nu trebuie spusă pentru a ne răzbuna, pentru a spune ceva rău despre celălalt, fiindcă noi am decis deja că nu vom opta pentru aceasta. Este vorba strict de descrierea faptelor și spunerea propriei suferințe, fără interpretarea intențiilor. Este bine să găsim o persoană destul de matură emoțional și spiritual pentru a ne asculta plângerea, fără a ne judeca și disprețui, dar și fără a-l judeca sau disprețui pe cel care ne-a rănit, deci o persoană obiectivă. Din cauza neînțelegerilor în acest sens mulți oameni suferă de singurătate și nu îndrăznesc să-și mai spună durerile. Ascultarea activă, empatică a celuilalt ne ajută să vedem clar în noi ce anume a fost afectat, care este adevărata rană.

Copilul, chiar și adultul trebuie să înțeleagă că iertarea desăvârșită nu este posibilă atâta timp cât ființa noastră lăuntrică nu a fost vindecată. Vorbind cuiva despre suferința noastră, fără a blama și fără dorința de răzbunare, vom beneficia, ce-i drept în timp, de lucrarea puterii noastre de vindecare. Pentru cel credincios, aici este punctul în care intervine Dumnezeu. Mai ales dacă rana este prea profundă și foarte veche, nu putem face nimic fără ajutorul lui Dumnezeu. Spiritul Sfânt, care este în noi, va lucra la cererea noastră, conform făgăduinței făcute nouă de Domnul. (Lc 4,28).

Numai dacă am înaintat pe calea vindecării putem spune că inima noastră este pregătită pentru darul iertării. Pentru că iertarea cu adevărat nu ne aparține, ea este întotdeauna darul lui Dumnezeu, fie că știm, fie că nu; fie că noi credem în Dumnezeu, fie că nu. Iertarea nu este un act de eroism, nu este o virtute morală, ci o virtute teologală, deoarece este din iubire.

Dumnezeu ne-o cere, Dumnezeu ne inspiră să o cerem și să o acordăm, Dumnezeu ne dă puterea s-o trăim, dăruind-o sau primind-o. Când intrăm în procesul iertării, doar primul act de voință ne aparține, mai departe totul devine deschidere către, și primire a iubirii lui Dumnezeu. Asta nu înseamnă că cineva care nu este creștin nu poate ierta. Harul lui Dumnezeu lucrează și în cei necredincioși dacă ei se deschid iubirii și bunătații, care sunt de la El. Ce este important de reținut este faptul că iertarea nu se dă, ci se primește. Motorul iertării este conștiința limpede că ești iubit în mod necondiționat de Dumnezeu, că nu trebuie să plătești nimic pentru nimic.

În momentul în care decidem să iertăm, ne recăpătăm adevărata identitate pentru că ne unim cu Cristos (Lc 23,24) și primim harul lui, ne unim cu toți oamenii (Col 3,3; Lc 7,47), dobândim unitatea inimii (păcatul este ca un cuțit care împiedică circulația harului). Nu este deloc indicat să trăim în ură.

Altfel, dacă refuzăm să iertăm, vom fi acaparați de gândul de a ne răzbuna. Răzbunarea este ceva natural, vine dintr-un fel de instinct al dreptății. Dar răzbunarea atrage după sine o spirală nesfârșită de neplăceri, cum ar fi dorința de a lovi, de a-l nimici pe celălalt (Gal 12), vom deveni sufocați de amărăciune (Evr 12). Ne vom asemăna cu cei pe care nu-i putem ierta fie pentru slăbiciuni, fie pentru că suntem „judecați” după

cum am judecat. Sufletul este atunci plin de otrava urii și de resentimente, care reprezintă o resimțire a celor întâmplute, o răzbunare pasivă, ascunsă, care împiedică lucrarea pentru fericirea celuilalt. Este sursă de stres continuu și poate genera boli somatice ca: ulcer, hipertensiune, arterită și chiar cancer. Judecăm și condamnăm și ne umplem de calomnie, orgoliu, împotrivire, poftă de răzbunare, invidie, răutate, ni se împietrește inima.

În cazul unor violențe grave, lipsa iertării poate duce la fragmentare lăuntrică, la dedublare. Când cineva a fost foarte grav agresat, a trăit o frică atât de mare încât, pentru a supraviețui, a apelat la un curios mecanism de apărare, numit identificare cu agresorul. Acesta intră, într-un fel, în victimă. Ca urmare, victima se simte contaminată de agresor, se percepe violent, murdar, devine dublu, victimă și călău, și continuă să se agreseze lăuntric. Când obosește să se agreseze pe sine, poate deveni, la rândul său, agresiv cu ceilalți. Astfel, cine a fost violat poate deveni violator, cine a fost agresat va agresa, cine a fost abuzat va abuza. Soluția ar consta în identificarea agresorului ascuns înlăuntru nostru pentru a-l vindeca și transforma, dar aceasta se poate face numai prin iertare și rugăciune multă.

Smerenia

Cine are smerenie recunoaște ce anume este el însuși în fața atotputerniciei lui Dumnezeu. În mândrie există uitarea lui Dumnezeu și uitarea limitelor noastre. Smerenia nu poate fi dobândită fără o conștiință sporită a prezenței lui Dumnezeu. Cine are smerenia se bucură în Dumnezeu, se bucură de infinitatea lui Dumnezeu, ca de un dar. El primește în același timp nemărginirea și iubirea. Nu-i place să fie remarcat de ceilalți, dar are bucuria de a trăi, de a se îmbogăți în Dumnezeu; prin aceasta el este mai fericit decât alții.

Smerenia este o modalitate de a ne lărgi orizontul interior, de a spori în înțelegere, de a fi mai înțelepți și mai liberi, de a nu mai fi dependenți de părerile altora, de a nu mai lucra sub presiunea altora. Smerenia eliberează mintea. Prin ea ne regăsim eul nostru autentic care exercită farmecul prezenței lui Dumnezeu. Cine are smerenia devine un înțelept fără a se afirma în fața celorlalți. El exercită o atracție asupra tuturor; este respectat fără ca el să o ceară. Smerenia se dobândește treptat. Prin gândul continuu la Dumnezeu mintea îl lasă pe Spiritul Sfânt să lucreze în ea. Smerenia este un dar al Spiritului care se manifestă ca blândețea lui Cristos.

Dobândirea tuturor virtuților este însoțită de o conștiință sporită a lui Dumnezeu. Cât timp suntem încă în strădaniile pentru dobândirea virtuților, nu avem simțirea spirituală a harului lui Dumnezeu. Dar cu timpul, această conștiință a lui Dumnezeu devine atât de puternică, încât aceste eforturi nu mai sunt anevoioase.

La început, conștiința lui Dumnezeu este legată de frica de Dumnezeu. Știm că Dumnezeu ne privește, dar nu îl vedem încă. Ne gândim la El, îi cerem ajutorul, dar nu-l simțim încă. Dar când ajungem la o curățire a patimilor, când devenim liberi, când nu mai suntem preocupați de noi înșine, atunci conștiința lui Dumnezeu este diferită. Smerenia ne conferă o anumită odihnă în Dumnezeu; Dumnezeu ne ia ca pe niște copii și ne arată într-o legănare iubirea sa.

Concluzie. Necesitatea celor trei categorii de legi în viața omului

Pentru o viață comunitară pașnică sunt necesare normele sociale stabile, fiindcă ele sunt garanția reușitei și degreveză individul de găsirea soluțiilor potrivite în anumite circumstanțe. Ele dau stabilitate relațiilor între oameni și îndepartează neplăcerile privind comportamentul unora. Normele consolidate sunt bunuri juridice fundamentale la care omul trebuie să facă referire. Legile sunt necesare pentru determinarea normelor concrete de conduită, deoarece există diferite modalități de a împlini obligațiile, însă un singur mod trebuie impus ca obligatoriu. Legea ajută la întărirea ascultării în confruntarea cu cerințele morale. În ceea ce privește sancțiunile prevăzute de lege, ele sunt mijloace indispensabile pentru educarea omului în slăbiciunea sa și scutirea de răutatea umană. Abuzul de libertate și violența din partea oamenilor fără scrupule i-ar lipsi pe ceilalți de libertatea de a acționa în mod virtuos, iar ordinea publică ar înceta.

Legea este adevărată atunci când se conformează modelelor și scopurilor pretinse de realitatea umană, precum și la responsabilitățile care își au fundamentul în ea, cum ar fi destinația existențială a omului la care este chemat să contribuie cu toate forțele sale. După cum spuneam, o credință fără fapte este moartă. Dacă fiecare dintre noi nu depune un efort minim pentru a-și îndeplini misiunea pe acest pământ, degeaba există comunitățile religioase din care facem parte (respectiv prezența noastră duminică de duminică la liturghie). Aici cred că se poate vorbi în termeni de calitate a vieții spirituale, și nu de cantitate.

Legea poate pretinde doar ceea ce este moral, nu poate porunci săvârșirea păcatului, fiindcă o astfel de lege ar contrazice voința lui Dumnezeu. O lege structurantă nu poate porunci acte bune, rele sau chiar indiferente, însă poate tolera abateri care nu produc daune fizice, psihice sau emoționale celorlalți. Legea nu ar trebui să fie luată *ad literam*, ci trebuie adaptată situației problematice. Trebuie cântărit răul făcut, iar dacă acea faptă nu poate fi trecută cu vederea, atunci sancțiunea să fie pe măsura ei.

Legea trebuie să mai respecte exigențele justiției distributive, în sensul că distribuie sarcini și privilegii în mod egal și după capacitatea supușilor. Ea nu limitează drepturile fără o necesitate reală din partea binelui comun. Legea trebuie să fie fizic și moral posibilă, pentru mijloacele și puterea persoanei (celor muți nu li se cere să cânte, sau bolnavului psihic să judece rațional).

Este imposibilă legea care se poate împlini doar cu mare dificultate, asemenea legi ar crea disconfort binelui comun. Astfel, dacă numai o parte a legii devine posibilă atunci aceea va fi respectată. Trebuie spus faptul că o lege bună nu impune acte eroice (paisprezece ore de muncă zilnic), decât în circumstanțe speciale cerute de binele comun. (șoferii, militarii, viața consacrată). Legea trebuie să fie utilă și avantajoasă binelui comun, ea își pierde puterea obligatorie de îndată ce devine inutilă sau aduce pagube comunității. Prin urmare, legea nu trebuie să poruncească decât ceea ce este mai important pentru ordinea publică și viața socială.

Legile drepte obligă în conștiință datorită necesității lor intrinsece pentru binele comun. Ajutorul binelui comun este necesar omului – ființa socială dependentă de ajutorul și cooperarea altora la propria lui dezvoltare și formare în serviciul lui Dumnezeu. Legea este înrădăcinată în om și în scopul suprem, de aceea are caracter

moral. Supunerea este necesară nu numai de teama pedepsei, ci și din conștiință (Rom. 13,5). Pedepsa pentru neîmplinirea datoriilor legale este dreaptă când este comparată cu importanța pentru binele comun și cu vinovăția personală. Dacă legea este incompatibilă cu scopurile existențiale ale omului, atunci nu include nici o datorie morală spre a fi împlinită.

Bibliografie

- Crainic Nechifor, *Sfințenia – împlinirea umanului*, Iași, Trinitas 1993
 Dumea Claudiu, *Dacă vrei să fii desăvârșit*, Iași, Sapienția 2002
 Foucault Michel, *A supraveghea și a pedepsi*, Pitești, Paralela 45 2004
 Freud Sigmund, *Psihanaliza*, București, Trei 2004
 Grelot Pierre, *Problèmes de morale fondamentale*, Paris, Cerf 1982
 Iluț Petru, *Atitudini și valori comportamentale sociale*, Iași, Polirom 2004
 Iluț Petru, *Sociopsihologia și antropologia familiei*, Iași, Polirom 2005
 Kohlberg Lawrence, *Moral stages and moralization: the cognitive developmental approach*, 1976 New York
 Mitrofan Ioan, *Istoria teologiei morale*, curs pentru uz intern
 Mitrofan Ioan, *Teologie morală generală*, curs pentru uz intern
 Peschke Karl Heinz, *Etica creștină – Fundamente ale teologiei morale*, Cluj, Dacia Europa Nova 2003
 Piaget Jean, *Judecata morală la copil*, Carter 2003
 Quoist Michel, *Construire l'homme*, Paris, Ouvrieres 1997
 Schaffer R.H., *Introducere în psihologia copilului*, Cluj, ASCR
 Wenin André, *L'homme biblique*, Paris, Cerf 1995
 Zăgorean Ioan, *Morala creștină*, Cluj, Renașterea.
 Zamfir Cătălin, *Enciclopedia dezvoltării sociale*, Iași, Polirom 2002

FILE DE ISTORIE

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

Silviu-Iulian SANA

ZUSAMMENFASSUNG: Der Lehrer und die konfessionelle Schule in der Rumänischen Griechisch-Katholischen Diözese von Oradea-Mare (1850-1900). Nach der Revolution von 1848, als Folge der politischen Ereignisse, wird sich das schulische Gesetz schrittweise ändern. Die Kirche wird die konfessionelle Ausbildung weiter unterstützen. Während 1849-1860 hat sich der Staat sehr stark mit der Verallgemeinerung der primären Ausbildung beschäftigt. Innerhalb dieser Periode hat der Bischof Vasile Erdélyi den Iosif Papp-Szilágyi zu Schulinspektor für die Schulen aus dem militärischen Distrikt von Oradea ernannt hat und, jenseitig, zu Diözesanschulinspektor. Dank ihm war das schulische Netz der Diözese sehr gut organisiert.

Das schulische Gesetz von der liberalen Epoche der österreichisch-ungarischen Monarchie aus 1868 hat die ganze Problematik der primären Ausbildung bestimmt (Art. XXXVIII); hat das Statut der nicht-ungarischen Nationalitäten aus Ungarn, dieser Rechte und Verpflichtungen in Verbindung mit dem Staat, das Maß, in dem sie, neben der Qualität von ungarischen Staatsangehörigen, ihre kulturelle und nationale Identität aufbewahren und pflegen könnten. Weiter, wird sich das schulische Gesetz nicht zugunsten von den Rumänen ändern, weil die strenge und harte Kontrolle, die die kirchliche Eigenständigkeit, nicht nur im kirchlichen, sondern auch im schulischen Bereich untergrub, beibehalten wird. Also, zu Beginn vom XX. Jahrhundert, werden der rumänischen primären Ausbildung viel höhere Standarde hinsichtlich der materielle Ausstattung, der Entwicklung der Ausbildung der Schüler, der Kenntnis der ungarischen Sprache von den Lehrern und Schülern auferlegt sein.

Die mit Rom unierte rumänische Kirche hat ihr kanonisches Gesetz mit neuen Paragraphen, die die Implementation und Festlegung des Statuts der konfessionellen primären Ausbildung betrachtete angereichert. Für die mit Rom unierte rumänische Diözese aus Oradea-Mare, hat die Diözesansynode von 1882, neben der Festlegung und Bereinigung aller Eigenschaften der elementaren konfessionellen Ausbildung, auch einen Studienplan gültig für alle volkstümlichen Schulen der Diözese bestimmt.

Die im Archiv gefundenen Dokumente legen Wert auf die verschiedenen Situationen, die entweder die Einhaltung oder die Übertretung der Gesetze des Staats oder der Kirche zeigen. Hinsichtlich der Qualifizierung der Lehrer, waren diese in Preparandia aus Oradea ausgebildet, Schule wo das erzieherische Niveau und die Nummer von Schüler werden bis zu Beginn vom XX. Jahrhundert progressiv steigern. Die Kandidaten, die Lehrer werden wollten, mussten sich auf die moralischen, religiösen und intellektuellen Anforderungen der Kirche und des Staats beziehen. Sie spielten eine wichtige Rolle in der Erziehung der jungen Generationen, wie war zum Beispiel der Lehrer Mihai Mărcuș. Er, [...] ausgebildeter Lehrer mit guter Beschaffenheit und gutem Verhalten den Schülern gegenüber [...] ist am 6. August 1865 von der Gemeinde aus Sânmiclăuș verlangt, um er die kantorisch-schulische Stelle zu

- besetzen, einen anderen Lehrer, der mit dem Ruf oder den Anforderungen des Volkes nicht übereinstimmte ersetzend. Es gab viele Kantoren-Lehrer, die schon in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts nicht Absolventen der Preparandia waren. Als Folge, konnten sie sehr schwer eine gute Stelle finden. Wenn sie eine Stelle von Kantor-Lehrer besetzten, mussten die jungen Lehrer ein Jahr in einer Schule als Probezeit arbeiten und nur dannach, nach einer Prüfung und mit der Hilfe von Empfehlungen, wurden sie als Lehrer ernannt.
- Die Beziehungen zwischen den Lehrern, Direktoren und Schulinspektoren, und dann zwischen den Staatsschulinspektoren wurden laut des Gesetzes aus 1868 festgestellt. Das hat die Beziehungen zwischen Kirche und Staat systematisiert, das Rechts auf Suprainspektion dem Staat gehörend, das Recht auf direkte Inspektion dem Diözesanordinariat durch Hohepriester gehörend.
- Die zusammengestellten Statistiken hinsichtlich der Sittlichkeit, Tätigkeit, Beflissenheit und des Verhaltens mit den Schülern, zeigt eine gute Überwachung der Lehrer, die in den meisten Fällen ihr bestes getan haben, um sie mit den verlangten Anforderungen übereinzustimmen.
- Die Lehrertreffen haben zu der Erhöhung der Qualität der primären Ausbildung und zu Anregung des nationalen Stimmung beigetragen, obwohl waren viele von ihnen und dem Ministerium nicht offiziell anerkannt. Laut des Gesetzes 1508 von 1775 konnte das Ministerium irgendeines Treffen, das das Interesse des Staats bedrohte, aufheben.
- Die Entlohnung und Pensionierung der Lehrer war ein wichtiges Problem für die rumänischen unierten Hierarchen, weil die Kantor-Lehrer, wegen der Armut und des Desinteresses der Gemeinde, häufig sehr wenig Geld oder kein Geld verdienten. Als Folge, mussten sie dem Bischof für die Erhöhung des Arbeitsentgelts oder für die Umsiedelung der Kirchengemeinde schreiben. Die Anforderungen des Gesetzes aus 1893 haben den Bischof Mihai Pavel gezwungen, den Hohepriestern zu verlangen, sie die Gläubigen über die Bezahlung der Arbeitsentgelte, als das Gesetz bestimmte, zu beraten. Wenn sie das nicht schaffen konnten, existierte die Möglichkeit die konfessionellen Schulen aufzulösen und auch die Konfession und die rumänische Sprache in Gefahr zu bringen.
- Hinsichtlich der schulischen Gebäude, gleich nach der Revolution von 1848, hatten viele Kirchengemeinden Schulen aus Holz oder gar nicht. Die Nummer von Schülern war nicht sehr groß wegen der Indifferenz der Eltern, die die Kinder für Agrikultur oder Hausputz brauchten. Die Berichte der Hohepriester zeigen eine Verminderung der Nummer von Schülern im Archidiakonat von Oradea-Mare (zwei Dekanate) bis zum 1871. Danach began die Nummer der Schüler zu steigen. Vorzugsweise, bewies die statistische Analyse einiger schulischen Situationen, dass es aus den 5 Dekanaten (insgesamt 40 Kirchengemeinden) im Schuljahr 1856/57 und 1857/58, aus einer Nummer von 2309 Schülern, 1295 Schüler die Schule besucht haben und den Rest von 1014 die Schule nicht besucht haben.
- Die gebrauchten Lehrbücher betreffend, waren die Hohepriester gezwungen, dem Ordinariat Berichte mit den von den Lehrern gebrauchten Büchern zu schicken, um sie die Lossagungen von der Direktion, die der österreichisch-ungarische Staat, zu Lasten von der kirchlichen und schulischen Autonomie der Unierten Rumänischen Kirche, eingeführt hat, zu verhindern. 1858, beinhaltetete der Stundenplan der konfessionellen Schule aus dem Dekanat Galşa, für die II. und III. Klasse, 3 Deutschstunden und 3 Ungarischstunden pro Woche.
- Während 1850-1900 wurde in der ganzen Diözese eine Entwicklung des schulischen Netzes registriert. Die Lehrer – Beleuchter des Volkes – haben durch ihre Ausbildung in Preparandia aus Oradea über die qualitativen Anforderungen des schulischen Gesetzes der Zeit erhoben zu sein versucht. Allerdings war das Arbeitsentgelt meistens nicht genug und, als Folge,

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

haben einige von ihnen ihre Berufung verabsäumt und andere haben die Sendung in einer anderen Kirchengemeinde verlangt. Die Schule betreffend (Gebäude und Schüler), begründete das den Mittelpunkt-Kern, der im Leben des Dorfes als Mittel für die kulturelle Erhöhung der Rumäne, trotz der Indifferenz, die ein Problem des ganzen XIX. Jahrhunderts war voll zur Geltung kommen gelang.

SCHLÜSSELWÖRTER: Konfessionelle Schule, Lehrer, Griechisch- katholisch, Grundschule, Gesetz der Nationalitäten von 1868, Provinzialkonzile, Diözesansynode, Vasile Erdelyi, Iosif Papp-Szilagyi, Kultusministerium, Schulinspektor, Bezirksschulinspektor, Diözesanschulinspektor, Lehrertreffen

Revoluția de la 1848 a venit cu modificări în legislația școlară, astfel că în luna august Ministerul învățământului emite o lege prin care erau instituite șase comitete cercuale care să se ocupe de problemele învățământului, de modificarea formei și conținutului acestora. Însă legea nu a ajuns să fie pusă niciodată în aplicare datorită evoluției evenimentelor politice. Prin patenta imperială din 12 noiembrie 1850 intitulată *Entwurf für Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oestereich*¹, vechile districte școlare cu întindere pe mai multe comitate au fost desființate iar conducerea și controlul învățământului din noile districte civile și militare urmau să fie asigurate de către autoritățile școlare ale districtelor administrative, formate dintr-un comisar școlar și un număr variabil de inspectori școlari². În cazul greco-catolicilor din Oradea, în 1855 s-a creat funcția de inspector școlar neretribuit, fiind numit în această funcție preotul Ioan Fărcaș³.

Innoirea adusă de revoluție – care s-a caracterizat prin emancipare națională, desființarea iobăgiei și diminuarea ignoranței – a însemnat un salt calitativ în toată societatea românească. Prin școlile elementare, românii au avut posibilitatea de a se ridica din înapoierea economică și socială, devenind în timp o țărănime știutoare de carte, emancipată, cu un nivel de trai mai ridicat, cu o conștiință națională mai activă. Școala a oferit prin culturalizare, „ingredientele” necesare care au situat satul românesc într-o nouă ordine. Participarea țărănimii la viața publică locală și sprijinirea păturii culte au fost elementele esențiale de progres politic și social de care românii aveau neaparată nevoie⁴.

În paralel cu ridicare elitei laice care a înlocuit treptat rolul Bisericii în privința mișcării naționale, Biserica a continuat să sprijine învățământul confesional. Mai ales că școlile confesionale, prin caracterul național, au fost cele asupra cărora Statul – în bună tradiție iluministă – și-a focalizat interesul, perioada anilor 1849-1860 fiind una în care statul austriac sa preocupat intens pentru generalizarea învățământului primar⁵. Chiar dacă rolul Bisericii apare ca fiind mai modest în comparație cu angajarea școlară a Statului, ei i-a revenit sarcina cea mai grea: de a pune în aplicare dispozițiile Statului, de a forma, selecta și verifica învățătorii – puncte de sprijin într-o rețea, ce trebuia să ajute la emanciparea românilor.

¹ L. Borcea, G. Gorun (coordonatori), *Istoria orașului Oradea*, Oradea 1995, p. 290.

² S. Andea, A. Andea, *Ratio Educationis și înființarea districtului școlar Oradea*, în *Crisia* 1993, XXIII, p. 184.

³ *Istoria orașului Oradea*, p. 290.

⁴ Detalii la S. Retegan, *Satul românesc din Transilvania, ctitor de școală (1850-1867)*, Cluj 1994, p. 10-14.

⁵ *Ibidem*, p.15.

În urma evoluției evenimentelor de pe întreg teritoriul european – când în urma pactului dualist de la 1867 Ungaria devine partenera Casei imperiale – se va modifica și legislația cu privire la școli. În consecință, cele două Biserici românești, ca garante ale expresiei românești, se vor alinia cerințelor statului dualist în ceea ce privește modernizarea și fluidizarea progresului cultural al românilor sau vor protesta atunci când drepturile și autonomia lor vor fi fost încălcate⁶. Recunoașterea venită din partea Parlamentului ungar a celor două mitropolii românești în 1868 s-a încadrat în ideea liberală a epocii, susținută de ministrul cultelor și instrucțiunii, Eötvös József și a unor deputați maghiari. Ulterior, legile respective nu au avut efectul scontat pentru că guvernul maghiar a întezit controlul strict și sever subminând autonomia bisericească atât în domeniul ecleziastic, cât și școlar⁷.

Eșalonarea legislativă cu privire la școlile confesionale debutează imediat după pactul dualist. Articolul de lege XLIV din Legea naționalităților din 1868, „formula și pertracta Statutul naționalităților nemaghiare din Ungaria, drepturile și îndatoririle acestora în raport cu statul, doza în care, pe lângă calitatea de cetățeni maghiari își puteau prezerva și cultiva identitatea culturală și națională”⁸. De referință este articolul de lege XXXVIII din 1868, care privea întreaga problematică a învățământului primar⁹. A urmat apoi articolul de lege XVIII

⁶ Un exemplu în acest sens – de altfel din numeroasele replici ale autorităților laice și religioase românești – este și luarea de poziție împotriva proiectului de lege despre salarizarea învățătorilor din 26 aprilie 1893 care prevedea pe lângă „ameliorarea sorții învățătorilor dela școlile populare din țară, prin introducerea unei uniformități cu privire la salarizarea lor” și dispoziții cu privire la destituirea și numirea lor, chestiuni care apățineau numai confesiunilor. În plus, la propunerea contelui Apponyi s-a propus un nou paragraf (nr. 11 și 13), votat și acesta, care substituiau autoritatea Bisericii ca patron al școlii confesionale: „În comunele în cari fiecare confesiune are școală și fiecare se folosește de ajutorul de stat (pentru că în lege se spunea, că comunele bisericești, cari nu pot plăti pe învățător, primesc ajutor de la stat sub anumite condițiuni), precum și acolo, unde numai o școală comunală ori confesională e avizată cu ajutorul statului, dacă interesele însemnate de stat pretind așa, ministrul de culte și instrucțiune publică, după ascultarea comisiunii administrative municipale, în loc de a da ajutor de stat în înțelesul § 9,” „poate să înființeze școală de stat, sistând școala comunală ori confesională”. Reacția românilor s-a împărțit în două: episcopii catolici au părăsit sala de ședințe și cei ortodocși au luat cuvântul pentru combaterea proiectului de lege. (Detalii la T. V. Păcățian, *Cartea de aur sau Luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. VII, Sibiu 1913, p. 607-621.

⁷ D. Suci, Date privind situația politică și confesională a românilor din Transilvania în prima decadă a dualismului, în *Anuarul Institutului de istorie „George Bariț” Cluj-Napoca*, XXX, 1990-1991, p. 107.

⁸ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Cluj-Napoca 2007, p. 133. Pentru detalii vezi textul legii în 1865/67 és 1868.évi országgyűlési Törvényezikkek, Budapest 1900, p. 284-293; și cel în limba română *Colecțiunea legilor din anul 1868*, publicată prin Ministeriul Ung. Reg. de Justiția, Buda, Tifographia Universității Ungare Regesci, 1868, p. 192-212, în continuare *Colecțiunea legilor din anul 1868*.

⁹ Vezi articolul de lege XXXVIII. Törvényezikkek a népiskolai tárgyában în 1865/67 és 1868.évi országgyűlési Törvényezikkek, Budapest, 1900, p. 200 -237.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

din 1879 (Legea Trefort)¹⁰, articolul de lege XXX din 1883¹¹, articolul de lege XV din 1891 dar mai ales articolul de lege XXVII din 1907 (Legea Apponyi). Toate aceste legi au căutat să impună niște standarde calitative în cadrul învățământului primar, dar ele au și condus la o îngrădire a libertăților confesionale. La începutul secolului XX, învățământului primar românesc i s-au impus standarde din ce în ce mai ridicate în privința dotării materiale, a progresului la învățatură a elevilor, a cunoașterii limbii maghiare de către elevi și dascăli¹².

În consecința dezvoltării legislației publice pentru învățământ, Biserica Română Unită a pus la punct propria sa legislație pe care a încadrat-o din punct de vedere canonic în autonomia sa bisericească, garantată de Sfântul Scaun. În actele primului conciliu provincial din 1872, titlul IX este consacrat „Instituțiunii junimei,, care are mai multe subcapitole: „1. Despre educațiunea și instituțiunea clerului tânăr; 2. Despre școlile gimnaziale confesionale; 3. Despre institutele pedagogice (preparandiali) diecesane; 4. Despre școlile normale capitale diecesane; 5. Despre școlile elementare; 5. Despre școlile repetiționale de duminică și despre catechizare”¹³.

Pentru Episcopia de Oradea, Sinodul diecezan din 1882 a fixat și încadrat problema școlilor confesionale în acord cu legislația publică aflată în vigoare până la acea dată. Amintim aici „Decretul XVIII Regulamentul despre organizarea școalelor populare care avea trei părți: „partea I Organizarea externă a școalelor, partea a II-a Organizarea internă a școalelor și partea a III-a Inspecțiunea peste școalele populare”. În cadrul aceluiași sinod s-a publicat un plan de învățământ valabil pentru școlile confesionale din Eparhia greco-catolică de Oradea-Mare¹⁴.

1. Învățătorii: calificare, rezultate, eșecuri

Personalitatea învățătorului începe să prindă contur și importanță în societatea secolului al XIX-lea, când în întreaga Europă crește numărul acestei clase mijlocii – notari, învățători – proveniți din pătura de jos a societății. El apare deja în cadrul comunității rurale ca o autoritate alături de preot și primar¹⁵. Misiunea sa – legată de cea a preotului sub a cărui îndrumare lucrează – este orientată spre alfabetizare, moralizare. De asemenea, el apare ca un pilon de bază în realizarea coeziunii naționale și menținerea ordinii sociale¹⁶.

În privința formării, tinerii care doreau să devină învățători trebuia să parcurgă ciclul de învățământ prescris de lege, pentru a putea oferi școlarilor cele necesare dezvoltării intelectuale: „La oficiul învățătoresc de aci sunt calificați numai acei indivizi, cari au

¹⁰ Vezi Pálkás B. *Népiskolai tanítók törvénykönyve. Az érvényben levő törvények, utasítások, szabályzatok, rendeletek, döntvények, határozatok, itéletek, stb. Alapján*, NagyBánya 1911, p. 447- 449; În 1879, în pofida protestelor ierarhilor celor două Biserici românești, articolul de lege XVIII a ministrului de culte Trefort Agoston a fost sancționat de împărat în luna mai a aceluiași an. Proiectul de lege urmărea introducerea obligatorie a limbii maghiare în școlile confesionale românești, iar cei care doreau să devină învățători trebuia să prezinte dovada unei cunoașteri temeinice a limbii maghiare.

¹¹ 1883. évi XXX. Törvények a középiskolákról és azok tanárainak képesítéséről Vezi conținutul legii la <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=6108>, (10.05.2008).

¹² I. Cârja, *op. cit.*, p. 135.

¹³ Detaliat în *Conciliul provincialu primu alu Provicei basericești greco-catolice de Alba-Julia și Făgărașin ținutu la anulu 1872*, Blăș 1872, p. 155-174.

¹⁴ Vezi *Actele sinodului diecezan desfășurat la Oradea din anulu 1882*, Oradea 1883.

¹⁵ Reboul-Scherrer, *Dascălul*, p. 140.

¹⁶ *Ibidem*.

terminat întreg cursul de învățământ în vre'o preparandia, și depunând esamenene obligate, au câștigat diploma învățătorească; oriși dacă n'au absolvit cursul public de pedagogie, însă s'au supus cu succes examenului atât teoretic cât și practic în vre'o preparandie publică. Începătorii neprevăzuți cu diplomă, care la publicarea acestei legi erau deja în oficiu, se lasă în stațiunile lor, dară sunt obligați a adevăra pracs'a și istețimea lor în instruire înaintea auctorității supreme, însărcinate cu inspecțiunea școlilor. §. Art. XXXVIII. 1868. afară de aceste învățătorii școalelor diecesane gr.cat. sunt datori a corespunde și prescrișelor §.-lui 2. și 3. din Art. de lege XVIII din 1879¹⁷.

Candidații care se pregăteau să devină învățători, trebuia să corespundă exigențelor morale și religioase cerute de Biserică și Stat¹⁸. În privința vocației, învățătorul trebuia să conștientizeze rolul său în formarea tinerelor generații: „Chiamarea învățătorului este, ca pe pruncii concreduiți grijii dânsului, așa se-i crească și se-i învețe, ca aceia cu timpul să devină oameni de omenie, isteți și înțelepți – creștini virtuoși și zeloși – și cetățeni credincioși, sârguincioși, ascultători și îndestuliți cu soarta sa”¹⁹.

După anul 1840 preparandiile sunt reorganizate și învățământul elementar se desparte de cel preparandial. Durata cursurilor pentru cei care doreau să devină învățători era de doi ani. Ei trebuia să fie absolvenți de școli „umanioare”, să cunoască limba maghiară și să aibă noțiuni de muzică. Pentru Eparhia orădeană, învățătorii se pregăteau la preparandia unită din oraș, care după înființarea Eparhiei Române Unite de Lugoj va forma și elevi proveniți de acolo²⁰.

Conform Legii din 1868, școlile preparandiale trebuia să aibă o clădire proprie, un personal didactic aparte, o „școală de aplicație” cu șase clase și o grădină pentru practica

¹⁷ *Actele sinodului diecezan*, p. 119-120; detaliat și la Pálincás, *Népiskolai tanítók törvénykönyve*, p. 447-448: „2. §. Minden, akár törvény hatazba lépték követő három évi tanítóképzőintézet tanfolyam eltele után, vagzis 1882. évi junius 30-tól kezdve tanító oklevelt senki sem nzerhet és a képezdei tanfolyamot akár mágan úton, akár tanintézetben 1882-re, vagy azután végzett egyének közül tanítóul, vagy segédtanítóul senki sem alkalmazható, a ki a magyar nyelvet beszédben és írásban annyira el nem sajátította, hogy azt a népiskolákban tanithassa. 3. §. A már hivatalban levő, vagy tanító pályára lépő azon egyének, kik a képezdei tanfolyamot az 1872-től 1881-ik év végéig terjedő időközben végezték el – illetőleg végzendik el – avagy ezen idő alatt léptek, vagy lépnek a tanító hivatalba, – kötelesek a Magyar nyelvet – ha azt nem birják – a jelen törvény hatályba léptétől számított 4 év alatt annyira elsajátítani, hogy azt a nápikolában tanítani képesek legyenek... 4. §. A Magyar nyelv az összes bárminemű nyilvános népiskolákban a köteles tantárgyak köze ezennel felvétetik”; vezi textul legii în limba română la Păcășian, *op.cit.*, p. 843-845.

¹⁸ „Acele însușiri sociali cu care trebuie să fie prevediut învățătorul, sunt următoarele: 1) Curățenia, ordinea și simplitatea, pentru că în aceasta privința învățătorul mai virtos prin exemplu său va trebui să exerciteze asupra școlărilor influența educatorie. 2) În ținuta sa una pace și autoritate exterioară, în mișcările sale facilitate și convenința, în umblare dreptate și seriozitate fără de nici o afecțiune: pentru că un exterior plăcut de multe ori face mai bună impresiune, decât cele mai frumoase talente și cunoștințe. 3) În tractarea cu alții, ori în conversațiune: una afabilitate, prevenire și convenința naturală, neartificioasă sau nemăiestrită”. (Vezi A. Lauran, *Creșterea poporală. Manualu pedagogic-didacticu pentru luminătorii poporului*, Oradea-Mare 1879, p. 5.)

¹⁹ *Ibidem*, p. 2.

²⁰ V. Bolca, *Școala normală română unită din Oradea, 1784-1934*, Oradea 1934, p. 84.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

agricolă. Cursurile durau trei ani, iar după terminarea acestora, absolvenții erau obligați să facă un serviciu de doi ani într-o școală populară, după care urma examenul de aptitudine, pe care promovându-l, primeau diploma de învățător pentru școlile confesionale²¹. Deja la sfârșitul secolului XIX-lea, fiecare școală catolică de învățători trebuia să aibă patru ani de studiu²². Obiectele de studiu erau următoarele: „doctrina religiei și morala, pedagogia, învățarea metodei de predare, geografia și istoria (universală și a patriei), limba maternă, limba maghiară, limba germană, științele naturale cu aplicare la agricultură și industrie, economia cu exerciții economice și de grădinarit, învățarea constituției patriei, matematica și geometria, cântul și muzica, caligrafia și desenul, instrucțiunea exercițiului corporal și exercitarea instrucției”²³. Pentru ca elevii să se poată deprinde în practica pedagogică, legea cerea obligatoriu ca preparandia „să fie în legătură cu una școală esecitoria, în care preparandii să se poată cultiva în mod practic”²⁴.

Pentru preparandia orădeană perioada anilor 1850 – 1900 s-a caracterizat prin numeroase schimbări și creșterea constantă a numărului de elevi. Astfel, în perioada imediat următoare anului 1848, grație canonicului Iosif Papp-Szilágyi²⁵, școala preparandială este reorganizată sub influența modificării situației social-politice care a făcut să crească interesul păturii largi a țărănimii pentru școală, pentru că oferea și o perspectivă de emancipare culturală și socială. După anul 1870, numărul elevilor crește considerabil, datorită interesului manifestat de învățători și preoți, dar și pentru că asociația culturală „Astra” a făcut o propagandă intensă pentru școală²⁶. Tabelul de mai jos oferă o imagine generală asupra numărului de elevi din cele două perioade amintite mai sus, cât și a ținuturilor din care proveneau:

Tabel nr. 1

Anii	Bihor	Sătmar/ Sălaj	Banat	Maramure ș	Ardeal	P. Ung.
1848-1870	128	177	93	3	-	2
1870-1905	285	434	242	3	27	5
Total	413	611	335	6	27	7

1.1. Raporturi dintre învățători, directori și inspectorii școlari. Raporturi ale învățătorilor cu inspectoratul școlar de stat

Profilul raporturilor școlare dintre învățători, directori și comisarii școlari a fost definit foarte bine în legea din 1868, iar pentru Eparhia orădeană în Actele Sinodului Diecezan din

²¹ *Ibidem*, p. 104.

²² *Vezi Magyarországi Latin és Görög-Szertartásu rom.cat. tanító, tanítónő, polgari iskolai tanítónő, óvónőképző intézetek, polgári fiú és leányiskolák tantervének revidealt tervezete*, Esztergom 1895, p. 3.

²³ *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 214.

²⁴ *Ibidem*, p. 213.

²⁵ Iosif-Papp-Szilágyi „Scholasticus seu Professor Rítum – ac per Districtum Militarem Magno-Varadinensem Scholarum Graeco-Catholicum Caesarem Regiae Inspector et Consiliarius” (v. Schematismus cleri gr. cath. Varadinensis 1851, p. 6 și Schematismus venerabilis cleri Diocesis M. Varadinensis G.R.C. pro anno 1854, p. 6).

²⁶ Bolca, *op. cit.*, p. 226-230. Autorul oferă pentru cele două perioade o listă de nume a învățătorilor care s-au remarcat prin calități deosebite, mulți dintre ei contribuind la ridicarea culturală și națională a țăranilor din comunitățile românești arondate episcopiei unite orădene.

1882. Astfel, școlile confesionale stăteau sub „suprainspecțiunea statului” care prin inspectorul școlar regesc era delegat din partea Ministerului de culte și instrucțiune cu „suprema inspecțiune de stat asupra tuturor institutelor de învățământ populare confesionali, precum și asupra azilelor de copii confesionale pe baza §-ului 28. Art. XV din 1891”²⁷.

Din punct de vedere ecleziastic, dreptul de inspecție pentru școlile confesionale era ținut de Ordinariatul diecezan care prin protopopii districtuali²⁸ urmărea atent situația școlilor confesionale. Aceștia, împreună și sub supravegherea inspectorului școlar diecezan²⁹, reprezentau autoritatea școlară diecezană³⁰. În șematismele eparhiei, funcția de inspector școlar diecezan apare doar din 1864. Este cazul lui Iosif Papp-Szilágyi care apare cu titulatura de „inspector și consilier cezaro-regesc pentru districtul militar Oradea-Mare pentru școlile greco-catolice”³¹. Totuși, la 1 ianuarie 1851, episcopul Vasile Erdélyi informa preoții eparhiei sale de faptul că “distinsul canonic Iosif Papp-Szilágyi a fost numit Inspector peste toate școlile greco-catolice și peste Gimnaziul beiușan” prin ordinul ministrului nr. 24690/9 din 22 decembrie 1850³². După încheierea Concordatului din anul 1855, funcție de inspector școlar diecezan era necesară pentru o mai

²⁷ I. Genț, *Administrația bisericească*, Oradea-Mare 1912, p. 469; pentru relațiile dintre inspectorul școlar regal cu școlile confesionale vezi paginile 470-473.

²⁸ „Organ nemijlocit, de care se servește Ordinariatul episcopesc întru inspecțiunea afacerilor școlare, și în executarea acestor statute, este în fiecare district Protopopul districtual, căruia în înțelesul prescrișilor acestor statute, îi sunt subordonate autoritățile școlastice locale din fie care parohie a districtului său. Pentru acea dreptul și datorința protopopului districtual este de a se năzui cu toată energia: a) întru constituirea legală a senatelor școlare parohiali, controlul activității lor, amăsurat prescrișilor §§-lor 3 – 22; b) întru înființarea, conservarea și înestrarea edificțiilor școlare în înțelesul prescrișilor din §§-lor 23-24; c) întru administrarea averii școlastice în sensul normativelor prescise în §§-i 35-47; d) întru controlul frecventării de școală, păstrarea ordinului bun, compunerea neînțelegerilor ce s-ar isca, amăsurat prescrișilor din §§-i 48-74; e) întru complinirea stațiunilor vacante, și inspecțiunea peste portarea oficioasă și morală a personalului școlastic după prescisele din §§-i 75-100; f) întru observarea planului de învățământ, întrebuintarea manualelor recomandate de către Ordinariatul episcopesc și împărțirea timpului de învățământ, amăsurat celor prescise”. (Pentru alte atribuțiuni vezi *Actele sinodului diecezan*, p. 125-130; Genț, *op. cit.*, p. 476-478).

²⁹ „Dreptul de suprainspecțiune peste toate instituturile de învățământ diecesane, după firea lucrului îi compete Ordinariatului. În cât însă pentru învățământul popular, Ordinariatul din motivul manuării mai ușoare a aceluia, denumeste dintre membri Veneratului Capitlu catedrale un Inspector școlastic diecesan, care în secțiunea consistorială școlastică, din delegarea Ordinariatului și după instrucțiunea primită, în conformitate cu aceste statute conduce, superinspecționează și judecă toate afacerile referitoare la învățământul popular din diecesă”. (*Actele sinodului diecezan*, p. 130-132).

³⁰ I. Genț, *op. cit.*, p. 474; *Actele sinodului diecezan*, p. 125.

³¹ Schematismus 1854, p. 6.

³² Arhivele Naționale ale județului Bihor, fond Parohia greco-catolică Vășad, inv. 519, dos. 1, f. 102 (în continuare A.N.J.B., fond ...).

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE
ORADEA-MARE (1850-1900)

bună coordonare dintre Biserică și Stat³³. Tabelul de mai jos cuprinde lista inspectorilor școlari din cadrul eparhiei:

Tabelul nr. 2

Nr crt	Nume, prenume	Funcția în cadrul episcopiei	Titulatura ca inspector școlar eparhial	Șematis m
1	Iosif Papp-Szilágyi	Scolasticus seu Professor Ritum	Ac per districtum militarem Magno-Varadinensem Scholarum G.-Catol. Caes. Reg. Inspector et Consiliarius	1854
2	Vacant	-	-	1864
3	Ioan Papp	Primicerius seu Cantor	Supremus Diocesanarum R. Inspector	1867
4	Ioan Papp	Primicerius seu Cantor	Supremus Diocesanarum R. Inspector	1871
5	Teodor Kovary	Archi-Diaconus seu Lector	Supremus Scholarum Diocesanarum Inspector, in Commisione Scholastica Incltyti Comitatus Bihariensis	1881
6	Paul Vela	Archi-Diaconus seu Lector	Supremus Scholarum diocesanarum Inspector	1895
7	Moise Neș	Cartophilax seu Cancellarius	Supremus Scholarum diocesanarum Inspector	1900

La nivel local, autoritatea școlară era formată din „scaunul școlastic”³⁴ ales din membrii comunității bisericești. În cadrul scaunului școlar, preotul paroh era din oficiu președintele, urmat de prim-curatorul care ocupa funcția de vicepreședinte și apoi de învățător, care ocupa funcția de notar³⁵. Preotul paroh deținea funcția de director al școlii, având în această privință competențe asupra disciplinei în școală, supravegherea învățătorului în probleme metodice cu școlarii și propunerea disciplinelor prescise în planul de

³³ I. Szabo, Adunările ținute în cauza școlerilor populare în dieces'a gr.cat. romana a Oradei-mari in an.1859 în *Foaia pentru minte, inimă și literatură*, nr. 3/ 1860, p. 19-22.

³⁴ „Comunele bisericești gr.cat. exercitează și respectiv își împlinesc drepturile și detorințele lor față de școala proprie prin mijlocirea și sub conducerea Scaunului Scolariu, care reprezintă comuna bisericească în toate afacerile școlare atât față de autoritățile mai înalte bisericești, cât și față cu cele civile”. (*Actele sinodului diecezan*, p. 85).

³⁵ *Ibidem*, p. 88.

învățămant³⁶. Învățătorul era subordonat preotului paroh, ca director de școală. În cazul în care funcția de învățător (*stațiunea învățătorescă*) era legată cu cea de cantor, preotul paroh trebuia să fie atent ca cele două oficii să fie compatibile³⁷. El era ales prin vot, sub președinția și conducerea delegatului consiliului școlar de către scaunul școlar comunal³⁸.

Raporturi între învățători, inspectorii școlari districtuali și inspectorul școlar diecezan. Calificarea și moralitatea învățătorului. Episcopul Vasile Erdélyi trimite la 6 octombrie 1855 o circulară tuturor vice-arhidiaconilor prin care le comunică cele cerute de inspectoratul școlar de stat orădean. În viitor, cei care doreau să devină învățători, nu puteau fi admiși pe postul respectiv, dacă nu aveau competența și dovada absolvirii studiilor, care trebuia să fie eliberată de Preparandia diecezană. Pentru cei care nu aveau calificarea necesară, dar erau deja învățători la sate, episcopul amintește că doar „C.R. Locotenență va putea dispensa dascălii în stațiuni”. Pentru cei ce nu aveau diplomă, era necesar să se depună un examen privat din studiile Preparandiei însă într-o perioadă de maxim trei ani. La punctul șase al ordinului episcopal, toți cei care doreau să dea examenul privat, trebuia să aibă aprobare de la inspectoratul școlar regal, care în urma sesizărilor trimise de către vice-arhidiaconi, trebuia să dețină deja „atestare demne despre purtarea acestora, religioasă, morală și politică, bune în toată privința și despre hărnicia acestora destulă”. Examenul trebuia dat în Preparandia diecezană, costul acestuia fiind de 4 florini, respectiv 2 florini pentru învățătorii suplینitori. Cei săraci puteau să fie absolviți de plățirea taxei. În finalul circularei, episcopul Erdélyi a reamintit vice-arhidiaconilor că acest ordin emis de Ministerul Cultelor și Învățămantului trebuia făcut cunoscut tuturor învățătorilor. Fiecare vice-arhidiacon – ca inspector școlar confesional – era obligat să întocmească un tabel „de cualificațiune despre toți dascălii districtuali” care trebuia trimis până la sfârșitul lunii octombrie 1855 la inspectoratul școlar orădean³⁹.

„Protocolul vizitațiunii școlilor populare” din districtul vice-arhidiaconal Vășad – comitatul Bihor – pe anul 1857, întocmit de arhidiaconul George Kovacs și adresat Consistoriului orădean, se prezintă situația generală a învățămantului elementar din districtul protopopial bihorean. În privința învățătorilor, toți erau preparanzi „absoluti”, un sigur învățător – este vorba de Ioan Silagyi – fiind suplینitor în funcția de cantor și învățător din Galoș-Petreu⁴⁰. Într-o situație similară se afla și cantor-dascălul George Șeres din Săsar, vice-

³⁶ Ca și director de școală, preotul paroh era obligat: „a) a vizita școala cel puțin de două ori pe săptămână și a însemna în protocolul de vizitațiune ziua în care a cercetat școala; b) a se convinge nemijlocit și detaliat despre ventilarea, curățenia, încălzirea sălii de propunere, despre purtarea morală a pruncilor, și despre progresul făcut în obiectele prescise; c) a executa legile și ordinațiunile scolastice, în cât se vor ține de Director, și a controla executarea aceloră, în cât se vor ține de respectivul personal scolar; d) a mijloci, ca scaunul scolar să suplinească scăderile ce s-ar observa în instruirea internă a edificiului scolar și prevederea școlii cu recuizitele prescise; e) a supraveghea portarea morală a învățătorului în împlinirea exactă a oficiului său”. *Ibidem*, p. 116.

³⁷ *Ibidem*, p.117.

³⁸ *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 226.

³⁹ B. Mihoc, *Semnul faptelor*, Oradea 2008, p. 127-128; În 1863, protopopul Andrei Pappfalvay trimite Ordinariatului un tabel cu profilul moral, social și intelectual al cantor-învățătorilor din școala capitală din Beiuș (Arhivele naționale ale județului Bihor, *fond Episcopia greco-catolică de Oradea*, nr. 169, inv. 1403, dosar 242, f. 78).

⁴⁰ A.N.J.B., *fond Episcopia greco-catolică Oradea*, dos. 242, f. 1-2.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

arhidiaconatul Ardușat, care a absolvit doar „școlile elementare”. Deși avea o purtare „onestă cu poporenii” fiind fără studii preparandiale, cantor-învățătorul era lipsit de metodică în privința procesului didactic⁴¹. Tot fără studii preparandiale a fost și George Szilagyî din parohia Cengher-Uifalu⁴² și Ioan Bonya din parohia Fărcașa. Acesta din urmă nu a dat nici un rezultat în „învățătura tinerimii”, preotul ocupându-se de catehizare⁴³. Un exemplu pozitiv în privința absolvirii studiilor preparandiale este cel al învățătorului Vasile Vaida din parohia Vadu Crișului. După descrierea făcută de preotul paroh Ioan Mureșanu în 25 octombrie 1862, acesta a terminat școala la Baia Mare, iar studiile preparandiale la Oradea. În relația cu poporul avea o purtare „bună, modestă”, învăță pe tineri cu „fruct bun”, învățăturile catehetice fiind făcute atât în Biserică, cât și în școală. La rubrica „observațiuni”, parohul Mureșanu afirma: „străduiala prin oarecare putere – la învețeturile catehetice, adună număr mare”⁴⁴.

La 3 noiembrie 1862, inspectorul școlar diecezan emite un decret de numire în funcția de „subdocente pentru școlile populare sătești” pentru tânărul Nicolae Vagalău din Șiria, absolvent al Preparandiei orădene. Numirea acestui tânăr în parohia Delani din protopopiatul Beiușului era necesară pentru că fostul învățător Kovary Theodor trecuse ca învățător la o comunitate neunită⁴⁵.

Credincioșii greco-catolici din parohia Sânmiclăuș au dat dovadă de multă insistență când, la 6 august 1865 i-au scris episcopului Papp-Szilagyî, cerându-i „ca pe actualul învățător George Balla să fie depus la altă stațiune”, iar în locul său să fie numit învățătorul Mihai Mărcuș „... calificat spre a învăța pruncii școlari”⁴⁶. Motivația lor era legată de calitatea umană și profesională de care a dat dovadă respectivul învățător: „...are nărav bun și tractare bună cu pruncii, și așa avem mare speranță că precum dânsul sa calificat, așa și pe fiii noștri îi va învăția”. În plus, scrisoarea avea un obiectiv clar. În cazul în care episcopul accepta mutarea lui Mărcuș, se putea crea o bază intelectuală solidă între românii de acolo pentru a intra în concurență cu comunitatea maghiară în privința dregătoriilor bisericești și civile⁴⁷.

Un caz aparte în ceea ce privește absolvirea studiilor este cel al cantor-învățătorului Ioan Ulpescu din Popești. Astfel, la 19 ianuarie 1877 parohul Vasile Tămașiu a trimis protopopului districtual un raport ce conținea date biografice despre învățător. Căsătorit și absolvent al Preparandiei cu 4 clase de la Arad, Ioan Ulpescu avea o purtare „lăudabilă și prietenoasă cu poporenii”. Acesta învăța „cu fruct nespuse de bun” pe tineri, ținând de fiecare dată învățăturile catehetice. Avea o „energie minunată la învețirea pruncilor”, dar din punct de vedere material era „lipsit și sărac”⁴⁸.

Deja pe sfârșitul secolului al XIX-lea, învățătorii făceau un an de probă într-o școală, abia apoi putând fi numiți într-o școală primară. Este cazul lui Eugen Gruicza care la 1898, după ce a făcut un an de probă, a fost numit de cantor-învățător suplinitor pe postul din Finiș⁴⁹.

⁴¹ *Ibidem*, dos. 243, f. 5.

⁴² *Ibidem*, dos. 243, f. 47.

⁴³ *Ibidem*, dos. 243, f. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, dos. 243, f. 37.

⁴⁵ *Ibidem*, dos. 242, f. 187-187v.

⁴⁶ *Ibidem*, dos. 244, f.260.

⁴⁷ *Ibidem*, dos. 244, f. 260-261.

⁴⁸ *Ibidem*, dos. 352, f. 26.

⁴⁹ A.N.J.B., *fond Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, dos. 58/1898, f. 123.

Rapoartele înaintate de protopopi autorităților ecleziastice și civile indică o creștere a calității sistemului școlar încă din anii anteriori dualismului.

Pentru vice-arhidiaconatul Ardușat, protopopul Ștefan Pataky, în statistica școlară pe anul 1857/1858, face o scurtă caracterizare la fiecare din învățători în rubrica „Observațiuni”. Pentru școala din Borlești, învățătorul Selegian Tudor este notat datorită „discuțiilor matrimoniale, problemelor cu poporenii și excesului de beutură”. Vasile Kertes, învățător în Acuia „este demn de laudă”. Învățătorul Kira Dumitru este „foarte puțin cultivat, numa de necesitate fiind suferind”. Bonyi Ioan, învățător în Fărcașia, este „un bun profesor și face destul chiemării sale”. Fătu Dumitru, învățător în Buzești, nefiind calificat, „nici pre alții a cualifica [nu n.n.] este în stare”⁵⁰.

În vice-arhidiaconatul Ierului, situația înaintată la 4 ianuarie 1858 de protopopul Vasile Vank, nu indică la respectiva rubrică nici o însemnare⁵¹. Pentru protopopiatul Sfârnaș, protopopul Ștefan Dume semnaleză doar pentru parohia Chioag o anumită problemă: „Acest învățatoriu ca cel ce puțină pașienția are de a înveția pe școlari sau depărtat din această stațiune”⁵². Astfel, învățătorul Ignațiu Szabo avea o caracterizare mediocră: „moralitate – de mijloc, activitatea – bună, stăruința – rea, modul tractării cu elevii – de mijloc”, ceea ce l-a făcut pe protopop să îl suspende din funcție⁵³.

În actele vice-arhidiaconatului de Oradea-Mare, pentru anul școlar 1856/1857 sunt semnalate câteva observații interesante. Pentru școala din Haieu, protopopul Petru Pășcuțiu notează despre George Szabo: „Învățătorul acesta în tota privinția este pre slab”. Despre Nicolae Gavra, învățător în Cordău, se notează: „Fiind îngreunat cu familia și multe sărbători, n’are nici o autoritate înaintea poporului”. La școala din Sititelec, învățătorul Vasile Bunyi „se pare a nu se pricepe la toate datorințele sale” iar pentru învățătorul din Nojorid – Ignație Micanu, protopopul nota următoarele: „Suplentele acesta este preparand absolut, da numa din 19 octombrie a început a înveția. Până atunci a învățat parte parochul, parte cantorul”⁵⁴.

Tot pentru protopopiatul Oradea-Mare, statistica școlară pe anul 1857/1858 semnaleză probleme diferite de cele menționate mai sus. În școala din Haieu, datorită faptului că încăperea școlii era ocupată, învățătorul George Szabo a ținut orele în casa sa. Despre dascălul din Cordău, protopopul Pășcuțiu îl caracterizează astfel: „Dascăl bătrân și cu familie, luptându-se cu mare mișelitate, are puțină autoritate nainte poporului”. Iar despre învățătorul Ludovic Kondrovics din Sititelec scria următoarele: „Acest neci de dascălit, neci de cantoriu harnic tener a fost aplicat numai de lipsă”⁵⁵.

Pentru ocuparea unui post de cantor-învățător, învățătorii aveau nevoie de recomandări: din partea directorului școlii unde fuseseră anterior; și din partea inspectorului districtual. În luna august 1861, postul de cantor și învățător din Haieu era vacant⁵⁶. Ordinariatul diecezan primește trei „testimonii” și două cereri. Concurau pentru acel post: cantor-dascălul Alexandru Pap din Holod care avea o recomandare foarte bună din partea protopopului Teodor Vlass și o cerere bine motivată ⁵⁷, George Pop din Vintere cu

⁵⁰ *Ibidem*, f. 4.

⁵¹ *Ibidem*, f. 8.

⁵² *Ibidem*, f. 12.

⁵³ *Ibidem*, f. 10; Vezi și tabelul nr.3.

⁵⁴ *Ibidem*, f. 15.

⁵⁵ *Ibidem*, f. 48.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 22.

⁵⁷ *Ibidem*, f. 16, 20.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

recomandare din partea aceluiași protopop și a parohului său, Ioan Klintoc⁵⁸ și Ignațiu Mican învățător în Olosig care prin cererea sa, dorea să părăsească postul de cantor de la Olosig, din pricina salariului prea mic⁵⁹. Despre toate acestea, vice-arhidiaconul de Oradea-Mare, Ioan Korhany, în calitate de inspector districtual, l-a informat pe episcop, despre cei trei care doreau să ocupe funcția de cantor și învățător. El cerea episcopului că cel potrivit pentru postul respectiv din Haieu este Alexandru Pop din mai multe motive: este absolvent preparandial în Oradea și de cinci ani dorește să plece de la postul din Holod – mai ales că este născut acolo „nu poate produce efect dorit cu școlarii săi și nici nu poate primi competențele sale acurat, ca altul străin”. Despre moralitatea și calitățile sale, protopopul menționa: „bun-eseplărar cu natură blândă și pacifică”⁶⁰.

La fel ca în cazul preoților parohi care puteau avea în parohie de ajutor un alt preot numit și capelan, dascălii puteau avea un învățător suplinitor⁶¹. Este cazul din parohiei Sărsig unde trebuia să fie numit tânărul Ioan Mayer. Astfel, în iarna anului 1862 inspectorul școlar diecezan îi cere protopopului Ștefan Dume numirea lui Ioan Mayer – absolvent al Gimnaziului inferior – ca ajutor pe lângă cantor-dascălul Gavril Kiss. Acestuia din urmă i se cerea să îl plătească pe tânăr pentru acel an școlar⁶².

În aceeași problematică a învățătorilor suplinitori intră și situația din Arhidiaconatul Pârșilor Sătmărene. În luna martie 1862, datorită faptului că în parohia Terebești sau „petrecut tulburări”, inspectorul școlar Iosif Papp-Szilágyi a dat decrete de numire pentru următorii învățători: Alexandru Bonye, „absolut preparandial” pentru școala din Sanislău și lui Emanuel Papp, cu condiția să-și dea examenul din Preparandie cu care era dator până la sfârșitul anului pentru școala din Terebești. De asemenea, el i-a informat și le-a cerut protopopilor de Ier și Arduș, ca aceștia să fie integrați în posturile respective. Arhidiaconului Toma Șorban i-a cerut să anunțe pe judele cercual, de numirile făcute, amintind că „pacea dintre poporul din Terebești și parohul local trebuia restabilită”⁶³.

În același protopopiat, la 25 ianuarie 1862, protopopul Ștefan Dume a cerut pentru postul de cantor și învățător din Cenaloș să fie numit un alt învățător, pentru că fostul cantor-învățător Ioan Păștian a fost închis a doua oară pentru furt. Răspunsul inspectorului Papp-Szilágyi nu a întârziat. La 1 februarie, acesta a cerut protopopului ca în înțelegere cu sătenii, să caute învățător pentru școală, să-l plătească și ulterior după ce s-a întocmit un contract, să îl trimită la Ordinariat⁶⁴.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 18 – 19.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 24.

⁶⁰ *Ibidem*, f. 22.

⁶¹ La 1882, legislația ecleziastică stipula clar problematica învățătorului suplinitor: „Un singur învățătoriu fără concesiune dela superioritatea scolastică respectivă, de regulă nu poate instrui mai mulți prunci decât 80; – drept acea în comunele basericești mai mari unde numărul pruncilor de școală trece peste 80, – scaunele școlare sunt îndatorate a se îngriji de un învățător secundar, care într-o sala de propunere osebită să instrueze pe școlarii începători. De învățători secundari, sau după împrejurări numai suplenți, scaunul școlarii va putea aplica învățători prevăzuți cu diploma învățătoarească sau preparanți absoluți”. (Pentru mai multe detalii vezi *Actele sinodului diecezan*, p. 122-124.)

⁶² *Ibidem*, f. 31.

⁶³ *Ibidem*, f. 51-52v.

⁶⁴ *Ibidem*, f. 35.

Raporturi cu inspectoratul de Stat⁶⁵. În scrisoarea alăturată protocolului Conferinței învățătoarești din vice-arhidiaconatul Gașa ținută la 10 noiembrie 1858, protopopul Samuil Gramma solicita Episcopului ca „întreg protocolul cu ordul orelor [de școală n.n.], să-l înainteze inspectoratului școlilor”. Respectivul protocol redactat în limba maghiară, analiza dificultățile metodice și sociale ale învățământului confesional din respectivul vice-arhidiaconat, oferind și soluții pentru remedierea problemelor. În privința procesului didactic existau dificultăți de ordin material datorită sărăciei. În multe cazuri școlile dispunea doar de o încăpere, situație care cerea din partea învățătorului multă pricepere. El trebuia să știe cum să își desfășoare activitatea cu trei clase într-o singură încăpere⁶⁶. Un altfel de caz care arată cum se configura natura raporturilor dintre instituțiile Statului și structurile școlare eparhiale este cel din 20 ianuarie 1861, când Consiliul locumtenețial regal îl înștiințează pe episcopul Erdelyi că îmbunătățirea salariului cantorului din Santău „nu se poate preface fără a se asculta comitetul comitatului Bihariei”⁶⁷. Inspectorul școlar diecezan – Iosif Papp-Szilágyi la data de 15 aprilie 1861, adresându-se protopopului Gabriel Rednic despre îmbunătățirea salariului cantorului, i-a încredințat acestuia să-l informeze pe cantordascăl Ioan Szilágyi din Santăul Mare⁶⁸.

În ordinea firească a raporturilor dintre structura statală a învățământului și structura bisericească, erau și rapoartele anuale care trebuia să ofere detalii despre situația reală a școlilor confesionale. Aceste rapoarte intrau în atribuțiunea inspectorilor cercuali, adică a protopopilor. La 19 februarie 1862, inspectorul școlar diecezan cerea protopopiilor de Vășad, Sfârnaș și Holod ca „relațiunile” restante pe anul școlar 1861, care trebuia trimise „Măritului Consiliu”, să fie înaintate Ordinariatului până la sfârșitul lunii respective⁶⁹.

În aceeași configurație intra numirea unor persoane eclesiastice în funcții statale. Un asemenea exemplu este cazul protopopului de Beiuș, Augustin Antal. Acesta, în conformitate cu articolele de lege XXXVIII din 1868 și XXVIII din 1876, a fost numit ca membru titular la școala elementară de stat de fete din Beiuș. Scrisoarea datată la 6 ianuarie 1898 poartă semnătura secretarului de stat Atamerly Lajos din Ministerul instrucțiunii și cultelor⁷⁰.

1.2. Reuniunile de învățători; problema salarizării și pensionarea învățătorilor

Extinderea rețelei școlare după anul 1850 și obligativitatea învățământului primar, a deschis o etapă nouă în viața românilor. Apariția școlii, ridicarea nivelului de pregătire a învățătorului, a metodelor didactice și înmulțirea numărului de școlari au diversificat problematica învățământului elementar punându-l într-o serioasă dezbateră, care după ce a început în cercurile înalte, a coborât până la nivelul districtelor protopopești în cadrul numit „reuniunile învățătoarești”. La 1860, Ignațiu Szabo, referindu-se la adunările învățătoarești din Eparhia greco-catolică a Oradiei-Mari, scria următoarele: „Nimeni nu poate nega folosul însemnat ce se poate trage prin împărtășirea ideilor împrumutate, de a eradica scăderile, de a

⁶⁵ Numit și „Consiliu școlastic comitatens sau cercual”, inspectoratul școlar de stat avea în componența sa câte un membru pentru fiecare confesiune. Consiliul școlastic era condus de un inspector numit din partea Ministerului de instrucțiune cu acordul căruia, membri din consiliu putea inspecta școlile confesionale. (Detalii în *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 220-223).

⁶⁶ *A.N.J.B.*, fond *E.G.C.O.*, dos. 242, f. 9-10v.

⁶⁷ *Ibidem*, dos. 242, f. 14-14v.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 17.

⁶⁹ *Ibidem*, f. 47.

⁷⁰ *A.N.J.B.*, fond *Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, dos. 58/1898, f. 13.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

introduce unele așezăminte folositoare și mai ducător la scop în locul celor vechi basate adeseori numai pe unele convingeri particulare, adeseori poate și greșite, și de a introduce unele principii mai raționare. Acesta deși are valoarea sa și în alte împrejurări, e cu adevărat binevenită în cauza școlară. Și cine va putea detrage folosul unor adunări ca acele pentru poporul nostru, de va cerca mai vertos la dezvoltarea acestuia, de va privi la starea învățătorilor români, și la pașii gigantici cei face propășinția învățaturii pe zi ce merge?”⁷¹

Ținute anual începând cu anul 1857, reuniunile învățătoarești din cadrul eparhiei orădene erau coordonate la nivel central de către Ordinariat prin inspectorul școlar diecesan. Acesta trimitea la toate protopopiatele o circulară în care erau fixate obiectele teoretice și practice ce se puneau în discuție⁷².

Protocolul conferinței învățătoarești din anul 1858 pentru școlile greco-catolice din districtul vice-arhidiaconal Gașa (comitatul Arad) oferă un exemplu pertinent despre derularea respectivei întruniri. După săvârșirea serviciului religios, toții participanții au ascultat cuvântarea inspectorului districtual. Acesta a vorbit de necesitatea educației și folosul învățământului primar. Au urmat apoi întrebările puse de către forurile superioare: „Cum se explică că românii sunt indiferenți față de școală și care ar fi metodele care ar însufleți pe români înspre școală? Cum poate învățătorul să ocupe în același timp trei clase într-o singură încăpere, ca fiecare dintre ele să aibă o ocupație? Ce fel de exerciții de citire pot fi folosite...?”⁷³ La prima întrebare, prin răspunsul dat s-a constatat că dezinteresul pentru școală al românilor era din cauza lipsei de cultură a părinților care, „nu sunt în stare sau nu doresc să înțeleagă foloasele școlii”, folosindu-i pe copii în muncile agricole sau casnice. Cei care erau amendați datorită dezinteresului purtat față de școlarizare, pentru a scăpa de obligativitatea școlarizării părăseau confesiunea greco-catolică, fiind în acest fel „exemple” negative pentru alții care făceau același lucru⁷⁴. La această reuniune învățătoarească au participat zece preoți și cinci învățători⁷⁵. Numărul mare de preoți se explică prin faptul că situațiile particulare din diferite comunități erau de așa natură încât sătenii nu își permiteau să întrețină pe învățător sau chiar refuzau să îi acorde încredere. În aceste cazuri, preotul prelua atribuțiunile învățătorului.

Circulara episcopului Vasile Erdélyi, expediată preoților la începutul lunii mai 1860, dispunea ca respectivele conferințe învățătoarești să aibă loc în fiecare an la începutul lunii septembrie, când se începea anul școlar. Cu această ocazie, preoții – ca directori de școală – făceau un raport despre situația școlii. Acesta includea rezultatele la învățătură, frecvența la ore, motivele stagnării procesului de învățătură precum și măsurile care trebuia luate pentru refacere și progres. Cel mai destoinic dintre preoți trebuia să țină o prelegere despre necesitatea educației religioase a elevilor⁷⁶.

Pentru anul 1860, preotul Ignațiu Szabo mărturisește că a participat la o astfel de adunare în districtul Ierului din comitatul Satu Mare, în parohia Sanislău. Obiectele ce s-au pus în discuție erau următoarele: Despre creșterea religios-morală, și cum se poate efectua în școală – temă susținută obligatoriu de un preot; iar pentru învățători se aștepta rezolvarea următoarelor întrebări: „Cum va face învățătorul plăcută școala tinerilor și pruncilor? Cum

⁷¹ I. Szabo, *op. cit.*, p. 20.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 242, f. 9-10v.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ B. Mihoc, *op. cit.*, p.115.

va stârni și susține luarea aminte sub timpul învățătorei, fără de obosirea școlarilor? Care mod de învățare e mecanic și care e iscusitor sau cultivator? Care e metoda spicării Legendariului? Să se ieie un exemplu din Legendariu despre lucrarea pământului și folosirea lui cea mai bună, și să se explice pruncilor după regulile metodice. Care e calculațiunea de cap? Și care e metoda ei? Ce sunt frânturile decimale? Și cum sunt folosite întru aflarea valorii austriace, din valoarea mon. conv. – cu exemple⁷⁷. La reuniunea învățătorească din Sanislău au participat toți preoții, învățătorii și inspectorii mireni. Sub conducerea protopopului George Pap, adunarea a dezbătut problematica amintită mai sus. Și pentru ca progresul teoretic să fie pus în practică, învățătorii a adus cu ei câte doi școlari silitori. Învățătorii absolvenți de preparandie care aveau deja o bună practică în școală au arătat că „dacă se unește teoria cu practica școlară, se poate ajunge prin o metodă bine pricepută în școlile populare, iscusindu-i pe învățăcei la priceperea clară, la cugetarea lămurită și la răspuns îndestulător”⁷⁸.

Legislația din 1868 introduce obligatoriu constituirea reuniunilor învățătorești tocmai pentru un control mai bun, dar și pentru îmbunătățirea calității procesului educativ: „Învățătorii comunali a școlilor populari și civili sunt îndatoriați în fie care district învățământal, a se constitui în corpuri învățătorești. Corporațiunea învățătorească cercuală se împarte în atâte cluburi, câte cercuri are comitatul. Cluburile cercuale, cu ajutoriul comunelor sunt deobligate a se coaduna de două ori pe an, iar întreaga corporațiune e deobligată a se aduna una data în anul într-o conferință. (§ 147 din Legea XXXVIII din 1868)”⁷⁹

După anul 1868, reuniunile învățătorești se înmulțesc. Un astfel de exemplu este și reuniunea învățătorilor români din districtul protopopesc Leta-Mare care l-a avut de președinte pe protopopul Nicolae Vulcan, tatăl lui Iosif Vulcan. Această reuniune înființată oficial în 29 aprilie 1875, l-a avut ca membru de onoare chiar pe Iosif Vulcan care va populariza activitățile reuniunii în paginile revistei *Familia* al cărei redactor-șef era⁸⁰.

Chiar dacă Sinodul diecezan din 1882 stipula clar necesitatea reuniunilor învățătorești pentru dezvoltarea calificării și uniformitatea propunerii obiectelor de învățământ, mai era necesar aprobarea din partea Ministerului. Astfel, doar acele reuniuni care erau recunoscute de minister puteau să se întrunească legal⁸¹. La începutul secolului XX, în eparhia orădeană funcționa legal doar reuniunea învățătorilor greco-catolici din părțile sătmărene⁸².

⁷⁷ I. Szabo, *op. cit.*, p. 21-22.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁹ *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p.229-230.

⁸⁰ Vezi I. Călușer, Repere privind asociațiile și reuniunile cadrelor didactice greco-catolice din comitatul Bihor (1875-1923), *Crisia XXIII*, 1993, p. 215-222.

⁸¹ I. Genț, *op.cit.*, p. 606-607. La 1912, autorul volumului comenta astfel dreptul de întrunire: „Dreptul de întrunire în Ungaria cu lege sancționat nu este normat, ci și astăzi servește în acest respect ca directivă Ordinațiunea ministrului de interne din anul 1875, nr. 1508 stabilită în nouă puncte... În această ordinațiune se stipulează pe seama guvernului dreptul de a suspenda ori-ce fel de reuniune, când prin continuarea ulterioară a activității aceleia s-ar periclita interesul statului. Poate acesta este motivul, că Înaltul guvern așa de anevoie și numai după multe pertractări a aprobat câte o reuniune învățătorească de a noastră ca și cum, vezi Doamne, reuniunile noastre învățătorești, ar periclita interesul statului. Cel puțin așa îi vine omului să creadă, cetind Circulara Ordinariatului Metropolitan de dat 13 febr. 1897 nr. 727, din care iese la iveală, că numai după o luptă de 15 ani, dela 1881, până la anul 1896, i-a succedat a exopera aprobarea statutelor reuniunii învățătorești arhidiecezane”.

⁸² *Ibidem*.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

Salariul și pensionarea învățătorilor. Una dintre cele mai importante probleme care i-a frământat pe ierarhii eparhiei orădene a fost salarizarea învățătorilor.

Veniturile învățătorilor, reglementate prin lege, nu erau întotdeauna satisfăcătoare pentru învățători, datorită faptului că acesta era stabilit de scaunul școlar care trebuia să țină cont de cheltuielile comunității și apoi să aibă aprobarea consiliului școlar districtual: „Salariul învățătoresc, după relațiunile locale, 1u stăverește scaunul scolastic local pe lângă aprobarea consiliului scolastic cercual. Afară de locuința onestă și un pătrariu jugere de grădină, salariul învățătoresc nu poate însă fi mai puțin, decât: a) a învățătorului ordinaru din școala populară elementară 300 florini va.austr.; b) a învățătorului adiuu din școala populară elementară 200 de florin val. austr.; c) a învățătorului din școala populară superioară 550 florini val. austr.; d) a învățătorului adiuu din școala populară superioară 250 florini v.a.; e) a învățătorului adiuu din școlile civile în orașe mai mari de 400 florini v.a. în locuri mai mici 350 florini v.a.” (§ 142 din Legea XXXVIII din 1868)⁸³.

La reuniunea învățătorescă din Sanislău (protopopiatul Ierului) din anul 1860, pe lângă sumedenia de probleme legate de școală, unii învățători au ridicat problema salarizării, tocmai pentru că nu au fost plătiți⁸⁴.

Pentru a obține o mărire a salariului mulți învățători cereau să fie dispuși în parohii mai bogate, unde comunitatea putea să susțină destul de bine pe învățător. Un astfel de caz este cel al cantor-învățătorului Ignațiu Mican din Oradea-Olosig care la 7 septembrie 1861 cere Consistoriului orădean mutarea pe postul din Haieu, motivând că din salariul de 126 florini „nicicum mă sent în stare am susține vieța”⁸⁵.

Conform legii, învățătorii putea fi plătiți și în natură, iar, în măsura în care erau absolvenți de preparandie și numiți oficial într-o „stațiune învățătorescă”, li se reținea din salar un procent pentru pensionare⁸⁶.

La 20 ianuarie 1860, Consiliul locumtenențial regal maghiar l-a informat pe episcopul Erdelyi despre îmbunătățirea salariului cantor-învățătorului din Santău. În această privință este necesar să se țină cont și de părerea inspectoratului școlar regal al comitatului Bihor⁸⁷. Suportul material venit din partea Statului a fost aprobat de comitat, astfel că protopopului

⁸³ *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 228.

⁸⁴ I. Szabo, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁵ *A.N.J.B.*, fond *E.G.C.O.*, dos. 242, f. 24.

⁸⁶ § 143. „Unde până acum s'a îndatinat, sau unde amăsurat relațiunilor locale se arată a fi cu scopul, a se da una parte proporționată din acele salarii în natură, acestea se staveresc după prețul de mijloc a lor computat de 10 ani, aceste naturale le culeg și le predau respectivii artisti comunali. Cantitatea acestor naturale staverindu-se una dată mai mult nu se poate micșora. § 145 Comuna în tot anul reține 2 procente din salariul anual a învățătorilor ordinaru pe seama casei de ajutorare și le administreză consiliului scolastic comitatens. Banii coadunați după modul acesta din toate cercurile instrucțiionale îi manipulează ministrul de instrucțiune publică; publicând după dâșii în tot anul una rațiune publică pe cât se poate de detaliată. Din casa aceasta învățătorii deveniți neapți de lucru în urma bătrâneților sau a morbului și prin urmare care nu mai pot rămâne în stațiune, învățătoresele devenite neapte, precum și viduele (până ce nu se mărită) și orfanii (până în etatea de 16 ani) învățătorilor răposai se ajutora cu deosebită privire la familia învățătorului ajutărând sau a viduei îngreunată cu membri numeroși și suferitori de lipsă.” (Vezi *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 229).

⁸⁷ *A.N.J.B.*, fond *E.G.C.O.*, dos. 242, f. 14-14v.

Gavril Rednic i s-a cerut să-l informeze pe învățătorul Ioan Szilagyî că va primi restanța de 12 florini din Fondul religionar și o îmbunătățire a salariului de 24 de florini, „din casa contribuțională de la Keresztes”⁸⁸. Totuși situația nu a fost clarificată în totalitate pentru că în 12 februarie 1862 credincioșii au scris Consiliului locumtenețial cerând să îmbunătățească salariul cantorului din Fondul Religionar, aceștia făcând referire la același număr de ordine al documentului care consemna răspunsul Consiliului locumtenețial. Comitetul comitatului Bihor, nu a făcut nimic pentru învățătorul Szilagyî. Scrisoarea menționa că datorită numărului mic de credincioși (douăzeci și patru de familii), între care doar patru dețineau pământ, comunitatea nu reușește să-l susțină pe învățător. Nici chiar comunitatea calvină nu era prea bogată și în fapt, nu era obligată să-l întrețină pe învățătorul greco-catolic. Credincioșii au motivat ridicarea salariului învățătorului, menționând că „parohia aparține patronului ecleziastic, și patronul trebuie să se îngrijează de Biserică și de lucrătorii ei, pentru că fără ei, nu se poate face nici un serviciu”. Scrisoarea se încheie cu o atenționare clară: dacă patronul nu se îngrijește suficient de parohie, care este foarte departe de alte parohii catolice, există riscul ca enoriașii să își piardă confesiunea⁸⁹.

În același sat, la 1865 cantor-învățătorul Chereji Gavril i-a cerut episcopului Iosif Papp-Szilagyî, pe lângă salariul său, încă 100 de florini din Fondul religionar. Cerințele sale erau fundamentate pe promisiunea înaintașului său, Episcopul Erdelyi care i-a promis suma respectivă. Scrisoarea emoționantă a învățătorului este asemănătoare cu un tablou care arăta o realitate crudă: situația materială foarte precară a românilor care nu reușesc să-și plătească învățătorul: „N-am ce aștepta ajutorul de la sat, căci și el este unul din cele mai nefericite, căci în satul acesta oameni români care să aibă casele sale, așa numite cu pământuri nu sunt numai 6. Una parte a românilor noștri se luptă cu lipsa dintr-o zi în alta, altă parte este și trăiește numai din păstorie și sierbire”⁹⁰. El alătură scrisorii sale mărturiile parohului local și a primarului⁹¹.

Valul modernizării a cuprins și școlile confesionale românești, astfel că pe măsură înaintării spre anul 1900 presiunile guvernului de la Pesta au crescut simțitor și în privința salarizării învățătorilor. Cerințele legii din 1893, prin care ministerul stabilea un salariu minim anual pentru învățători, l-a obligat pe episcopul Mihail Pavel să ceară prin circulara din 2 februarie 1895 ca protopopii să meargă prin parohii și să-i îndemne pe credincioși să completeze salariile învățătorilor așa cum era stabilit de lege. În caz contrar, statul putea să intervină în „afacerile interne ale școlii, periclitând limba și religionea”⁹². Deja prin decretul de lege XXVII § 13 din 1907, dacă învățătorului nu i se acorda salariul și susținătorul școlii nu apela la ajutorul de Stat, atunci susținătorul școlii putea să piardă dreptul de susținere în acea comună⁹³.

2. Școala confesională

Apariția școlii în comunitatea sătească a produs încă de la început o serie de reacții. Pentru cei care învățau, școala era văzută ca mijloc de ridicare culturală, de eradicare a ignoranței. Pentru cei care erau învățați, școala putea fi văzută ca obligație și uneori ca o corvoadă. Numeroasele circulare ale episcopilor și inspectorilor școlari au insistat pe obligația

⁸⁸ *Ibidem*, f. 17.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 58-59.

⁹⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 244, f. 183.

⁹¹ *Ibidem*, f. 184-185.

⁹² B. Mihoc, *Biserica și societate în nord-vestul României*, Oradea 2003, p. 215.

⁹³ I. Genț, *op.cit.*, p. 466.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

de a frecventa școala primară din sat, tocmai pentru că ei erau conștienți că ridicarea nivelului de trai al unui popor se poate face numai cu ajutorul școlii. La 1860, referindu-se la importanța școlii, Ignațiu Szabo afirma: „Pentru ca să se poată aredica un popor la o stare mai aleasă atât în privința materială, cât și spirituală, e de lipsă, ca să fie învescut cu unele însușiri ce s de lipsă neîncungiuraveră pentru ajungerea scopului aceluia. Școala e locul acela unde se însușiesc recerințele acelea; pentru că aici afară de cunoștințele ce taie în viața cotidiană, aredicându-se spiritul pe aripile adevărului, și câștigă și cunoștințele ce ating partea mai aleasă a ființei lui – adică a sufletului”⁹⁴.

2.1. Statutul școlii în cadrul comunității

Deja în secolul al XIX-lea, școala capătă un rol mai important datorită concepțiilor care vizau culturalizarea masei populare. Fenomenul s-a răspândit în întreg spațiul european, semn ca difuzarea concepțiilor iluministe a ținut odată cu trecerea în secolul al XIX-lea spre țărâtime. Și difuzarea acestor concepții, adaptate românilor, a necesitat multă muncă din partea autorităților laice și religioase. Scopul școlii, așa cum era văzut de Augustin Luran urmărea „să-i învețe pe prunci spre tot ce vor trebui să știe și spre cum vor trebui să fie dâșii odinioară în viața familiară, bisericească și cetățenească”⁹⁵.

După revoluția de la 1848, episcopul Vasile Erdélyi i-a încredințat canonicului Iosif Papp-Szilágyi misiunea de a pune la punct rețeaua școlară din eparhie⁹⁶. Grija sa permanentă s-a îndreptat spre întemeierea și susținerea școlilor în toate parohiile, pentru ca mai târziu, după ce a ajuns episcop, s-a îngrijit de perfecționarea profesională a învățătorilor⁹⁷. La 1 februarie 1849, încrezător în promisiunile făcute de Kosuth, privind sprijinirea învățământului tuturor „fiilor patriei”, Iosif-Papp Szilagy trimite o circulară prin care cere credincioșilor să-și deie copii la școală. Discursul său, fundamentat pe gloria strămoșilor românilor, făcea apel la simțământul românesc: „Pruncul tău Române, poate fi acuma și sogabirău, vicișpan, ministru, căpitan, obester, general, căci, nu-i vreo cinste în țară la care să nu se poată înălța pruncul tău, numai să fie harnic. Școala, dară, să fie în tot satul, la școală să trimită părinții pe pruncii săi, de la 6 până la 12 ani, că până n-o fi școală în tot satul românesc, până nu vor fi toți Români învățați, tot hulit și batjocorit va fi neamul nostru românesc”⁹⁸. El s-a îngrijit de programa școlară, dovadă fiind o scrisoare din 1852, semnată de protopopul de Beiuș, Andrei Pappfalvay care le trimite preoților „un metod în privința împărtășirii învățaciunii în școlile populare”⁹⁹.

La 1868, statul introducea învățământul primar obligatoriu și îi obliga pe părinți să-și dea copiii la școală: „Tot părintele sau tutorele, înțelegând aici și pe aceia în acărora casă pruncii se țin de învățacei în meseria sau de servitori casnici, sunt datori a-și da pruncii sau pe cei de sub tutoratul lor (încât nu s'au îngrijit despre educațiunea domestică sau din vre'un institut privat) la școala publică, începând dela împlinirea anului al 6-lea al etatei, până la împlinirea anului 12 și respectiv 15. (§ 1 din Legea XXXVIII din 1868)”¹⁰⁰.

Aceiași lege preciza că instituțiile ecleziastice putea înființa școli confesionale acolo unde existau credincioși, care „pentru înființarea și susținerea astor felii de institute pot lua în

⁹⁴ I. Szabo, *op. cit.*, p. 20-21.

⁹⁵ Luran, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁶ B. Mihoc, *Semnul faptelor*, p. 103-104.

⁹⁷ B. Mihoc, *Biserica și societate*, p. 164.

⁹⁸ Citat în B. Mihoc, *Semnul faptelor*, p. 121.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 104.

¹⁰⁰ *Colecțiunea legilor din anul 1868*, p. 192.

pretensiune și concursul (lor n.n.)¹⁰¹. Pentru că școala era în folosul comunității, credincioșilor se pretindea ajutorarea materială „în chipul și în proporțiunea (stabilite n.n.) de reprezentațele lor”¹⁰². La 1882, Sinodul diecezan orădean în decretul XVIII a stabilit că școlile confesionale „se înființează, conservă și administrează prin comunele bisericesti greco-catolice și respectiv prin organele alese din sânul lor”¹⁰³. Sarcina administrării și înzestrării materiale, cădea în competența scaunului școlar, care avea o sumedenie de sarcini: înființarea și arendarea unei clădirii, cu o încăpere pentru școlari și o alta pentru învățător; să ia măsuri necesare pentru lărgirea și adaptarea clădirii, cerând ajutor „comunei politice și Judelui cercual administrativ”; cumpărarea locului de școală unde nu există, și construirea ei conform cerințelor¹⁰⁴; clădirea școlii și locuința învățătorului trebuia să aibă condiții obișnuite de locuit (ferestre, uși, podele bune etc.), să fie înzestrată cu manuale, cu mese, scaune și materiale didactice pentru elevi (tablă neagră, glob pământesc, hărți, „maschină de calculat”, cărți pentru copii mai săraci, bibliotecă, ș.a.). Școala trebuia să aibă o curte îngrădită, fântână, magazie de lemne, loc pentru gimnastică iar pentru instrucțiunea practică, o grădină numită și „școala de pomi” care era în grija învățătorului¹⁰⁵.

Prin multitudinea de responsabilități atribuite de această dată laicilor din scaunul școlar, se arată în fapt importanța școlii în cadrul comunității.

Responsabilizarea acestor bieți țărani – care nu demult ieșiseră din iobăgie – desemnați în cadrul scaunului școlar cu atribuțiuni bine definite, a însemnat în multe cazuri, un progres personal și comunitar. Un exemplu apropiat de responsabilizare a laicilor, este cererea credincioșilor din Sânmiclăuș, care la 6 august 1865 au adresat episcopului Papp-Szilagyi o scrisoare, cerându-i să-l mute pe învățătorul George Balla în alt post, iar în locul lui să îl numească pe Mihai Mărcuș. Poporul făcea apel la bunăvoința episcopului, menționând calitățile învățătorului Mărcuș a cărui părinți „multă bunătate au făcut și fac la S. Biserică...și numai prin întrevinerea acestei familii sperăm și mai încolo înaintarea binelui S. Biserici, și a școlei de Sânmicloș și susținerea onoarei românilor în contra ungarilor cu care sunt mestecați poporenii aflându-se și între neamul nostru indivizi de a pute duce dregătorii și bisericesti și comunale”¹⁰⁶. Scrisoare poartă semnătura a cinci prim-curatori, a judeului comunal și a treizeci și șase de persoane din sat, semn că importanța școlii era și o chestiune de onoare care putea echilibra într-un viitor probabil, balanța politică și culturală locală.

Un alt exemplu semnificativ este protocolul vizitațiunii pe anul 1880/1881 în parohiile din protopopiatul Satu Mare. În raportul trimis la Ordinariatul diecezan de către protopopul Ioan Darabanth care privea situația parohiei Doba, protopopul menționa despre

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² I. Genț, *op.cit.*, p. 464.

¹⁰³ *Actele sinodului diecezan*, p. 84.

¹⁰⁴ Clădirea școlii trebuie să aibă sala de prelegeri și încăperi pentru învățător. Sala de prelegeri trebuie să fie luminoasă, aerisită și spațioasă pentru toți copiii ce frecventau școala, în care sală de clasă putea intra cel mult optzeci de școlari. Locuința învățătorului trebuie să aibă cel puțin o *chilie*, o bucătărie și o cămară. Acolo unde numărul școlarilor cere să fie mai mulți învățători, numărul sălilor de clasă și locuințele învățătorilor trebuie să fie mai multe. (*Ibidem*, p. 91)

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 92-93.

¹⁰⁶ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 244, f. 260-261.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE
ORADEA-MARE (1850-1900)

clădirile școlare următoarele: „casa cantorală și superedificatele sunt în stat bun; subsumul compediu cu școala se susține prin comuna bisericească, cu multe espese”¹⁰⁷.

În privința dotării materiale, mai exact a clădirii unde învățau școlarii, au existat serioase probleme imediat după revoluția de la 1848. Ca urmare a circularelor date de episcopi și de către inspectorul școlar diecezan, și în urma impunerii unui control strict și sever din partea autorităților, comunitățile greco-catolice au fost nevoite să își construiască școlile. În privința clădirii școlare, la 1851, din treisprezece parohii, cinci parohii nu aveau deloc școală. Situația se schimbă la finele secolului al XIX-lea. Șematismele indica mai exact și ce materiale s-au folosit pentru construcție. În anul 1900, doar două parohii nu aveau clădirea școlii: Oradea-Olosig români care era distrusă, și cea vecină, Oradea-Olosig ruteni, în rubrica căruia nu este menționată școala¹⁰⁸. În cazul protopopiatului Giriș, toate parohiile au deținut o clădire pentru școală încă din 1851. La 1900, erau menționate două școli construite din lut și două din material solid¹⁰⁹.

Pentru a fi la curent cu situația reală din parohii, episcopii au cerut protopopilor întocmirea unor evidențe – numite și *protocoale* – care sub forma unui chestionar, trebuia să fie completate la fața locului de către aceștia. În cazul școlilor și a casei cantor-învățătorului, tabelul de mai jos indică situația reală din câteva protopopiate. Întrebarea era formulată astfel: „În ce stare se află casa cantorală și superedificatele? Cum și prin ce se susțin? Nu se strică? Și dacă da, cine e cauza?”

Tabel nr. 3.

Protopopiatul Satu Mare pe anul 1880/1881		
1	Doba (Szamos-Doba) ¹¹⁰	În stat bun; subsumul compediu cu școala se susține; au fost edificate prin comunitatea bisericească cu multe espese.
2	Petea ¹¹¹	Casa cantorală este reparată în stat cam rău. Școala îngustă, întunecată. Garduri nu are. În anul 1877, au dat o rugămintă din filia Atyia, Lazin Vasile, Veziu Alexandru și Laziu Aurel, cumcă doresc să dea casă nouă, tegule arse pentru școală.
3	Ovari ¹¹²	În stat slab și este periclitată în timpul inundațiilor de apele Someșului.
4	Boghiș(Csenger Ujfalu) ¹¹³	În stat bun, are două odăi, o culină și școala. Se consolidează din venitul bisericesc.
5	Csegold ¹¹⁴	Casa cantorală este nouă, din tegule arse, garduri noi, grajd mic.

¹⁰⁷ *Ibidem*, dos. 27/1823-1898, f.59.

¹⁰⁸ Schematismus cleri gr.cath. varadinensis 1900, p. 165-166.

¹⁰⁹ *Ibidem*. În anul 1881, șematismul eparhiei nu mai menționează acest protopopiat, parohiile sale fiind încorporate în protopopiatul Oradea-Mare. (Detalii la S.I. Sana, Protopopi și protopopiate în Eparhia română unită de Oradea (1850 – 1900), Studia UBB, Theologia gr.-catholica varadiensis, 2, 2006, p. 155-190).

¹¹⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 27/1823-1898, f. 59.

¹¹¹ *Ibidem*, f. 60.

¹¹² *Ibidem*, f. 61.

¹¹³ *Ibidem*, f. 62.

¹¹⁴ *Ibidem*, f. 65.

Protopopiatul Lunca pe anul 1890 ¹¹⁵		
1	Chet	În stat bun demolatoriu.
2	Ciutelec	În stat de mijloc.
3	Deda	În stat debil tare.
4	Djir	În stat debil tare.
5	Ghenetea	În stat rău; se edifică încet.
6	Cristur	În stat de mijloc.
7	Monoș-Petri	În stat bun tare.
8	Popești	În stat de mijloc.
9	Suplac	În stat debil tare.
10	Vedres-Abrany	În stat bun tare.

Protopopiatul Macău pe anul 1892/1893 ¹¹⁶		
1	Nădlac	Case cantorală nu este; școala e bună însă e prea îngustă. Cantor-învățătorul nu e mod de al aduce.
2	Șeitin	Două case cantorale din care una mai bună – cealaltă necesită mai puțină reparațiune.
3	Semlac	În stat bun.
Protopopiatul Macău pe anul 1894 ¹¹⁷		
1	Macău	Trei case cantorale în tot anul se reparaază, altcum toate în stat bun.
2	Nădlac	În stat bun.
3	Șeitin	În stat bun, una recere reparațiune în acoperiș.
4	Semlac	În stat bun.
Protopopiatul Barcău pe anul 1894/1895 ¹¹⁸		
1	Tria	Debilă.
2	Sântlazăr	Bună.
3	Ciulești	De mijloc.
4	Spinuș	De mijloc.
Protopopiatul Carei pe anul 1894 ¹¹⁹		
1	Csomakoz	În stat bun, gardurile debile către ogor.
2	Kaplony	-

¹¹⁵ *Ibidem*, f. 67-76.

¹¹⁶ *Ibidem*, f. 78-80.

¹¹⁷ *Ibidem*, f. 94-96.

¹¹⁸ *Ibidem*, f. 81-84.

¹¹⁹ *Ibidem*, f. 85-92, 100.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE
ORADEA-MARE (1850-1900)

3	Domănești	În stat bun afară de gardurile ogrăzii.
4	Geuț	Casa foarte veche. Celelalte în stat bun.
5	Moftinu Mic	Toate în stat bun.
6	Carei Rutena	În stat bun.
7	Resighea	Toate reparate.
8	Sanislău	În bun.
9	Porteleac	În bun toate.
Protopopiatul Ier pe anul 1896 ¹²⁰		
1	Andrid	Casă nouă. Superedificatele rele.
2	Istrău	Slabă și veche. Le susține comunitatea bisericească.
3	M. Dengeleg	În stat bun. Superedificatele pretind reparațiuni.
4	Irinii	Casa este în stat îndestulit, statul se va repara.
5	Tiream	Se află în stat bun, le susține comuna bisericească.
6	Sânmiclăuș	În stat bun.
7	Sanislău	În bun.
8	Vezend	Toate sunt în stat debil.
Protopopiatul Beiuș pe anul 1897/1898 ¹²¹		
1	Pocola	Nu
2	Vălani	Trebuie construită
3	Negru	Nu.

Totalizând numărul de parohii din cele șapte protopopiate¹²² – în ciuda faptului că anii diferă – șaptesprezece clădiri școlare erau în stare bună, opt în stare „*de mijloc*” și care aveau nevoie de reparații, nouă în stare *rea*. În fruntea protopopiatelor era cel de Carei, care avea opt clădiri în stare bună, dar care necesitau reparații sau amenajări doar în exteriorul clădirii¹²³. Protopopiatul Lunca aveau cea mai problematică situație: două școli erau în stare bună, trei necesitau reparații și cinci erau „în stare debilă și rea”¹²⁴. La 1900, în cele paisprezece parohii din protopopiatul Beiușului existau: trei clădiri școlare din piatră, patru

¹²⁰ *Ibidem*, f. 97-99,101-105.

¹²¹ A.N.J.B, fond *Protopopiatul greco-catolic Beiuș*, dos. 58/1898, f. 161-163.

¹²² Statisticile de mai sus indică o situație particulară în fiecare parohie care, înglobată în suprastructura de tip protopopiat, oferă o imagine care poate fi comparată cu imaginea din alt protopopiat, iar la nivel de protopopiat, o comparație între suprastructuri. Însă datele acestea trebuie coroborate cu alte date și cercetări în ceea ce privește cine era stăpânul de pământ, dacă comuna susținea sau nu școala, dacă preotul și cantor-învățătorul își făcea datoria și dacă țăranii erau receptivi la importanța școlii în comunitatea lor.

¹²³ A.N.J.B, fond E.G.C.O., dos. 27/1823-1898, f. 85-92, 100.

¹²⁴ *Ibidem*, f. 67-76.

din lut și patru din lemn. Restul de trei – din parohiile Pocola, Băița și Drăgoteni – erau distruse¹²⁵.

Pentru anul școlar 1856/1857, statistica înaintată Ordinariatului diecezan de protopopul Vasile Vank-vicearhidiacon „surogat” de Ier, indica că în cele nouă parohii „poporeni (erau n.n.) cei mai însemnați binefăcători ai școlii”¹²⁶. În protopopiatul de Oradea patru parohii românești aveau de „binefăcător” al școlii pe episcopul diecezan; școala ruteană din parohia Oradea-Olosig era sprijinită de comunitatea ruteană locală¹²⁷. La celelalte parohii românești din același protopopiat situația se prezenta astfel: episcopul romano-catolic de Oradea și nobilul Francisc Szanislo erau stăpâni de pământ și „binefăcătorii” școlii; episcopul latin și poporul sprijinea școala din Cordău, iar Capitlul latin împreună cu credincioșii, susțineau școala din Sititelec¹²⁸. Pentru protopopiatul de Beiuș, episcopul greco-catolic era singurul susținător¹²⁹. În parohia Vadul Crișului (Rév) din protopopiatul Crișul Repede, școala era sprijinită de contele Zichy Dominic și episcop¹³⁰.

2.2. Școlarii și situația lor la învățătură

Societatea secolului al XIX-lea a manifestat un interes crescut pentru copii, mai ales în privința concepțiilor care priveau întinderea cunoștințelor ce puteau fi oferite poporului¹³¹. Însă de cele mai multe ori, noutățile aduse prin înființarea școlilor nu au reușit să miște suficient de tare pe țăranii români care erau încă legați de vechea mentalitate medievală și nu reușiseră să înțeleagă rostul școlii. Drept consecință era faptul că nu-și dădeau copii la școală. Ei erau încă legați de cultivarea pământului și de treburile gospodărești¹³². În Congresul școlar arhidiecezan desfășurat în perioada 1-4 iunie 1873 la Blaj, după cuvântarea de deschidere rostită de mitropolitul Ion Vancea, George Bariț sublinia: „Dacă indiferentismul din partea noastră va fi combătut după puteri, ne vom ajunge scopul, pentru aceea ne și promitem că îl vom combate din toate puterile!”¹³³

Studiul comparativ făcut pe câteva protopopiate indică la anii școlari 1856/1857 și 1857/1858 că situația frecvenței elevilor era problematică. Din totalul de două mii trei sute nouă școlari (din cele cinci protopopiate: Arduș cu nouă parohii; Oradea-Mare cu nouă parohii; Holod cu șapte parohii; Crișul Repede cu șapte parohii; Popești cu șapte parohii), doar o mie două sute nouăzeci și cinci au frecventat școala, restul de o mie paisprezece școlari nefiind prezenți. Cea mai bună frecvență s-a înregistrat în protopopiatul Crișul Repede care a avut aproximativ 75% prezență la școală. Cea mai slabă frecvență a avut-o protopopiatul Popești, unde s-a înregistrat pentru anul școlar 1857/1858 sub 30% din efectivele școlarelor. Celelalte statistici întocmite de protopopi nu au fost complete (protopopiatul Ierului, Sfârnaș, Beiuș), drept pentru care nu s-a putut face o evaluare corectă a frecvenței elevilor la școala din sat. Aceste rapoarte trebuia trimise în fiecare an la Ordinariat și apoi la autoritățile comitatului.

¹²⁵ *Schematismus*, 1900, p. 150-205.

¹²⁶ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 241, f. 5-8.

¹²⁷ *Ibidem*, f. 13-16.

¹²⁸ *Ibidem*, f. 45-48.

¹²⁹ *Ibidem*, f. 25-28.

¹³⁰ *Ibidem*, f. 29-32.

¹³¹ Reboul-Scherrer, *Dasăul*, p. 159.

¹³² A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos.242, f.9-10. Este una din problemele dezbătute în conferința învățătoarească în protopopiatul Galșa la 10 noiembrie 1858.

¹³³ Citat în I. Cârja, *op. cit.*, p. 155.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE
ORADEA-MARE (1850-1900)

Tot în cazul frecventării școlii, părinții care nu-și trimiteau copii la școală erau pasibili de amendă în bani. Consemnarea protopopului George Kovacs, dataată la 12 decembrie 1858, indică această problemă: „quod Parentes prolium scholas frequentare negligentium multa pecuniaria puniendi veniant”.¹³⁴ De asemenea, el amintește că față de anul anterior (1857 n.n.), s-a constatat o creștere numerică a numărului de școlari: „Scholarium Scholes reapse frequentatum precedente anno ad 491 scolares – anno hoc curente antem ad 505 ascendit”¹³⁵.

În privința cărților românești care erau folosite de învățători pentru predarea în școlile confesionale, a existat o serioasă problemă care s-a acutizat la finele secolului XIX. Datorită conținutului național românesc, autoritățile vedeau în ele un real pericol. Datorită acestui fapt, prin ordine ministeriale s-a interzis folosirea a numeroase cărți și manuale. Între cărțile „indexate” folosite în Gimnaziul și școlile confesionale din Beiuș erau: Petru Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, Iustin Popfiu, *Poezie și proză*, I.V. Rusu, *Elemente de istoria Transilvaniei pentru învățători și școlile populare*, I. M. Moldovan, *Istoria patriei pentru școlile populare române din Ardeal*, Pop Benjamin, *Istoria Transilvaniei*, D. Bolintineanu, *Viața lui Ștefan cel Mare*, Iosif Vulcan, *Ranele națiunii române ș.a.*¹³⁶. În consecința acestor programe, protopopii erau obligați să transmită liste cu cărțile folosite în fiecare școală confesională. Un exemplu elocvent în această privință este cel din 10 mai 1865, când protopopul de Beiuș Andrei Pappfalvay, trimite ordinariatului diecezan lista cu manualele folosite în școala capitală din Beiuș pe anul 1865/1866¹³⁷:

Tabel nr. 4.

În clasa I	
1	Catechismus minor idiomate romana – Vienae
2	Historia biblica veteris et novi Tetstamenti idiomati romana – Budae
3	Abecedarus – editis Vienae
4	ABC és olvasó könyv – Bécsben
5	Fibel – Vienae
6	Indescifrabil – Pesta
În clasa a II-a	
1	Catechismus minor idiomate romana – Vienae
2	Historia biblica veteris et novi Tetstamenti idiomati romana – Budae
3	Legendariu romanu pe a 2 clasă – Vienae
4	Első magyar nyelvygyakorló ’s olvasókönyv – Bécsben
5	Estet sprach und Sasbuck – Vien
6	Aritmetica romana pe a 2-a clase – Vienae
7	Az ütenyírás tudománya Lorinczi – Pesten
În clasa a III-a	
1	Religiunea compusă de Ill. Sa Ioan Alexi epp[iscop] de Gherla
2	Istoria biblică, Cipariu, Blasiu
3	Gramatica – Vasile Ioanovici

¹³⁴ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 241, f. 1-2.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ C. Mălinaș, I. Călușer, *Biblioteca Gimnaziului greco-catolic de băieți din Beiuș (1828-1918)*, Oradea 2006, p. 44.

¹³⁷ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 244, f. 196-196v.

4	Carte de lectură din Sibiu de Visarion Roman
5	Harmadik nyelv könyv, Buda
6	2-dik nyelv gyakorlás olvasó könyv
7	Elemi német nyelvtan Lonkaytól
8	[Indescifrabil] Sprach und Lesenbuch
9	Artemetica pe a 3-a clase – Viena
1	Frumosa facientie în trei limbi
În clasa a IV-a	
1	Religiunea compusă de Ill. Sa Ioan Alexi epp[iscop] de Gherla
2	Istoria biblică, Cipariu, Blasiu
3	Gramatica – Vasile Ioanovici
4	Carte de lectură din Sibiu de Visarion Roman
5	Epistolariu S. Popovici Barcianu, Sibiu
6	Harmadik nyelvkönyv – Budan
7	Olvasó könyv a IV-ik osztályban, Budan
8	Német nyelvtan III, IV [indescifrabil]
9	Lesebuck für class IV
	Utmutatás latin olvasásra [indescifrabil] – Pesten
	Aritmethica pe a IV-éra clasă – Viena
	A rajztanítás alapvonalai Lonkay, Bécs
	Frumoasa scriința în 4 limbi

Pentru anul școlar 1862/1863 catalogul școlii „capitale” din Beiuș indica „progresul în moralitate și religie” al școlărilor. În cele 4 rubrici („purtare morală, religie, istorie biblică, cânt”), învățătorul era obligat să pună calificativele („lăudabilă, bună, precelent, suficient, mediocră”) în funcție de gradul de pregătire al școlărilor¹³⁸. Tabelul de mai jos indică apartenența confesională a școlărilor din școala beiușană:

Tabel nr. 5.

Clasa	Ortodocși	Greco-Catolici	Romano-Catolici	Mozaici
I	13	12	-	2
II	8	7	2	1
III	22	10	1	-
IV	40	9	1	2
Total	83	38	4	5

În ciuda numărului mic de greco-catolici care frecventau școală beiușană, procesul de învățământ s-a desfășurat pe coordonatele unui echilibru bun între confesiuni. Preponderența ortodoxă a zonei s-a făcut simțită încă de la deschiderea școlilor din Beiuș, la 1828. În anul 1900, personalul didactic al școlii elementare greco-catolice din Beiuș avea cateheți pentru fiecare confesiune: Kovács Martin pentru romano-catolici, Diamandi Nicolau pentru

¹³⁸ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dos. 242, f. 79-81.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

ortodocși, Sipos Emeric pentru evanghelici și reformați, și Czitrom Jakab pentru școlarii de religie mozaică¹³⁹.

În privința orarului, școlarii din protopopiatul Galșa la anul 1858 învățau în clasa I următoarele materii: limba și citirea română, catehism, aritmetică, scriere în limba română având trei ore dimineața și două ore după masa. În clasa a II-a se învăța: „citirea română deplină, gramatica, ortografia și exprimarea cugetelor în scrisul românesc, aritmetica, catehism și biblia, scriere română, învățarea practică a limbii române, cântare”; în semestrul II aveau în plus trei ore de germană. În clasa a III-a, școlarii făceau aceleași materii ca și în clasa a II-a, dar aveau pe lângă cele trei ore de germană și trei ore de maghiară¹⁴⁰.

Concluzii

Concepțiile iluministe central-europene care au situat omul în centrul viziunii lui despre lume au format baza pe care Imperiul habsburgic a conturat o nouă viziune politică, socială și religioasă. Aceasta viza rentabilizarea cetățenilor imperiului prin cultură și progres social. Biserica rămâne în umbra puterii seculare, dar rolul ei continuă pe terenul fertil al școlilor elementare.

Românii transilvăneni și cei din „părțile ungurene”, alături de celelalte națiuni au beneficiat din plin de legislația imperială școlară, începând cu *Ratio educationis* (1777) care a încadrat și definit toate planurile învățământului primar până la *Systema Scholarum* (1845) care acorda atenție deosebită învățământului primar și obligativității acestuia, legiferând cu mai multă severitate și obligațiile comunelor și a domnilor de pământ de a construi și întreține școala sătească.

Pentru eparhia orădeană, rețeaua școlară deschisă la 1756 prin episcopul Meletie Kovaci, prinde contur sub episcopul Moise Dragoș. Acesta, cu ajutorul lui Simeon Maghiar și apoi a lui Ioan Corneli – amândoi numiți prefecti ai școlilor confesionale din eparhie – reușesc să extindă rețeaua școlară asigurând în același timp o bună pregătire a învățătorilor români.

După revoluția de la 1848, ca urmare a evenimentelor politice, legislația școlară se va modifica treptat. Biserica continuă să sprijine învățământul confesional, perioada anilor 1849-1860 fiind una în care Statul s-a preocupat intens de generalizarea învățământului primar. Este perioada în care episcopul Vasile Erdélyi îl numește pe Iosif Papp-Szilágyi în funcția de inspector școlar pentru școlile din districtul militar al Oradei pentru ca, ulterior, acesta să ocupe funcția de inspector școlar diecezan. Datorită lui rețeaua școlară din eparhie a fost bine organizată.

Legislația școlară din epoca liberală a monarhiei austro-ungare din 1868 a fixat întreaga problematică a învățământului primar (art. XXXVIII); a formulat și pertractat statutul naționalităților nemaghiare din Ungaria, drepturile și îndatoririle acestora în raport cu Statul, dozajul în care, pe lângă calitatea de cetățeni maghiari, își putea prezerva și cultiva identitatea culturală și națională. Ulterior, legislația școlară se va modifica în defavoarea românilor, înțelegându-se controlul strict și sever care submina autonomia bisericească atât în domeniul ecleziastic, cât și școlar. Astfel, la începutul secolului XX, învățământului primar românesc i se impun standarde din ce în ce mai ridicate în privința dotării materiale, a progresului la învățatură al elevilor, a cunoașterii limbii maghiare de către dascăli și elevi.

¹³⁹ *Értesítvény a Belényiesi gör. kath. főgymnasiumról és a vele egybekötött alsóbb Tanodákról 1899/900 tanévre – Programa Gimnaziului sup. gr. cat. și a școlilor elementari din Beinși pre anul școlastic 1899/900* redactată de Ioan Butean director și profesor p.o., Beinși 1900, p. 4.

¹⁴⁰ A.N.J.B., fond E.G.C.O., dosar 242, f. 11-12.

Biserica Română Unită cu Roma și-a îmbogățit legislația sa canonică cu noi paragrafe care visau implementarea și definirea statutului învățământului primar confesional. Pentru Eparhia Română Unită cu Roma de Oradea-Mare, Sinodul Diecezan din 1882 a consacrat, pe lângă definirea și clarificarea tuturor particularităților învățământului elementar, confesional și un plan de învățământ valabil pentru toate școlile confesionale din eparhie.

Documentele găsite în arhivă scot în evidență situații diferite în care fie erau respectate fie încălcate legislațiile Statului sau ale Bisericii. În privința calificării învățătorilor, aceștia erau formați în Preparandia orădeană, școală în care nivelul educativ și numărul de elevi va crește progresiv până la începutul secolului XX. Candidații care doreau să devină învățători trebuia să corespundă exigențelor morale, religioase și intelectuale pe care Biserica și Statul le aveau. Rolul lor era esențial în formarea tinerelor generații, un exemplu bun în acest sens fiind învățătorul Mihai Mărcuș. Acesta, „[...] învățător calificat cu nărav bun și tractare bună cu pruncii [...]” este *cerut* de comunitatea din Sânmiclăuș la 6 august 1865 pentru a ocupa postul de cantor și învățător, înlocuind pe un alt învățător care nu corespundea chemării sau cerințelor poporului¹⁴¹. Au existat mulți cantori-învățători care încă în a doua jumătate a secolului XIX nu aveau calificarea de absolvent al unei Preparandii, drept pentru care ocupau cu greu un post bun. Atunci când ocupau un post de cantor-învățător, tinerii învățători trebuia să facă un an de probă într-o școală, doar apoi fiind numiți, în urma unui examen și a recomandărilor, ca învățători.

Raporturile dintre învățători, directori și inspectorii școlari și apoi cu inspectorii școlari de stat au fost fixate prin legea din 1868 care a sistematizat relațiile dintre Biserică și Stat, dreptul de „suprainspecțiune” aparținând Statului, iar dreptul de inspecție directă fiind ținut de Ordinariatul diecezan prin protopopi. Șematismul din 1864 amintește pentru prima dată funcția de inspector școlar diecezan.

Statisticile întocmite în privința moralității, activității, „a stăruinței” și „a modului tractării cu școlarii” indică o bună supraveghere a învățătorilor care în majoritatea cazurilor s-au străduit să corespundă exigențelor cerute.

Reuniunile de învățători au ajutat la ridicarea calității învățământului primar și la animarea spiritului național, deși multe din ele nu au fost recunoscute oficial de minister care, conform legii 1508 din 1875, putea suspenda orice reuniune care periclita interesul Statului.

Salarizarea și pensionarea învățătorilor a fost o mare problemă pentru ierarhii români uniți, pentru că de nenumărate ori datorită sărăciei și a lipsei de interes din partea comunității, cantor-învățătorii erau foarte slab plătiți sau chiar deloc. Atunci, aceștia erau nevoiți să scrie episcopului pentru îmbunătățirea salariului sau pentru mutarea din parohie. Cerințele legii din 1893 l-au forțat pe episcopul Mihai Pavel să ceară protopopilor să-i îndemne pe credincioși să plătească salariile învățătorilor așa cum era stabilit în lege, în caz contrar existând pericolul desființării școlilor confesionale și periclitarea confesiunii și limbii române.

În privința clădirilor școlare, imediat după revoluția de la 1848, multe parohii aveau școli de lemn sau nu aveau deloc, numărul școlarilor nefiind foarte mare datorită indiferenței părinților care îi ocupau pe copii cu agricultura și treburile casnice. Rapoartele protopopilor indică o scădere a numărului de școlari în Arhidiaconatul de Oradea-Mare (două protopopiate) până la 1871 după care numărul acelor care frecventau școala a început să crească. În mod particular, analiza statistică a unor situații școlare a demonstrat că din cele cinci protopopiate (totalizând patruzeci de parohii) a rezultat că în anul școlar 1856/57 și

¹⁴¹ *Ibidem*, dosar 244, f. 260-261.

ÎNVĂȚĂTORUL ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ ÎN EPARHIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE (1850-1900)

1857/58, din totalul de două mii trei sute nouă școlari, o mie două sute nouăzeci și cinci au frecventat școala, iar restul de o mie paisprezece nu au frecventat-o.

În privința manualelor folosite, protopopii erau obligați să trimită la ordinariat rapoarte privind cărțile folosite de învățători pentru a preîntâmpina eventuale „defecțiuni” de la direcția pe care Statul austro-ungar a impus-o în dauna autonomiei bisericești și școlare a Bisericii Române Unite. La 1858, orarul școlilor confesionale din protopopiatul Galșa avea pentru clasa a II-a și a III-a câte trei ore de germană și trei ore de maghiară pe săptămână.

Perioada anilor 1850-1900 a înregistrat o dezvoltare a rețelei școlare în toată eparhia. Învățătorii – „luminători ai poporului” – prin pregătirea făcută în Preparandia orădeană au căutat să se ridice exigențelor calitative cerute de legislația școlară a timpului. Totuși, în multe cazuri, salariul lor nu era suficient, drept pentru care unii și-au neglijat misiunea sau alții au cerut mutarea în altă parohie. Privitor la școală (clădire și școlari), aceasta a constituit nucleul-focar care a reușit să se impună în viața satului ca mijloc de ridicare culturală a românilor, în pofida faptului că indiferența a constituit o problemă pe tot parcursul secolului XIX.

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948 CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

Nicolae GUDEA

ZUSAMMENFASSUNG: Die Rumänische mit Rom Unierte Kirche (Griechisch-Katholisch). 1945-1948

Konfrontation mit dem kommunistischen Staat

I. Kurzer Überblick über die Historiographie bezüglich der RUK in der erforschten Zeitspanne

1. Die Literatur des Leidens

2. Gedächtnisse und Autobiographien

a. Erinnerungsschriften

b. Oral History-Arbeiten

c. Geschichten die auf die Dokumente des kommunistischen Staates oder der ausländischen Institutionen beruhen

II. Die Arbeitsmethoden des vorliegenden Beitrags

III. Die Anfänge des staatlichen Terrors und die ununterbrochene Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem Staat und der RUK

1. die Verhinderung der Neuorganisation der RUK nach dem Krieg

2. die Verfolgung der Tätigkeit der RUK seitens der Polizei und der Sicherheitsdienste

3. die ununterbrochene Einschüchterung des griechisch-katholischen Klerus und der Gläubigen aus unterschiedlichen Gründen und durch verschiedene Methoden

4. Gesetze, die RUK direct und indirect beeinträchtigt hatten

5. der Kongreß der RAP [Rumänischen Arbeiterpartei] erklärt die RUK als die letzte Hürde im Wege der demokratischen Errungenschaften

6. die Anfänge der unmittelbaren Verfolgung wegen des Widerstandes gegen die Politik der kirchlichen Vereinigung

IV. Die öffentlichen Manifestationen der RUK gegen das neue Regime

1. die antikommunistischen Manifestationen

2. die sowjetfeindlichen Manifestationen

3. Widerstand gegen die Maßnahmen der kommunistischen Regierungen

4. die "antidemokratischen" Manifestationen der RUK

5. Anhänglichkeit zu den demokratischen politischen Traditionen

6. Anhänglichkeitsäußerungen dem Heiligen Stuhl gegenüber

7. die Annahme des Martyriums und der Widerstand gegen die Vereinigung mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche [ROK]

V. Schlußfolgerungen

VI. Repertorium der Dokumente, die öffentlichen Manifestationen der RUK gegen das kommunistische Regime bestätigen (I-VII)
Abkürzungen und Literaturverzeichnis
Bibliographische Abkürzungen

STICHWÖRTER: griechisch-katholische Kirche, Kommunismus, Verfolgung, Literatur, Geschichtsschreibung, Widerstand.

I. Scurtă privire asupra istoriografiei privind BRU în perioada studiată

Lucrările în legătură cu BRU apărute în exil (înainte de 1990) și, respectiv, cele apărute în număr mare după 1990 în țară, referitoare la istoria BRU (mai ales epoca persecuției) sunt foarte diferite atât din punct de vedere al concepției istorice, metodologiei de cercetare, cât și la nivel de conținut. Ele pot fi gupate, din punct de vedere al metodei de lucru, în cinci grupe:

1. literatura suferinței; lucrări în care domină ideea sacrificiului, martirajului și suferinței; așa sunt lucrările din exil (*Popan 1976; Gberman 1967; Ionițoiu 1986*) sau din țară (*Caravia et alii 1999; Bota-Ionițoiu 1998; Bănișan 1999*) care dau liste de preoți, cu foarte scurte date biografice, insistând pe martiraj și suferință, dar referindu-se mai ales la perioada persecuției directe (1948-1989)

2. memorii și autobiografii elaborate de subiecți diferiți; fără criterii științifice și fără suport documentar adecvat; subiecții sunt mai ales episcopi și câțiva preoți (*Rațiu 1974; Rațiu 1990; Ploscaru 1994; Hossu 2003*); sunt memorii personale sau înregistrate care cuprind foarte puține date despre perioada care ne interesează aici și mult din perioada persecuției directe (1948-1989)

3. biografii întocmite pe bază de memorie de alte persoane decât subiecții, fără susținere bibliografică (*Prunduș-Plăianu 1992; Prunduș-Plăianu 1995; Prunduș et alii 1995; Prunduș-Plăianu 1998; Pădureanu 2003; Moisin 2004; Peterlăcan-Moldovan 2002*). Lucrările se referă mai ales la clerul superior, la perioada persecuției directe (1948-1989) și mai puțin la perioada care ne interesează

4. lucrări de istorie orală bazate pe adunarea memoriilor colective, de la persoane care au trăit mai ales persecuția și au fost în apropierea unor personaje principale ale rezistenței greco-catolice. Majoritatea nu sunt publicate. Se află în arhive. Arhiva FTGC conține cca o sută cincizeci astfel de lucrări; mai sunt lucrări similare în arhiva Institutului de istorie orală a UBB. Se bazează pe surse secundare mai ales (mărturii, amintiri, evocări). De multe ori au caracter subiectiv, dar de multe ori reflectă realități pe care celelalte grupe de izvoare nu le cuprind. Conțin însă puține date în legătură cu epoca studiată aici. Se reflectă astfel faptul că marea masă a credincioșilor nu a devenit conștientă de pericol decât în ultima clipă

5. lucrări care publică și interpretează documente ale Statului comunist, respectiv ale instituțiilor care au instituit, aplicat și urmărit măsurile teroriste (conducerea PCR, Ministerul de interne, Securitatea, Miliția), Ministerele învățământului, culturii etc. (*Bozgan 2000; Bucur 2003; Vasile 2003; Vasile 2003a*) dar și documente din arhive străine de țară, ambasade străine, radio Europa liberă etc. (*Bucur-*

Stan 2002; Bozgan f.a. etc.). Sunt foarte bogate în informații despre epoca dinainte de desființarea BRU. Se referă mai ales la episcopi și cler, dar sunt cuprinse și organizațiile laicilor și anumiți laici. Arată, pe de-o parte, atât acțiunile Statului și BOR, cât și opoziția BRU.

Documentele Securității cuprind și aprecieri în legătură cu poziția recalcitrantă a BRU făcute de teologi ortodocși de seamă, care au subliniat verticalitatea acestei Biserici.

6. există și câteva lucrări generale, de sinteză istorică, care cuprind fie întreaga istorie a BRU (*Madrid 250; Prunduș-Plăianu 1994*) dar în care epoca de care ne ocupăm este puțin studiată și lucrări mai de scurt parcurs care cuprind istoria BRU (*Știrban 2000: 1945-1989; Bucur 2003: 1918-1953*) care cuprind și date în legătură cu perioada de care ne ocupăm aici. Mai există lucrări care se ocupă exclusiv de perioada persecuției directe (1948-1989): *ERU 30; Grosu 1992; Vasile 2003; Vasile 2003 a*) care ating foarte puțin epoca dinainte de 1948

II. Metoda de lucru pentru elaborarea prezentă

Prezenta lucrare se vrea o schiță a raporturilor dintre Stat și BRU în perioada de instaurare a regimului comunist (1945-1948) perioada în care imitarea modelului sovietic, mai ales în raporturile dure ale Statului cu Biserica, au atins paroxismul. Lucrarea nu are deci caracter exhaustiv și nici nu am tins spre așa ceva.

Scopul ei este acela de a arăta că BRU nu a fost o instituție de rezistență pasivă (limitată la tradiționalele și constituționalele memorii sau memorandumuri), nu a fost nici obedientă, nici supusă Statului, ci, pe lângă opoziția memorialistică sau în scris (atât timp cât a putut publica) a reacționat în chip dur și uneori chiar violent la măsurile Statului comunist. Și vrem să subliniem că această atitudine nu a fost numai a ierarhiei, ci a fost a întregii Biserici. Tocmai de aceea a fost și tratată ca atare.

În acest scop am selectat din documentele de epocă, din lucrările bazate pe documente, dar și din memorii sau biografii o serie de dovezi în legătură cu acțiunile BRU în perioada 1945-1948. Aceste informații le-am organizat tematic pe șapte domenii, toate cu iz antistatal: 1. manifestări anticomuniste; 2. manifestări antisovietice; 3. opoziția la măsurile guvernamentale; 4. manifestări așa zise antidemocratice; 5. atașament la tradițiile politice democratice; 6. manifestări de atașament față de Sfântul Scaun; 7. asumarea martiriului și opoziția la unificarea cu BOR.

Am adunat o sută treizeci de documente și informații din care unsprezece manifestări anticomuniste, unsprezece manifestări antisovietice, treizeci și opt manifestări antiguvernamentale, unsprezece activități calificate ca antidemocratice, șase manifestări de atașament la tradițiile politice democratice, treisprezece manifestări de atașament față de sfântul Scaun, patruzeci de acțiuni și manifestări de asumare a martiriului și de opoziția la unificarea cu ortodoxia română.

Concluzia care apare clar din aceste documente este că BRU s-a ridicat de la început la nivelul creștinismului autentic, că BRU a reprezentat conștient pentru comunismul în acțiune unul din cei mai puternici dușmani

III. Începuturile terorismului de stat și deteriorarea continuă a relațiilor dintre Stat și BRU

1. Astăzi se știe și se scrie că în condițiile ocupației sovietice (consfințită de conferința de pace de la Paris) guvernele aduse la putere prin alegeri fraudate sau falsificate au fost alcătuite din marionete ale ocupantului sovietic și mai ales din comuniști reveniți din URSS, comuniști locali (de obicei neromâni) și tipici oportuniști. Deasupra lor erau consilierii sovietici. Drept urmare s-a copiat modelul sovietic în toate domeniile vieții sociale cu singura observație că aplicarea s-a făcut dreptat cu o diabolică planificare (*Bucur 1996*).

În politica ideologică s-au urmărit câteva idei: construirea socialismului = raiul pe pământ, prin înlăturarea exploatării și exploatatorilor, lupta contra imperialismului, lupta contra catolicismului, introducerea ateismului comunist (crearea de organizații care să subordoneze Bisericele) subordonarea Bisericilor prin diverse metode între care cea mai vizibilă a fost oprimarea clerului ca element „dizident”, pe baza istoriei anterioare.

Această politică a afectat largi structuri ale societății, cultura și mai ales religia. Bisericile oficiale, recunoscute prin lege sau nerecunoscute au parcurs în chip foarte diferit raporturile cu statul comunist. Majoritatea s-a supus, unele devenind chiar instituții ale statului. Biserica română unită a avut un regim special de oponent și a intrat direct în colimatorul organelor de Stat și a celor de urmărire și represiune.

În septembrie 1944 când întreg teritoriul țării a fost eliberat și mai ales după 6 martie 1945 când administrația românească a putut prelua Transilvania și părțile Ungurene (Maramureș, Crișana, Sătmar, Bihor) BRU se afla într-o situație foarte puțin fericită: trei dintre cele cinci episcopii cu 927 parohii și peste un milion de credincioși erau preluate de la Ungaria, unde practic au fost fie desființate, fie împiedicate să funcționeze. Două episcopii erau total dezorganizate (Maramureș și Oradea; una rămăsese fără episcop, cealaltă fusese total desființată. Numeroși preoți fuseseră expulzați, or s-au refugiat. Nu puțini erau cei uciși. Sute de parohii rămăseseră patru ani fără preoți. O parte din biserici au fost închise. Altele au fost jefuite. În multe cazuri credincioșii au fost forțați sub amenințare să treacă la una din religiile practicate de populația maghiară. Învățământul teologic a fost parțial desființat. Biserica nu avea mitropolit. Episcopia de Alba Iulia-Făgăraș nu avea episcop. Sfântul Scaun a evitat să numească pe cineva după decesul mitropolitului Al. Niculaescu. Episcopul Hossu, singurul care a funcționat pe teritoriul Ungariei pus să răspundă și pentru episcopiile de Oradea și Maramureș nu a făcut față.

Reorganizarea a pus probleme mari. Ea nu a reușit decât parțial. Nu a fost publicat până în anul 1948 nici un șematism. Era mare lipsă de preoți. Episcopii au trebuit să accepte situațiile foarte dubioase pentru a salva situația. Oportunismul i-a împins și i-a silit pe mulți preoți să se orienteze politic greșit, să practice meserii care nu cadrau cu calitatea de preot.

Nici în România, fostul regat, situația BRU nu era mai bună. Guvernul Antonescu a elaborat un decret pentru completarea legii cultelor în 22 septembrie 1943/ decretul-lege nr. 620 pentru completarea articolului 37 din Legea pentru

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

regimul general al cultelor. Acest decret lege punea în pericol existența parohiilor mici greco-catolice din sudul Transilvaniei. Episcopul V.T. Frențiu a elaborat un memoriu cerând abrogarea decretului. Au făcut același lucru și numeroși preoți (cf. Birtz *et alii* 2008, 10).

Nici Sfântul Scaun, nici Nunciatura apostolică nu au reacționat la timp și bine. Abia în octombrie 1945 Nunciatura a transmis decizia Congregației pentru Biserica orientală, prin care episcopul V.T. Frențiu era numit administrator apostolic al mitropoliei, iar episcopul Hossu era eliberat de grija celor două episcopii de la Oradea și Baia Mare. Abia în 1947 episcopul I. Suciu a fost adus la Blaj ca administrator apostolic.

Reorganizarea nu a reușit deci decât parțial. Presiunea anticatolică a început să fie tot mai vizibilă. Credincioșii au început să se teamă. Mulți s-au orientat spre stânga comunistă în chip oportunist. Poliția și Siguranța au tot operat arestări.

Cam acesta era mediul politic.

Structurile superioare nu au putut fi restabilite din cauza opoziției Statului (confirmarea mitropolitului ales), șicanarea preoțimii și credincioșilor (amenințări, arestări preventive etc.) din cauza atașamentului la partidele istorice și mai ales la PNTȚ, unele gazete au fost cenzurate drastic, iar altele chiar interzise; valurile de arestări din martie 1945, toamna lui 1946, februarie 1947 (după semnarea tratatului de pace), 30 iulie după desființarea PNTȚ; suspendarea conferințelor AGRU și ASTRU; evacuarea vicariatului din București la sfârșitul anului 1947). BRU nu a mai putut funcționa conform drepturilor conferite de Constituție, de Legea cultelor și după prevederile Concordatului dintre România și sfântul Scaun. S-au făcut eforturi de a resuscita tradițiile greco-catolice (participarea la sfintele liturghii, pelerinaje etc.), de atragere a tineretului spre școlile confesionale (în condițiile când în școlile de stat s-au redus orele de religie). BRU se obliga chiar să susțină copii din familiile sărace și cei din familiile de preoți și învățători.

2. astăzi se știe cu certitudine, pe baza documentelor de la Ministerul de Interne că BRU a intrat în atenția organelor de urmărire. Încă dinainte de război Secția pentru probleme religioase de pe lângă Comitetul central al PCUS a adoptat: măsuri obligatorii în vederea limitării activității Bisericii unite din Ucraina și Bielorusia: 1. confiscarea bisericilor; 2. închiderea institutelor/academiilor teologice; 3. impozitarea fără limite a surselor de finanțare; 4. naționalizarea întreprinderilor Bisericii: imobile, întreprinderi, terenuri; 5. campanie de presă pentru denunțarea activităților profasciste ale preoților.

În iunie 1948 cea de a doua reuniune a Cominformului a trasat direcțiile ce trebuiau urmate de regimurile de democrație populară în raporturile cu Biserica (*Țărâu 1998*, 674) a. Biserica catolică trebuia redusă în câmpul ei de acțiune; b. legăturile cu Sfântul Scaun trebuiau întrerupte; c. Bisericile greco-catolice trebuia desființate; d. Bisericile ortodoxe și protestante trebuia subordonate.

Autoritățile comuniste române, cele mai josnice slugi ale comuniștilor sovietici, au adoptat integral aceste decizii sovietice: a. accelerarea integrării BOR în noul regim; 2. suprimarea BRU; c. crearea unei schisme în Biserica catolică. Această politică s-a

desfășurat pe fondul unei campanii de presă comunistă anticatolică foarte violentă la care s-a adăugat din plin presa ortodoxă și discursul BOR

3. acuzele de fascist, antidemocrat, dușman al poporului, etc. au devenit curente în documentele Statului pentru Biserica și preoțimea greco-catolică

4. ofensiva antireligioasă legislativă care a afectat toate Bisericile a țintit mai ales lipsirea de mijloace totale a BRU (legea cultelor, care de fapt desființa trei dintre episcopiile greco-catolice), legea învățământului (desființa școlile Bisericilor, lichida dreptul episcopilor de a numi cadrele didactice, lipsa școlile de mijloace locale de susținere, (în septembrie 1947 absolvenților liceului greco-catolic din Blaj nu li s-a permis să se înscrie la facultate), denunțarea unilaterală a concordatului dintre Statul român și Vatican etc.

Adresele prin care se cerea de către ierarhia BRU încadrarea în legalitate și respectarea legilor Statului și a hotărârilor guvernului; din 1945 – până în 1948) au fost ignorate.

5. clasificarea Bisericii Catolice (mai ales greco-catolice) ca un ultim obstacol la instaurarea definitivă a democrației populare, la congresul de constituire a PRM din februarie 1948 (*Ionițoiu 1986, 21*)

6. arestarea preoților, teologilor și episcopilor care au refuzat trecerea la ortodoxie

Toate aceste măsuri, ascunse desigur sub diferite pretexte legale sau acoperitoare, erau de fapt anticonstituționale.

IV. Manifestările publice ale BRU contra noii orânduiri

Parcurgând acele documente referitoare la cele șapte domenii în care s-a manifestat rezistența și opoziția BRU se poate conchide, fără teama de a greși, că BRU a fost de la început un adversar declarat al orânduiri comuniste prosovietice în perioada 1944-1948:

1. *manifestări contra comunismului* încă de la bun început, la sfârșitul anului 1944, greco-catolicii (episcopi, teologi, preoți, laici) s-au manifestat contra comunismului care se proiecta la orizont, în presă, în predici, în alte scrieri, arătând, în general, pericolul implementării lui în România. Ziarul de la Blaj *Unirea* a și fost suprimat pe acest motiv. În chip cu totul paradoxal unii dintre criticii comunismului au prevăzut că, și dacă avea să se impună comunismul, el avea să dispară repede!, învingătoare fiind doctrina creștină!

2. *manifestări antisovietice* alături și împreună cu comunismul greco-catolicii au văzut și *pericolul sovietic*, atât pe planul vieții democratice cât și din punct de vedere al ateismului. Și manifestările fie direct antisovietice, fie indirect antisovietice prin ateism au apărut fie în presă, fie în predici și conferințe publice;

3. *opoziție la măsurile guvernelor comuniste*. Guvernul, respectiv guvernele prosovietice instalate cu ajutorul ocupantului, cele care au instrumentat sovietismul în România au găsit în BRU un adversar care le-a criticat atitudinea, măsurile (legile de comunizare), acțiunile antidemocratice, s-au opus existenței unor „instituții” așa-zis democratice create de guvern fie ele laice (ARLUS), fie preoțești (UPD). Protestele s-au făcut totdeauna pe cale legală, fie prin audiențe la forurile Statului cu depunere de memorii, fie în presă (până când s-a putut). În acest cadru, când guvernele comuniste

considerau legile și măsurile lor (abuzive, populiste, imitații sovietice) drept democratice, în chip firesc Biserica greco-catolică a fost considerată antidemocratică;

4. *manifestări „antidemocratice” ale BRU* au fost numeroase și variate: orice neparticipare la acțiuni zise democratice, orice atitudine ostilă unor măsuri ale statului erau calificate ca „antidemocratice”, „reacționare”. Era și firesc ca, în condițiile când guvernul își asuma toate măsurile democratice, oricine se opune măsurilor și liniei lui era antidemocrat. De aceea caracterizările de nedemocrată, antidemocrată etc. sunt frecvente atunci când este vorba de BRU;

5. în chip tradițional greco-catolicii grupați mai ales în centrul, nordul și nord-vestul țării au fost atașați valorilor democratice susținute de partidele istorice și mai ales de PNȚ. Lucrurile au fost evidente atât în cele două reprize de alegeri (1945, 1946), cât și, mai ales, la opoziția la desființarea PNȚ și condamnarea lui Iuliu Maniu. Între atitudinile „antidemocratice” trebuie numărată și poziția ierarhiei și clerului față de jurământul de fidelitate față de Republica populară română. Ierarhia a condiționat depunerea jurământului de conținutul lui. Episcopul Suciuc a emis chiar o circulară pentru preoți în sensul semnării condiționate: jurământul să nu conțină nimic „împotriva lui Dumnezeu și a mîntuirii sufletelor” (*Birtz et alii 2008*, 15-16, 36). Poziția aceasta a Bisericii române unite a contat foarte mult în fața autorităților, care au aplicat contra ei măsuri teroriste.

6. *manifestări de atașament față de Sfântul Scaun*; urmând tradiția proprie, BRU a rămas credincioasă catolicismului și Sfântului Scaun. Documentele atestă fidelitatea față de Sfântul Scaun, sprijinul reciproc acordat de episcopii și nunțiatură, activitatea nunțiaturii în favoarea BRU, protestul episcopilor la denunțarea unilaterală a concordatului. Atașamentul față de Sfântul Scaun care, datorită conflictului deschis dintre URSS și Vatican, a devenit și conflict între Vatican și Statul român, a accentuat caracterul BRU de dușman al statului democrat;

7. *asumarea martiriului și opoziția la unificarea cu BOR*; latura cea mai importantă a ruperii totale a relațiilor dintre Statul comunist și BRU a fost intenția declarată și manifestată a Statului în bună tovărășie cu BOR să integreze BRU în cea dintâi, după model sovietic. Episcopii, teologii și mulți preoți au intuit acest lucru, au protestat, au avansat ideea martirajului, au pregătit clerul și credincioșii pentru clandestinitate, pentru martiraj (*cf. Birtz 2008*, 13-15). Episcopul I. Suciuc a elaborat o serie de pastorale, instrucțiuni, circulare pentru toate categoriile de credincioși, pregătind rezistența. Mai mult a elaborat și o circulară (Mitr. Blaj nr. 3496/1948.30.10) adresată în alb pentru preoții care din frică sau ignoranță au semnat și care vor să retracteze semnătura. Efectul a fost bun. Numai patru sute douăzeci de preoți au semnat adeziunile din cca două mii, peste opt sute de preoți au fost închiși pentru refuzul la trecere și peste trei sute au ieșit din cler pentru a nu semna unificarea forțată. În cifre nu intră numărul mare de preoți care au murit în închisori până în anul 1964.

Ca urmare a acestei poziții, secretarul general al PCR a declarat că Biserica catolică (citește greco-catolică) a fost ultimul obstacol în calea realizării democrației populare (Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvântări*, București 1952, p. 166-167, *cf. Bucur 2003*, 183; *Vasile 2003a*, 121-122). De altfel, constată istoricii negreco-catolici, în

toamna anului 1948 Biserica Greco-Catolică rămăsese singurul loc unde mai puteau fi rostite idei în contradicție cu linia oficială (*Vasile 2003 a*, 130).

V. Concluzii

1. Raporturile dintre Statul comunist și BRU s-au deteriorat continuu începând cu sfârșitul anului 1944 și până în decembrie 1948.

2. Clerul greco-catolic și laicii activi prin atitudini, presă, predici au semnalat încă de la început pericolul sovietic și al comunismului adus de sovietici.

3. În contextul complex al rezistenței și opoziției (atitudini antisovietice, anticomuniste, antiguvernamentale, de apărare a democrației) BRU a devenit conștientă că se pregătește lichidarea ei și din această cauză discursul ei s-a radicalizat permanent. Documentele arată că nu este vorba numai de ierarhie și cler, ci și de organizațiile laicului (AGRU, ASTRU etc.). Uneori pozițiile laicilor au fost chiar mai radicale decât ale clerului. Deci BRU nu era dispusă în ansamblul ei să colaboreze cu autoritățile comuniste. O observație a nuntăului A. Casullo – notată de un informator al SSI „pe drept cuvânt guvernul poate să tragă concluzia că înseși... Biserica romano-catolică și greco-catolică sunt ostile regimului și nu numai câte unul din reprezentanții lor”.

4. Pe baza documentelor utilizate (și care sunt doar o parte din fondul documentar referitor la problemă) se poate spune că lichidarea BRU trebuie privită și în cadrul lichidării tuturor organizațiilor și instituțiilor care contraveneau regimului comunist (partidele istorice, monarhia, moșierimea funciară, burghezia industrială, instituții de cultură etc.

5. Seria de atitudini publice anticomuniste, antisovietice, antiguvernamentale (refuzul de a intra în UPD, în ARLUS, criticile din presă, predicile, conferințele publice, participarea la alegeri alături de partidele istorice, refuzul de a-l condamna pe I. Maniu etc.) *au transformat BRU într-un adversar pe față, incomod*, care prin legăturile sale externe primejduia pseudodemocrația românească. Așa că lichidarea BRU a devenit o necesitate istorică

6. Documentele arată că Statul a privit BRU ca pe un adversar pe față și a căutat soluții directe și indirecte pentru limitarea activității, soluții care s-au radicalizat și ele spre soluția finală

7. Pentru lichidarea BRU și a democrației în general Statul s-a aliat cu BOR, în a cărei doctrină exista supunerea față de stat (simfonia bizantină) și mai exista și ideea „reintegrării” bisericești naționale. Ambele au aplicat modelul sovietic. Primul, statul, ca toate imitațiile pe care le-a făcut după modelul acesta. Iar BOR ca unealtă ascultătoare. Statul a pus la dispoziție uneltele teroarei, iar BOR a pus la dispoziție ideologia și instituția. Iată ce spunea cunoscutul teolog ortodox D. Stăniloae în anul 1948: „I-am combătut toată viața pe uniți, *dar acum trebuie să declar că îi admir pentru felul cum s-au purtat în frământările din acești ani din urmă. Ei nu s-au pretat la nici o umilire și abdicare ca ai noștri*” (O. Ghibu, *Pagini de jurnal 1935-1963*, București 1996, 130)

VI. Repertoriu de documente atestând manifestările publice ale BRU contra regimului „comunist”

VI.1. Manifestări contra „comunismului”

- 1944 Episcopul I. Suciu a susținut un ciclu de conferințe la București, în care a făcut aluzii clare contra comunismului. *ASRI*, fond D, dos. 2324, f. 116, 268; dos. 2330, f. 65-66; cf. *Vasile 2003a*, 89, nota 75
- 1944 octombrie 14 Presa greco-catolică critică relațiile dintre comuniști sovietici și români; despre structura etnică (iudee) a PCR. *Unirea*, Blaj, nr. 41-42, 14 octombrie 1944; cf. *Bucur 2003*, 141
- 1944 noiembrie 25 Articol arătând incompatibilitatea dintre doctrina comunistă și doctrina Bisericii catolice cu privire la natura regimului democratic. *Unirea*, Blaj, nr. 48 din 25 octombrie 1944; nr. 51 din 16 decembrie 1944; cf. *Bucur 2003*, 140
- 1944 decembrie 4 Articol arătând că atitudinea BRU față de noua stângă va depinde de faptul că doctrina lui Isus va fi acceptată ca doctrină de bază a noii orânduiri. *Unirea*, Blaj, nr. 50 din 4 decembrie 1944
- 1945 Note informative menționând acțiuni anticomuniste ale BRU. *ANDJCluj*, fond inspectorat de poliție, dos. 635/1945-1947
- 1945 Episcopatul greco-catolic a interzis preoților să adere la organizații apărute din inițiativa comunistilor. *ASRI*, fond D, dos. 2322, f. 65; *Bucur 1997*, 346
- 1946 februarie 14 ASTRU a fost implicat în acțiuni anticomuniste. *ASRI*, fond D, dos. 2324, f. 39; cf. *Vasile 2003*, 61-62
- 1946 Protopopul de Reghin dr. Al. Todea a predicat în catedrala din Blaj afirmând „mă voi sui pe zidurile catedralei și voi da afară cu comunismul din România”. *Știrban 2000*, 72; cf. *Prunduș-Plăianu 1992*, 26
- 1946 septembrie 2 Episcopii Rusu și Suciu duc... propaganda reacționară despre pericolul comunist, introducerea colhozului... precum și contra URSS. *Știrban 2000*, doc. VII
- 1947 - Într-o predică la Blaj s-a afirmat că regimul P. Groza va avea un sfârșit apropiat; BRU rămâne credincioasă crezului ei social și ostilă comunismului. *Știrban 2000*, 57; *ASRI*, fond D, dos. 2326, nota din 20.12.1947

- 1947 - Un informator scrie că Zenobie Pâclișanu (București) a declarat: catolicismul este conștient de lupta care se duce de către Vatican contra comunismului; iar comunismul, oricât de târziu se va prăbuși”. *ASRI* fond D, dos. 2327; cf. *Știrban 2000*, 55
- 1947 iulie 29 Primul ministru P. Groza a acuzat în fața episcopului I. Suciu pe preoții greco-catolici care au atitudine anticomunistă și antisovietică. *ANDAlba*, MGC, dos. 3277/1947; *Știrban 2000*, 74, nota 13
- VI.2. manifestări antisovietice**
- 1945 - Episcopul V.T. Frențiu și ceilalți episcopi greco-catolici au interzis preoților lor să se înscrie în ARLUS, produs politic sovietic. *ASRI*, fond D, dos. 2322, f. 65 cf. *Vasile 2003*, doc. 3, 62-64
- 1946 iulie Episcopul I. Suciu a susținut o conferință la București în care a înfierat pe I.V. Stalin. *ASRI*, fond D, dos. 3222 notă informativă; cf. *Știrban 2000*, p. 107
- 1946 - Preotul Ioan Dunca Joldea din Ieud a dezavuat în predici ateismul sovietic, propunând lupta pentru ca asemenea situație să nu se petreacă și în România *Dunca 2005*, 237; *Băințan 1999*, 102-104
- 1947 - Într-o audiență la primul ministru P. Groza, episcopul I. Suciu este criticat pentru faptul că preoții greco-catolici blestemă sistemul sovietic *ANDAlba*, MGC, dos. 3277/1947; *Știrban 2000*, 74
- 1948 februarie 22 La congresul de constituire a PMR a fost subliniată atitudinea antisovietică și reacționară a clerului catolic *Bucur 2003*, 183; cf. Gh. Gheorghiu-Dej, ... și cuvântări, București 1952, 166-167
- 1948 martie 2 Episcopul I. Suciu, atacă violent într-o predică regimul comunist sovietic *ASRI*, fond D, dos. 2330, f. 348, 354 cf. *Vasile 2003 a*, 122, nota 8
- 1948 iulie 20/23 [Greco-] catolicismul este autorul unor instigări directe sau camuflate împotriva regimului democratic... și împotriva eliberatoarei Uniuni Sovietice *Scânteia* 23 iulie 1948, p. 1; cf. *Florea 2003*, 587, nota 14
- 1948 - Episcopul V. Aftenie într-o predică la București a

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 1948 septembrie 10 atacat regimul care batjocorește Biserica greco-catolică și religia. *ASRI* fond D, dos. 2330, f. 348, 254; cf. *Vasile 2003 a*, 122
- 1948 august-septembrie La Tg. Mureș într-o predică episcopul I. Suciuc a denunțat pe călăii (sovietici!) care fură religia *ASRI*, fond D, dos. 537, f. 7; adresa nr. 9518 a securității din Tg. Mureș, către DGSP Cluj
- 1948 august-septembrie Într-o adunare consistorială preotului protopop al Clujului I. Pop (episcopia Blaj) i s-au adus grave acuzații pentru că a permis unei delegații ARLUS să țină conferințe în cadrul protopopiatului; episcopul I. Hossu a dat dispoziție ca acțiunea să fie consemnată pentru ca în viitor „oameni să știe de faptele celor ce au dat mâna cu diavolul” *ASRI*, fond D, dos. 7754, vol. I, f. 14; *Vasile 2003a*, 134
- 1948 septembrie 7 Raport al DGSS Cluj: episcopul I. Suciuc a declarat „suntem conduși de străini... ar trebui dați afară căci până când conduc nu va fi liniște... asuprirea vine de la conducătorii statului care... nu sunt fii acestui stat..” *ASRI*, fond D, dos. 537, f. 9, 10, 4 cf. *Florea 2003*, 584, notele 4 și 6

VI.3. Atitudinea antiguvernamentală/opoziție la măsurile guvernului

- 1945 - Episcopii greco-catolici au interzis preoților să se înscrie în UPD, organizație creată de guvern. *ASRI* fond D, dos. 3222, f: 161-164 cf. *Bucur 2003*, 147
- 1945 martie În satul Crăciunelul de Jos (Alba) însemnele electorale ale BPD au fost acoperite cu smoală *Știrban 2000*, 71
- 1945 după martie Primul ministru P. Groza a reproșat episcopilor greco-catolici veniți în audiență atitudinea reacționară a preoților greco-catolici în mare majoritate susținători ai PNTȚ *ASRI* fond D, dos. 6971; *Bucur 2003*, 153
- 1945 martie 25 Memoriu al episcopilor greco-catolici și romano-catolici către Ministerul cultelor: s-a protestat împotriva reorganizării ministerului, care desconsideră interesele Bisericilor catolice *ASRI*, fond D, dos. 2327, f. 126-127; cf. *Vasile 2003*, 59-61
- 1945 octombrie Episcopii greco-catolici au interzis participarea

- preoților la congresul general al preoților democrați și al slujitorilor tuturor cultelor; totuși de la Cluj și Lugoj a participat câte un delegat; episcopul Al. Rusu (Maramureș) a avut o reacție violentă contra acestei participări prin scrisori către episcopii I. Hossu și I. Bălan; a scris și mitropolitului, apreciind participarea ca un grav prejudiciu adus BRU
ASRI, fond D, dos. 2327, f. 42-43; *AND Alba*, BRU dos. 1370 *Bucur 2003*, 147-149
- 1945 octombrie Un inspector general din Ministerul cultelor a întocmit un raport în legătură cu activitatea episcopului Al. Rusu la Baia Mare: atitudine dușmănoasă, împotriva democrației, guvernului și Uniunii sovietice
ASRI fond D, dos. 2322 cf. *Bucur 1998*, 81
- 1945 noiembrie 23 Baia Mare, centrul reacțiunii antidemocratice este episcopia greco-catolică; acolo își dau întâlnire reacționarii
ASRI, fond D, dos. 2330, f. 19; *Bucur 2003*, 157-158
- 1946 marți Primul ministru s-a plâns nunțului apostolic M. Casullo de faptul că episcopatul unit este ostil guvernului *Bucur 1996*, 308, nota 1
- 1945 - Studenții și numiții... țin conferințe (ASTRU) și alocuțiuni de ordin politic îndreptate contra actualului regim și a tineretului progresist
ASRI fond D, dos. 2324, f. 39 cf. *Vasile 2003*, 101, nota 107
- 1946 martie Contrar opoziției guvernului episcopatul BRU a organizat sinod electoral pentru funcția de mitropolit și a ales mitropolit (Al. Rusu), iar episcopii au decis menținerea situației actuale (I. Suci administrator apostolic) până la căderea guvernului Groza pentru a nu-i oferi posibilitatea de a-și valida drepturile
ASRI fond D, dos. 2330 (guvernul nu recunoaște alegerea) cf. *Bucur 1998*, 82; *Vasile 2003 a*, 106-108
- 1946 octombrie 30 Mons. M. Casullo nunțiu apostolic promite reprezentanților guvernului comunist că va da dispoziții episcopilor greco-catolici să abandoneze poziția de rezistență față de guvern
ASRI fond D, dos. 2324, f. 134-136 cf. *Vasile 2003 a*, 113-114
- 1946 - Episcopul I. Suci, numit administrator apostolic joacă pe față rolul de mitropolit

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 1946 iunie *Știrban 2003*, 216
Protest la Ministerul cultelor contra proiectului Legii cultelor, care erodează poziția cultelor naționale; reprezentanții BRU s-au retras de la discuții: proiectul a fost amânat
- 1946 iulie *ASRI* fond D, dos. 2322, cf. *Știrban 2000*, 107
Un memorandum privind situația religioasă din România al diplomatului american M. Taylor arată că BRU era identificată de sovietici și guvernul Groza ca principal inamic
- 1946 noiembrie L. Țărău, în *Studia UBBTC*, XLV 2, 2000, 26
Episcopii și clerul greco-catolic sabotează propaganda guvernului au atitudine antiguvernamentală în alegeri și influențează masele; sunt arestări și internări
- 1946 sfârșit de an *ASRI* fond D, dos. 2330, f. 44, 29; *Florea 2005*, 26-27
La o audiență a episcopului I. Suciu la primul ministru acesta i-a reproșat că preoții BRU au mers în alegeri contra guvernului; avertismente „dacă relațiile nu se vor îmbunătăți, vor fi suspendate salariile și poate denunțat concordatul”
- 1947 ianuarie 18 *AND Alba* fond BRU, dos. 3771; cf. *Bucur 1997*, 351; *Bucur 2003*, 171
Notă informativă: episcopul I. Suciu și clerul din Blaj calificați ca dușmani ai regimului democratic și guvernului: reacționari
- 1947 martie 2 *ASRI* fond D, dos. 2330; cf. *Știrban 2000*, 221
În predica ținută după slujba religioasă, protopopul I. Dragomir a sfătuit credincioșii să țină post de Paști, căci Dumnezeu va aduce la cârma țării un alt guvern și va fi curățat gunoiul care este astăzi la conducere
- 1947 martie 14 *ASRI*, fond D, dos. 1458, cf. M. Manu, în BRU cu Roma G.C istorie și spiritualitate. Blaj 2003, 576
Protopopul de Reghi afirmă într-o predică că democrația este necredincioasă și de aceea este sărăcie și mizerie
- 1947 iulie *Florea 2005*, 27-28
Episcopul I. Suciu cere primului ministru P. Groza eliberarea unor preoți arestați „pentru ostilitate”
- 1947 iunie 1 *Bucur 2003*, 171; *ADMAE* fond Vatican vol. 4, 1947 - 1949
Episcopul I. Suciu a denunțat condițiile tratatului de pace pentru România” o lespede pe mormântul neamului”
- Știrban 2000*, 76, nota 18; *AND Alba*, fond M.G.C.

- nr. 3271/1947
- 1947 noiembrie Protopopul I. Dragomir (Satu Mare) duce o campanie de ponegrire a guvernului P. Groza, bârfește democrația și atacă organizațiile democratice chiar în biserică
ASRI fond D, dos. 2330, f. 13 cf. *Vasile 2003* a, 106 nota 13
- 1947 decembrie 8 Mitropolia din Blaj a interzis preoților să mai aducă mulțumiri și laude la sfârșitul predicilor pentru guvern și oficialitățile comuniste
Știrban 2000, 56 nota 61; *ASRI*, fond D, dos. 2326
- 1948 ianuarie 27 Reprezentanții ai Ministerului Cultelor, PMR și Frontul plugarilor din județul Timiș-Torontal întocmesc liste cu preoții greco-catolici propuși să fie înlocuiți pentru activitate antiguvernamentală
ASRI fond D, dos. 2330, cf. *Bucur 2003*, 182 - 183
- 1948 ianuarie 13 Preoții greco-catolici refuză să depună jurământul față de Constituție și Republică
- 1948 ianuarie Preoții A. Tăutu și V. Cristea refuză să depună jurământul față de RPR
ASRI fond D, dos. 2325 cf. *Știrban 2000*, 60
- 1948 februarie 23 Notă informativă episcopul I. Hossu este un adversar al regimului
Buar 2003, 159
- 1948 februarie La congresul de constituire al PMR liderul Gh. Gheorghiu-Dej a declarat că clerul catolic trebuie să renunțe la atitudinea de până acum; Biserica Greco-Catolică este unicul obstacol organizat care împiedică instalarea definitivă a regimului de democrație populară
Bucur 2003, 183, cf. Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvântări*, București 1952, 166-167: raportul politic al CC la congres
- 1948 martie Audiență a episcopilor greco-catolici la primul ministru; se critică anumite puncte din Constituție; se opun interdicției ca Biserica să aibă instituții de învățământ proprii
Știrban 2000, 80-82; *ASRI*, fond D, dos. 2330, f. 366 - 374
- 1948 martie 29 Protest al episcopilor greco-catolici la proiectul de Constituție
Bucur 2003, 187-188: cf. *AND Alba*, MGC, dos. 3506, f. 2 - 10

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 1948 martie 31 Episcopii greco-catolici au admis să presteze jurământul de credință față de RPR sub condiție; apoi au extins clauza la toți preoții greco-catolici
ASRI fond D, dos. 11715, f. 154 cf. *Știrban 2000*, 96-97, 201
- 1948 aprilie 26 Pastorală antiguvernamentală a episcopului Al. Rusu; jurământ de fidelitate față de Biserica Catolică
ASRI fond D, dos. 2330; *Știrban 2000*, 209
- 1948 mai Radiogramă a Poliției: preoții greco-catolici din Bistrița duc o propagandă intensă contra regimului prin organizarea de rugăciuni publice
ASRI fond D, dos. 2325
- 1948 iunie 10 Notă informativă privind activitățile antiguvernamentale ale episcopilor greco-catolici
ASRI fond D, dos. 7754, I, f. 1-3; cf. *Vasile 2003*, 68-70 doc. 6
- 1948 iulie Episcopul greco-catolic de Oradea V.T. Frențiu nu recunoaște naționalizarea școlilor; dispune să nu se predea nimic și să nu se semneze nici un act; protest la Ministerul cultelor și Ministerul învățământului
ASRI, fond D, dos. 2330, f. 365; cf. *Vasile 2003a*, 128
- 1948 iulie 24 Episcopii greco-catolici au emis documentul „Cuvânt de mărturie pentru ceasul de față către clerul și credincioșii BRU” avertizând pericolul care paște Biserica
ASRI fond D, dos. 11715
- 1948 august 15 Guvernul atenționează pe episcopul I. Suciu pentru răspândirea de circulare neautorizate
Știrban 2000, 77; cf. *AND Alba*, fond MGC, dos. 3302/1948
- 1948 august 26 Episcopii greco-catolici au cerut respectarea dreptului Bisericii de a avea școli confesionale; au declarat legea învățământului și legea cultelor abuzive; au cerut restituirea bunurilor fără de care activitatea Bisericii nu poate continua
ASRI fond D, dos. 2330, f. 365; *Vasile 2003a*, 128 nota 32
- 1948 august 27 Episcopatul catolic de ambele rituri întrunit la Oradea a redactat un memoriu către Ministerul Cultelor semnalând articolele din legea cultelor care nu puteau fi acceptate; legea contravine garanțiilor din Constituție
ASRI, fond D, dos. 3556, p. 77-81; *Bucur 1996*, 312;

- 1948 septembrie 3 *Știrban 2000*, 137
Episcopul I. Suciuc deși a fost depus oficial de guvern a refuzat să părăsească mitropolia unde activează ca administrator apostolic până când Sf. Scaun va lua o hotărâre
AND Alba fond BRU dos. 3278, f. 90; cf. *Bucur 2003*, 202 – 203
- 1948 după septembrie 18 În ciuda prescripțiilor legii cultelor episcopii greco-catolici suspendați au refuzat să părăsească episcopiile sfidând guvernul
Știrban 2000, 138;

VI.4. manifestări împotriva „democrației populare”

- 1945 octombrie Preotul Vâscă de la Ministerul Cultelor a fost trimis la Baia Mare unde a întocmit un act în 8 puncte privind activitatea antidemocratică a episcopului Al. Russu (atitudine dușmănoasă față de guvernul democrat și regim, refuz de a colabora cu organele statului democrat, nu a mobilizat clerul la reconstrucție, a interzis clerului să ocupe funcții în administrația comunistă, a îndemnat locuitorii să refuze trecerea pe listele electorale, nu a arborat steagul sovietic
ASRI, fond D, dos. 23222, f. 161-164; *Știrban 2000*, 102-104; *Bucur 2003*, 156-158, notele 86 - 88
- 1945 - Lugoj; toți bisericaniii greco-catolici sunt ostili regimului democratic și așteaptă un regim reacționar
ASRI, fond D, dos. 2330, f. 13
- 1945 noiembrie 8 La o demonstrație anticomunistă la Cluj episcopul I. Hossu s-a manifestat ca reacționar
ASRI fond D, dos. 2330, f. 27
- 1946 iunie Catedrala greco-catolică din Baia Mare a fost transformată în cuib național țărănist
Știrban 2000, 104; *ASRI*, fond D, dos. 2322
- 1946 - Rapoarte ale jandarmeriei și poliției arată că preoții, îndeosebi cei greco-catolici, susțin reacțiunea politică și PNȚ
Bucur 1998, 79; cf. *Cartea albă a securității 1944-1948*, doc. 155
- 1946 noiembrie La Ieud, în timpul alegerilor, preotul greco-catolic Ioan Dunca Joldea a acționat împotriva partidelor „democratice”
Duncă 2005, 237
- 1947 martie 10 Într-o predică la Reghin protopopul Al Todea a

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- criticat democrația românească prezentă, afirmând că de aceea este sărăcie pentru că această democrație este necredincioasă
ASRI fond D, dos. 760, f. 2; *AND Alba* fond MGC, dos. 1620/1947 cf. *Știrban 2000*, 71; *Vasile 2003a*, 116, nota 57
- 1947- Rectorul Institutului Teologic din Blaj nu a permis studenților teologi să participe la manifestațiile „democratice alături de popor”
Ionițoiu 1986; 19-20; *BRU 250*, 280; *Știrban 2000*, 71
- 1947 iunie 1 Ministerul Cultelor atenționează pe episcopul I. Suciu în legătură cu predicile cu conținut antidemocratic
Știrban 2000, 77 cf. *Florea 1996*, 28
- 1947 fără dată În cadrul unei audiențe acordate episcopilor catolici de ambele rituri primul ministru P. Groza a declarat că politica statului față de Biserica Catholică nu se va schimba până când aceasta nu va recunoaște sistemul politic nou
ASRI fond D, dos. 2325, f. 19; *Vasile 2003 a*, 118, nota 63
- 1948 ianuarie 13 Preoții greco-catolici refuză să depună jurământul față de republică
ASRI, fond D, dos. 2330 cf. *Vasile 2003 a*, 126-127

VI.5. Atașamentul la tradițiile democratice

- 1947 noiembrie 16 Preotul greco-catolic Vasile Andercău refuză să ceară în biserică condamnarea PNT și a lui I. Maniu
V. Andercău, *Adevăruri trăite*, Roman 2005, 62
- 1947 decembrie 18 Într-o recepție organizată la Nunțiatura apostolică secretarul general al Ministerului cultelor i-a spus nunțului O'Hara să-i pună la punct pe episcopii reacționari I. Suciu și Al. Rusu și să-i aprobe de democrație
ASRI fond D, dos. 2324, f. 255; cf. *Vasile 2003 a*, 119 nota 67
- 1947 - Episcopii greco-catolici au refuzat să ceară condamnarea lui I. Maniu
Ionițiu 1986, 20; cf. *Vasile 2003*, 67 (protopopul de București Tit L. Chinezu)
- 1947 Moisei Preotul Ioan Dunca Joldea se opune desființării PNT
Duncă 2005, 238 cf. ANCSAS, fond Penal, dos. 84, vol. 9
- 1947 - Adresă a episcopiei de Alba către cler: în momentul

- când unul din preoții celor 50 de parohii va vorbi să ceară condamnarea lui I. Maniu în biserică, în ziua următoare nu va mai fi preot
Al. Todea, în *AIIIIC* al episcopiei greco-catolice I, 2006, 217
- 1947 decembrie 30 Protopopul de Reghin Al. Todea a protestat în public contra debarcării regelui; arestat
Florea 2005, 31
- 1948 iulie 12-14 Memoriu al episcopului greco-catolic către Președenția MAN și Ministerul cultelor cerând să înceteze acțiunea de terorizare a credincioșilor, referitoare la constituție
Hossu 2003, 60-61
- VI.5. atașament față de catolicism și față de Sfântul Scaun**
- 1948 aprilie 26 Notă informativă despre pastorală episcopului Al. Rusu (din 15 aprilie) care conține și un jurământ de credință față de Biserica catolică
Știrban 2000, 208-210
- 1948 august 11 Reacție violentă a BRU și BRC din România față de denunțarea unilaterală a Concordatului; acțiune vastă cu caracter popular
ASRI, fond D, dos. 2325; *Bucur 2003*, 200 - 201
- 1945 - București: s-a reînființat ASTRU; se ține ședințe la biserica din strada Polonă nr. 48; finanțarea se face prin Nunțiatură de către mons. Ghika
Știrban 2000, 217 - 218
- 1947 - Episcopul I. Hossu a organizat la Cluj exerciții spirituale arătând primejdia care se conturează pentru BRU și cerând credință pentru Biserica
Hossu 2003, 45 - 46
- 1947 iulie Frata: vicarul de Lugoj I. Ploscaru afirmă: sunt pregătit de moarte pentru Cristos și Sfânta Biserică. Oricând sunt gata să-mi dau viața
Ploscaru 1994, 18
- 1948 ianuarie Ministrul cultelor l-a avertizat pe episcopul Aftenie că numai aceia vor scăpa dintre greco-catolici care vor fuși în străinătate. V. Aftenie a acceptat conștient moartea
Ploscaru 1994, 24
- 1948 iunie 24 Predică a episcopului I. Hossu în catedrala de la Oradea... noi facem parte din adevărata Biserica a lui Christos... De dragul nimănui pe pământ nu ne vom

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- părăsi credința maicii noastre Roma... Raportorul notei informative concluziona: Biserica greco-catolică... s-a transformat într-un puternic instrument al lagărului imperialist și al reacțiunii interne...
- 1948 iulie 5-7 *ASRI* fond D, dos. 2330 (notă informativă); cf. *Știrban 2000*, 113-114, nota 49, 52
Episcopul I. Suciu face vizite canonice în dieceză prin care cheamă la apărarea credinței și Bisericii; pregătirea pentru martiraj
- 1948 iulie 14 *ASRI* fond D, dos. 11718; 13873; *Știrban 2000*, 230
Episcopul V. Aftenie a declarat că BRU nu va face nici o tranzacție cu guvernul României, ci va continua drumul trasat de Vatican; în consecință se va duce o luptă categorică contra guvernului român și contra comunismului
- 1948 iulie 18 *ASRI*, fond D, dos. 11716 cf. *Știrban 2000*, 240, nota 11; *Vasile 2003 a*, 113
Cluj: preotul L. Pandrea predică în catedrala din Cluj împotriva unirii cu ortodocșii
- 1948 iulie 19 *Bota-Ionițoiu 1998*, 116-117
(După denunțarea concordatului: episcopul I. Hossu a declarat în fața preoților că legăturile sufletești cu Roma nu pot fi rupete
- 1948 iulie 29 *Vasile 2003 a*, 132-133; cf. *ASRI*, fond D, dos. 7754, I, f. 19
Protest al episcopatului greco-catolic adunat în conferință contra denunțării concordatului
- 1948 octombrie 2 *ADN Alba*, fond MGC, dos. 166/1948, f. 10; cf. *Vasile 2003 a*, 132-133
Episcopul I. Suciu a predicat despre caracterul trecător al sistemului comunist și trăinicia Bisericii Catolice
- Știrban 2000*, 234

VI.7. Asumarea martirului și opoziția la unirea cu BOR

- 1947 mai 14 Circulară a episcopului I. Suciu care pregătește pe preoți și credincioși pentru viață eroică fiecărui preot i se pregătește o golgotă... Crucile să nu fie pretext pentru a fugi de persecuție (de preoție) de rolul ei în lume
- 1948 ianuarie *ASRI* fond D, dos. 2322, notă informativă din 17 martie
Episcopul I. Hossu a fost chemat la București de

- primul ministru și i s-a propus să fie numit patriarh al BOR dacă trece la ortodoxie. Refuză cu indignare
ASRI, fond D, dos. 2330, f. 332; *Vasile 2003 a*, 123 nota 11
- 1948 februarie Episcopul I. Suciu îi pregătește pe preoți pentru martiraj; roagă pe cei slabi să plece din Biserică
ASRI fond D, dos. 2330, f. 393; cf. *Vasile 2003 a*, 124 nota 15
- 1948 februarie Notă informativă care arată că episcopul I. Hossu, devenit adversar pe față al regimului, îi pregătește pe preoți pentru martiriu spunându-le că Biserica va fi prigonită și desființată
ASRI fond D, dos. 2330, f. 318
- 1948 martie 20 Nunțul apostolic Andrea Casullo acordă audiență preotului Mircea Todericiu care îi prezintă un memoriu în legătură cu presiunile ortodoxe pentru unificare; afirmă că anterior a făcut astfel de memorii și episcopul V.T. Frențiu (Oradea)
ASRI, fond D, dos. 2324, f. 70; cf. *Vasile 2003*, 99, nota 100
- 1948 martie Episcopul I. Bălan (Lugoj) a dat dispoziție preoților să îi pregătească pe credincioși pentru a-i susține (pe preoți) material în caz de desființare
- 1948 iunie 10 Episcopul I. Hossu împreună cu nunțul apostolic P. O'Hara hotărăsc că trebuie să lupte din răsputeri contra unificării cu ortodocșii
ASRI, fond D, dos. 7754, vol 1, f. 3; cf. *Vasile 2003*, 70, dos. 6
- 1948 august 27 Protest al episcopilor greco-catolici contra legii cultelor, care desființa practic organizarea greco-catolică
Bucur 2003, 200-201; AND Alba, MGC, dos. 3556/1968 f. 89
- 1948 iunie 17-18 Conferință episcopală greco-catolică la Oradea; circulară către credincioși și preoți care îi avertizează de soarta Bisericii în legătură cu unirea cu ortodocșii; episcopii sunt hotărâți să împedice cu orice preț unire memoriu către primul ministru și președintele MAN
ASRI, fond D, dos. 7754, vol. 1, f. 6-8; *AND Alba*, fond MGC, dos. 3556/1948, f. 3-9; cf. *Vasile 2003*, 71-72, doc. 7
- 1948 iunie 21 Predică a episcopului I. Hossu în catedrala de la Cluj împotriva unirii cu ortodocșii

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 1948 iunie 23 *Știrban 2000*, doc. XVII
Instrucțiuni pentru elemente de conduită a clerului și credincioșilor în vederea rezistenței la presiunile Statului și ortodocșilor
- 1948 iunie 26 *Birtz et alii 2008*, 32-33, nr. 5
Notă informativă: episcopii greco-catolici sunt hotărâți să împiedice cu orice preț unirea... Bisericii, în acest sens fiind și dispozițiile de la Vatican
ASRI fond D, dos. 7754 vol. 1, f. 6-8, București 2003, 195
- 1948 iunie 29 Mănăstirea Bixad cu prilejul pelerinajului de sf. Petru și Pavel; episcopul Al. Russu ține o predică antigubernamentală (trădători de țară și de neam) și antiunire cu ortodocșii. Programul BRU este Cristos
Prunduș-Plăianu 1998, 65
- 1948 vara Adunarea preoților uniți din eparhia Cluj-Gherla; episcopul I. Hossu îndeamnă preoții să apere Biserica deoarece regimul încearcă să o desființeze sub forma unificării cu BOR
ASRI, fond D, dos. 2330, f. 333; cf. *Vasile 2003 a*, 122-123
- 1948 vara Blaj: instrucțiuni pentru organizarea în prigoană
Birtz et alii 2008, 34-36, nr. 7
- 1948 vara La cererea Nunțiatunii apostolice s-au format la fiecare episcopie ternare de conducere numite de episcopi pentru a executa jurisdicția episcopală în cazul că episcopul ar fi împiedicat să o facă
Prunduș-Plăianu 1994, 159
- 1948 iulie 24 Manifest al episcopatului greco-catolic către popor: „*Cuvânt de mărturie pentru ceasul de față*. Către clerul și credincioșii Bisericii unite”
Știrban 2000, 231
- 1948 iulie 26 Ședință a episcopilor greco-catolici la Oradea, manifest contra unirii cu BOR; memoriu către președintele MAN
ASRI fond D, dos. 2324; *Hossu 2003*, 60; *Știrban 2000*, 231
- 1948 iulie 29 Protest al episcopilor greco-catolici, adunați în conferință, contra denunțării unilaterale a concordatului
AND Alba, fond MGC, dos. 166/1948, f. 10; *Hossu 2003*, 61
- 1948 august 12 Episcopul I. Hossu trimite o circulară privind poziția

- 1948 august 18 Bisericii față de unificarea cu ortodoxii
ASRI fond D, dos. 2325; *Hossu 2003*, 63
Episcopul V. Aftenie a fost chemat la Ministerul cultelor pentru a da explicații în legătură cu o circulară contra unirii cu Biserica ortodoxă
ASRI fond D, dos. 2325
- 1948 septembrie 27 Lipsit de presa proprie episcopul I. Hossu a trimis curieri în toată eparhia interzicând preoților să participe la adunarea de la Cluj, avertizând că vor fi excomunicați
Hossu 2003, 86
- 1948 octombrie 1 Episcopul I. Hossu excomunică pe toți participanții la adunarea de la Cluj de la 1 octombrie
Hossu 2003, 92; *Știrban 2000*, 316
Mesageri clandestini au răspândit documentul în eparhie
BRU 250, 268-271 cf. *Bucur 2003*, 315
- 1948 octombrie 3 Preoții din protopopiatul Ocna de Mureș, în frunte cu protopopul Aurel Pop, trimit o telegramă la Ministerul de interne și la Ministerul cultelor prin care cer anularea semnăturilor pe listele celor patru sute treizeci pentru că adunarea de la Cluj nu a fost legală
ASRI, fond D, dos. 7754, I, f. 18
- 1948 octombrie 7 Episcopii greco-catolici au trimis o scrisoare de protest președintelui MAN în care acuzau guvernul de complicitate la săvârșirea unui delict împotriva clerului unit
Florea 2003, 589, nota 22; cf. *BRU 25a*, 323
- 1948 octombrie 8 Ședință a secretariatului CC al PMR; primul secretar cere ca tov. Chișinevschi să îi cheme pe cei care se ocupă cu problema uniților să vadă cum se desfășoară acțiunea, pentru că sunt greuțâți. I. Hossu, care este elementul polarizator a primit însărcinări de la Vatican, a dat bani, a ținut conferințe în șase județe sau făcut excomunicări în biserici și vor să creeze o mișcare de masă contra unificării. Dă exemplu trecerea greco-catolicilor la ortodoxie nu este o problemă religioasă, ci o problemă națională, ca o măsură îndreptată contra imperialismului. În ce-i privește pe episcopii care au dus acțiuni provocatoare împotriva țării, propune ca Hossu, Aftenie, Bălan să fie trimiși în mănăstiri, iar Al. Rusu și Suciuc să fie judecați și condamnați

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- Stenogramele ședințelor BP al CC al PMR*, București 2002, 380-386 cf. *Vasile 2003 a*, 115 (stenograma din 25 noiembrie 1948)
- 1948 octombrie 10 Preotul greco-catolic Gh. Neamțu, spiritualul bolnavilor din Clinicile universitare, confesor al călugărițelor surori a ținut o predică în catedrală în care i-a înfierat pe preoții care au semnat trecerea la ortodoxie
Știrban 2000, 241
- 1948 octombrie 10 Curitău/Câmpia-Sălaj; preotul Leontin Sălăjan a predicat în public contra preoților apostatați numindu-i trădători de Cristos și a cerut enoriașilor să nu semneze listele de unificare
ASRI fond D, dos. 2330, f. 629; cf. *Cristian 2003*, 73-74, doc. 8
- 1948 octombrie 11 În cadrul unei audiențe primul ministru P. Groza îl acuză pe episcopul I. Hossu pentru că „i-a blestemat” pe participanții de la adunarea de la Cluj
Hossu 2003, 92
- 1948 octombrie 12 Episcopul I. Suciu excomunică nominal pe preoții din arhidieceză care au participat la adunarea de la Cluj din 1 octombrie
Vasile 2003a, 144; *Birtz et alii 2008*, 43-44, nr. 12 (Mitr. Unită-Blaj, nr. 3843/1948
- 1948 octombrie 13 Pastorală către tineri a episcopului I. Suciu: A sosit ceasul eroismului creștin... sângele lui Cristos și al martirilor... să nu fiți absenți
Prunduș-Plăianu 1998, 90-91
- 1948 octombrie 15 La mănăstirea Bixad credincioșii s-au opus arestării călugărilor greco-catolici și predării mănăstirii; au distrus podurile peste ape pentru ca mașinile Securității să nu poată trece
Prunduș 1999, 14-17
- 1948 octombrie 18 Episcopul I. Suciu protestează la prefectura județului Mureș contra nelegiuirilor și ilegalităților care se petrec contra BRU
Bucur 2003, 215
- 1948 octombrie Legiunea de jandarmi Satu Mare semnalează proteste pentru falsificarea listelor de trecere la ortodoxie
Prunduș 1999, doc. 1-2
- 1948 octombrie Ciocniri violente între credincioși și armată (trupe de Securitate) la Groși, Lăpuș, Ghimeș, Vășed, Vezendiu G. Cipăianu, *TransRev* VII.1. 1997, 78-79; *Bucur 2003*,

- 216-217; cf. AN București, fond Dir. adm. de Stat, dos. 19/1948 raport informativ din circa III-a Cluj, nr. 39.324/19 nov
- 1948 octombrie DGSP are liste cu preoții greco-catolici care s-au manifestat violent contra unificării, agitând populația; cu preoții care și-au retractat semnăturile; cu preoții care s-au considerat forțați să treacă; cu preoții fugiți din parohii
- 1948 octombrie ANIC, fond DGP, dos. 75/1946, f. 157
Vicarul episcopiei de Cluj-Gherla canonicul N. Pura îi organizează pe preoții și credincioși să nu adere la cultul ortodox
Bucur 2000, 146 nota 15; cf. Copie după sentința nr. 188/1 a trib. Milit. Timișoara pentru I. Botiza
- 1948 octombrie după 28 Arestarea episcopilor-nunțiatori a organizat rezistența preoților uniți
Bucur 2000, 145 nota 10. ADMAE, fond Vatican, dos. 1948
- 1948 octombrie-noiembrie Securitatea urmărește contraofensiva catolică, retractările numeroase în privința trecerii la ortodoxie, intensificarea mișcării catolice militante între clerici și laici, înființarea de gărzi de apărare a clericilor greco-catolici în fața pericolului arestării
Catalan 1999, 119
- 1948 noiembrie 2 Preoțimea greco-catolică care nu a aderat la unificare agită populația și pune piedici în calea desăvârșirii acestui act
ASRI, fond D, dos. 2541, f. 250; cf. *Vasile 2003 a*, 146-148
- 1948 noiembrie În Maramureș preoții greco-catolici îi pregătesc pe credincioși pentru viața subterană!
ANIC, fond Dir. adm. Stat, dos. 6/1948, f. 52-53; cf. *Bucur 2003*, 217
- 1948 noiembrie 30 Vicarul de Lugoj, I. Ploscariu, a fost consacrat episcop la Nunțiatoră
Bucur 2000, 144
- 1948 octombrie 2 Pastorală pentru credincioși a episcopului I. Suciua a sosit ceasul vinerii mari, acum... nu arătăm dacă suntem ai lui Cristos sau dacă ne ducem cu Iuda vânzătorul...
Nu vă lăsați amăgiți... nu puneți iscălitura pe nici un fel de hârtie...
Să luptăm tari în credința prin rugăciune în ajun

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 1948 octombrie 3 *Prunduș-Plăianu* 1992, 89-90
Episcopul Aftenie ține un discurs antiunire în fața preoților apostaziți de la Adunarea din Cluj aduși la București
- 1948 octombrie *Prunduș-Plăianu* 1998, 103
Vicarul episcopal I. Ploscariu de la Lugoj a excomunicat pe preoții din eparhia de Lugoj care au participat la adunarea de la Cluj
AMAE, fond Vatican, dos. 220, circulara nr. 2246; cf. *Vasile* 2003 a, 115
- 1948 după 1 octombrie Episcopul I. Suciu a organizat grupe de tineri care multiplicau circulare pentru preoți și credincioși și le difuzau
Birtz et alii 2008, 44-45, nr. 13
- 1948 octombrie 6-9 Episcopii greco-catolici adunați în conferință la București (la arhiepiscopia romano-catolică, la nunțiatură și într-un loc secret) discută atitudinea comună față de încercările de a realiza unificarea cu ortodocșii
Hossu 2003, 91-92
- 1948 octombrie 7 București episcopii greco-catolici au înaintat un protest la primul ministru împotriva deciziei adunării de la Cluj
ASRI, fond D, dos. 7754, f. 19; cf. *Moisin*, 145

Abrevieri și bibliografie

Izvoare/culegeri de documente

- Bucur-Stan 2005 M. Bucur – Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii catolice în România. Documente din arhiva Europei libere. 1948-1961*. Târgu-Lăpuș 2005
- Caravia et alii 1999 P. Caravia, V. Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată. România 1944-1989*. București 1999
- Hossu 2003 I. Hossu, *Credința noastră este viața noastră. Memoriile cardinalului dr. Iuliu Hossu*. Cluj-Napoca 2003
- Ploscaru 1994 I. Ploscaru, *Lanțuri și teroare*. Timișoara 1994
- Rațiu 1990 Al. Rațiu, *Biserica furată. Martiriu în România comunistă*. Traducere de Dana Mocanu. Cluj-Napoca 1990
- Vasile 2003 C. Vasile, *Biserica greco-catolică sub regimul comunist. 1945-1989. Documente și mărturii*. Iași 2003

Lucrări de istorie referitoare la epocă

- Baciu 1990 N. Baciu, *Agonia României: 1944-1948. Dosarele secrete acuză*. Cluj-Napoca 1990

Scurtu-Buzatu 1999 I. Scurtu – Gh. Buzatu, *Istoria Românilor în secolul XX. 1918-1948*. București 1999

Lucrări referitoare la politica internă a statului comunist român

Mușat 2006 Larissa Mușat, *Terorismul de stat în România comunistă. AIICCR 1, 2006, 25 – 63*

Roman 2006 Cristina Roman, Bazele legislative ale represiunii comuniste în România comunistă. *AIICCR 1, 2006, 65 – 82*

Buzatu-Chirițoiu 1998 Gh. Buzatu – M. Chirițoiu, *Agresiunea comunistă în România. I. Documente din arhivele secrete: 1944-1989*. București 1998

Istorii generale ale BRU

BRU 250 *Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie* Madrid 1952; ediția stereotipă: Cluj-Napoca 1994

Prunduș-Plăianu 1994 S. Aug. Prunduș – Cl. Plăianu, *Catolicism și Ortodoxie românească. Scurt istoric al BRU* Cluj-Napoca 1994

Literatura suferinței

Băințan 1999 Val. Băințan, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii Române Unite cu Roma din eparhia greco-catolică a Maramureșului*. Baia Mare 1999

Bota-Ionițoiu 1998 I. Bota – C. Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. 1948-1989. Biserica română unită cu Roma. Biserica Romano-Catolică*. Cluj-Napoca 1998

Gherman 1967 P. Gherman, *Pensée roumain, peuple roumain*, Paris 1967

Grossu 1992 S. Grossu, *Calvarul României creștine. Iași 1992*

Hossu-Longin 2006 Lucia Hossu-Longin, *Drama Bisericii greco-catolice. O eternitate de teroare. AIICCR I, 2006, 215-225*

Ionițoiu 1986 C. Ionițoiu, *Le martyre de l'Eglise en Roumanie*. Montsurs 1986

Pădureanu 2000 Mia Pădureanu, *Spini și aureolă. Viața episcopului I. Suciu*. Cluj-Napoca 2000

Moisin 2004 Ant. Moisin, *Martirologiu românesc. I. Seria martirologiu transilvan*. Tomul I (volum realizat între 1984-2004). Cincizeci de preoți români uniți martirizați în perioada comunistă. Sibiu 2001

Știrban 2000 Codruța Știrban – M. Știrban, *Din istoria Bisericii române unite. 1945-1989*. Satu Mare 2000

Memorii și autobiografii, biografii

Peterlăcan-Moldovan Al. Peterlăcan – I. Moldovan, *Cardinalul Al. Todea. In*

BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ (GRECO-CATOLICĂ). 1945-1948
CONFRUNTĂRILE CU STATUL COMUNIST

- 2002 *memoriam*. Blaj 2002
- Prunduș-Plăianu 1992 S. Aud.Prunduș – Cl. Plăianu, *Cardinalul Al. Todea la 80 de ani*. Cluj-Napoca 1992
- Prunduș-Plăianu 1992 S. Aug.Prunduș – Cl. Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*. Cluj-Napoca 1995
- Prunduș-Plăianu 1992 S. Aud.Prunduș – Cl. Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii române unite*. Cluj-Napoca 1998
- Rațiu 1994 Al. Rațiu. *Persecuția Bisericii române unite*. Oradea 1994

Lucrări elaborate pe bază de documente de arhivă

- Bozgan f.a. O. Bozgan, *Diplomația franceză despre lichidarea Bisericii Române Unite*, în M. Ciho, V. Nistor, Daniela Zaharia (ed.), *In honorem emeritae Ligia Bârzău. Timpul istoriei. Memorie și patrimoniu*. București f.a.
- Bozgan 2000 O. Bozgan, *Biserica română unită între rezistență și unificare religioasă*, în O. Bozgan (ed.) *Studii de istorie a Bisericii*. București 2000, 125-167
- Bucur 1996 M. Bucur, *Stat și Biserică în România postbelică. 1945-1948. Câteva considerații*. AIIC, 1996, (extras)
- Bucur 1997 I.M. Bucur, *Considerații cu privire la politica religioasă a guvernului Groza. 1945-1947*, în R. Rusan (ed.), *Anul 1947. Căderea cortinei*. București 1997,
- Bucur 1998 M. Bucur, *Tentative de manipulare a BRU. Sinodul electoral din martie 1946*. *Studia UBBTC XLIII.1*, 1998, 77-85
- Bucur 2000 M. Bucur, *Aspecte ale rezistenței BRU greco-catolică la sfârșitul anilor 40. în România și relațiile internaționale în secolul XX. In honorem profesorului universitar dr. Vasile Vesa la împlinirea vârstei de 60 de ani*. Cluj-Napoca 2000, 140 – 150
- Bucur-Stan 2002 I.M. Bucur – Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii catolice din România. Documente din arhiva Europei libere 1948-1960*. *Studia UBBTC XLVII.1*, 2002, 7 – 167
- Bucur 2003 M. Bucur, *Din istoria Bisericii greco-catolice. 1918-1953*. Cluj-Napoca 2003
- Țărău-Bucur 1998 V. Țărău – M. Bucur, *Strategii politice și electorale în alegerile parlamentare din 19 noiembrie 1946*. *Selecția documentelor, studiu introductiv, argumente și note de...*, Cluj-Napoca 1998

Lucrări speciale

- Birtz-Kierein-Făgăraș M. Birtz – M. Kierein – S. Făgăraș, *Fărăme din prescura prigoanei. 1948-1990*. Cluj-Napoca 2008.

- Catalan 1999 G. Catalan, Prigoana anticatolică în România între 1949-1953. *Analele Sighet* 7, 1999,
- Florea 2005 C. Florea, *Biserica română unită greco-catolică din fostele județe Mureș-Turda, Târnava mare și Târnava mică 1945-1972*. Cluj-Napoca 2005
- Onișoru 1997 Gh. Onișoru, Atitudini politice ale clerului din România 1944-1948. *Arhivele totalitarismului* V, nr. 15-16, 1997,
- Prunduș 1999 S. Aug. Prunduș, Contribuții la istoria ordinului Sf. Vasile cel Mare din România. I. Anul 1948. *StudiaUBBTC* XLIV. 2, 1999, 13-22
- Vasile 1999 C. Vasile, Biserica română unită după 1944, in 22, an X, nr. 14 (476) din 6-12 aprilie 1999, 10
- Vasile 2003 C. Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica greco-catolică în timpul regimului comunist*. București 2003
- Vasile 2004 C. Vasile, Episcop de Cluj-Gherla în anul 1948. *StudiaUBBTC* XLIX.1, 2004, 211 – 216
- Moisin 1998 Ant. Moisin, *Minciuna trecerii la ortodoxie a românilor uniți, greco-catolici în anul 1948*. s.l.; s.n. 1998

NOTE DE LECTURĂ

VIRTUTEA SPERANȚEI ÎN VIZIUNEA TEOLOGIEI MORALE A PROFESORULUI ANSELM GÜNTOR

Ioan MITROFAN

RESUMÉ: La vertu de l'espérance dans la perspective théologique du professeur Anselm Guntor. L'article constitue une synthèse de la pensée du professeur Anselm Guntor sur l'espérance. Après un court parcours biblique sur le thème (concernant les raisons et l'objet de l'espérance dans l'Ancien et le Nouveau Testament), l'auteur traite de la collaboration de l'être humain à sa redemption, de la certitude de l'espérance et de la redemption, sur la nécessité de l'espérance, sur le rapport entre la foi, l'amour et l'espérance, la tension entre l'accomplissement des choses espérées et l'engagement dans les réalités actuelles. En fin, l'article traite des péchés contre l'espérance.

MOTS CLÉS: espérance, Anselm Guntor, théologie morale, Vatican II, péchés, redemption, certitude.

Introducere

Despre autor

Preotul și profesorul de teologie morală Anselm Guntor s-a născut în Friedrichshafen din Germania occidentală la 6 martie 1911 și a îmbrățișat statutul călugăresc la benedictini din 1929, la optsprezece ani intrând în abația din Weingarten, fiind consacrat preot la douăzeci și patru de ani, în 1935. După doi ani, în 1937 a obținut doctoratul la Roma la Ateneul pontifical sfântul Anselm și apoi a desfășurat activitatea pastorală într-o parohie din Germania până în anul 1952. A predat teologia morală timp de optsprezece ani la Ateneul anselmian din Roma unde și definitivase studiile teologice... În anii 1970 s-a reîntors în Germania într-o parohie modestă din Bavaria și acolo a lucrat la strângerea și organizarea materialului de teologie morală aprofundată atâția ani pe care l-a prezentat apoi în trei volume sub titlul *Chemare și răspuns*, iar din 1982 s-a retras în abația de care aparține de la călugărire – Weingarten.

Am citit cu atenție o parte din lucrarea sa densă și structurată „nemțește” și am avut ocazia să-i și scriu autorului. S-a bucurat că lucrarea sa are căutare și a acceptat cu prietenescă deschidere ca manualul său să fie folosit în școlile teologice și chiar s-a bucurat că am cerut permisiunea sa pentru a traduce din aceasta lucrare. În ce privește o traducere integrală după ediția italiană apărută la Edizioni Paoline în 1988 mi-a recomandat să iau legătura cu aceasta Editura pentru perfectările legale ale apariției în traducere în limba română.

Scurta sa scrisoare sună așa:

Anselm Guntor OSB
Benediktinenabtei
Postfach 1361
8242 Weingarten
Rev. Don Joan Mitrofan

Weingarten, 19.XI.1999

Volontieri sono d'accordo con la sua richiesta di tradurre alcune parti del mio manuale di teologia morale. Probabilmente occorrerebbe un permesso della casa editrice edizioni Paoline soltanto nel caso che la traduzione fosse stampata ed possa essere comprata nelle librerie pubbliche. Auguro un buon successo al suo lavoro prezioso.

Tanti ossequi, Guntor OSB

P. Anselm Guntor OSB

Găesc astfel potrivit ca prelucrarea mea după manualul lui Anselm Guntor *Chiamata e risposta – Una nuova teologia morale – II morale speciale: le relazioni del cristiano verso Dio*; Edizioni Paoline, Cinisello Balsami (Milano) 1988, p. 179-237 să fie de un fericit ajutor deoarece cuprinde întreaga structură a studiului problematic privind speranța. Îl vom descoperi în cele ce urmează.

Observații preliminare

Actualitatea temei

Speranța stă în centrul gândirii și a sensibilității omului contemporan. Este obiect al studiului, publicațiilor sau discuțiilor aprofundate, datorită timpului și descoperirilor științifice și tehnice moderne care au schimbat mult omenirea; este un proces ce continuă și alimentează speranțele mereu sporite ale oamenilor. Se speră nu numai într-un viitor fericit în domeniul instrucției, ci în raporturile sociale și politice între popoare. Futurologia rămâne o știință actuală.

Speranța de viitor este însoțită însă de o teamă interogativă, pentru că progresul științelor și al tehnicii are potențial, atât sensul bun, cât și în cel distructiv (pericolul războiului, poluarea...). Cum să fie întâmpinat atunci viitorul: cu speranță sau cu teamă?

Multiplele forme ale speranței

Diferitele forme ale speranței se împotrivesc sau se contrazic. Sistemul social al comunismului materialist, chiar distanțat de clasică doctrină marxistă, nu poate oferi decât un model uman, al unei lumi fără clase sociale. Anumiți apologeți ai marxismului (printre care E. Bloch) au socotit speranța creștină bazată pe harul și comunicarea cu Dumnezeu ca maxima falsificare a speranței umane.

Chiar multe tendințe umaniste prezintă modele bazate pe puterea științei (teihardismul: bazat pe speranța în dezvoltarea progresivă a umanității și a cosmosului spre unitatea perfectă și a conștiinței în cel mai înalt grad, cu ultima compătrundere a umanității și a universului de către Cristos). Trebuie deci să se știe bine distincția între speranța creștină și speranțele umane în general.

De aceea se va urma un itinerariu explicativ inițiat cu ceea ce spune revelația divină în sfânta Scriptură, apoi abordarea teologică, urmând să se observe ulterior cum omul modern poate să-și împlinească îndatoririle față de lume și față de Dumnezeu și să se confrunte cu păcatele împotriva speranței.

1. Speranța după sfânta Scriptură

Speranța în Vechiul Testament

Caracteristici generale

În terminologia greacă speranța (*elpis, elpizēin*) are un sens neutru, fie de așteptare a fericirii, fie de temere de nefericire, în timp ce sfânta Scriptură dă numai extremul sens pozitiv = mântuirea.

În V.T. aceasta se manifestă în legământul lui Dumnezeu cu poporul său, care așteaptă încrezător împlinirea acestui legământ. El presupune credința în Dumnezeu. Speranța că așteptarea binelui este îngemănată cu încrederea, este o așteptare perseverentă și un refugiu, o scăpare. Așa cum legământul este al poporului, tot așa speranța este mai întâi a întregului popor apoi a vreunui membru al acestuia.

Obiectul speranței colective a poporului

În V.T. se înregistrează o cale progresivă, de la speranța dobândirii pământului făgăduinței (Gen 15,7; 17,8; Ex 3,8 Deut 1,8), apoi protecția și binecuvântarea lui Dumnezeu (Ps 46) nu fără ascultarea din partea poporului (pentru că numai falșii profeți promet bunăvoința lui Dumnezeu fără a lua în seamă păcatele). Adevărații profeți promet victoria pentru o parte din popor, cea a acelor îndreptați și îndepărtați de veleități politice și convertiți cu adevărat la sensul interiorizat al mântuirii. Pentru că noua mântuire nu se leagă de ordinea externă în poporul lui Dumnezeu, ci de unirea de viață cu El. „Voi scrie legea mea în inima lor” (Ier 31,31 ș.urm., Is 49,8-26; Ez 16,59-63).

Legătura cu popoarele străine, în timpul exilului este la început o pedeapsă a lui Dumnezeu pentru poporul păcătos, pentru ca apoi, după convertirea spre Dumnezeul său, să se poată bucura de protecție spre mântuire și să participe la bunurile mântuitoare ale legii și înțelepciunii, că „din Sion va ieși legea și din Ierusalim cuvântul Domnului” (Is 2,2 ș.urm.).

Pe măsura sporirii în descoperirea divină, se arată și așteptarea lui Mesia – mijlocitorul mântuirii așteptate, ca a doua concepție. Apoi, influența monarhiei vrea să se ascundă în spatele figurii lui Mesia cel dorit. Experiențele triste l-au determinat pe acest popor să prefigureze chipul suferind al servului lui Dumnezeu, fiul omului făuritor al împărăției răscumpărării. Nu s-a mai ajuns la consistența și unitatea definitivă a speranței V.T. în complexitatea sa.

Motivul speranței colective a poporului

Toate speranțele V.T. duc la unirea cu El. Există însă un singur motiv real al speranței acestui popor: Dumnezeu care prin legământ a intrat în comuniune cu poporul său. În El este speranța împlinirii făgăduinței. Păcătuiind grav prin infidelitate, acest popor grăbește ruina sa cu încrederea mai curînd în puterea militară proprie sau în alianță cu alte popoare decât în Dumnezeu (Is 22,8; 30,1-7,16; 28,15). Chiar și încrederea că templul cu legea și cultul său ar fi garantat mântuirea a fost motiv eronat și înșelător de speranță (Ier 7,4.10; 8,8).

Obiectul speranței individuale

Se pleacă de la speranța în viața pământească și binele legat de ea. Obstacolul imediat este evident moartea, pentru că numai cei vii pot să sper. (Iov 17,15; Is 38,18

Lam 3,18, Ps 37). Dar omul nu se oprește aici, el vrea să se apropie de Dumnezeu, implorând astfel Înțelepciune, iertarea de păcate, împăcare cu acesta (Ps 119,51).

În felul acesta, speranța trece de la caracterul exclusiv pământesc la comuniunea cu Dumnezeu de dincolo de moarte. Cum antropologia ebraică pretinde că și trupul omenesc trebuie să fie în comuniune cu Dumnezeu, pe motivul unirii sale cu sufletul, se ajunge la afirmarea învierii corpurilor, cel puțin a celor drepti (Mac 7).

Motivul speranței individuale

Și pentru individ speranța este fondată pe Dumnezeu, așa cum o spun psalmii, o speranță neînșelătoare (Ps 118,8); este pus în comparație omul care se încrede în om, asupra căruia profetul Ieremia proferează blestemul Domnului, față de cel încrezător în Domnul „arboare ce crește pe malul apei...” (Ier 17,5; Ps 146). Cu atât mai mare este deci blestemul asupra israelitului care se încrede în idoli.

Speranța după Noul Testament

Caracteristica generală

Este o temă tratată diferit în cărțile N.T.

Evangheliile sinoptice mărturisesc mai întâi despre mesajul lui Cristos și împărăția lui Dumnezeu intrată în lume odată cu venirea sa. Pe de altă parte, acest anunț include și plinirea vremii de la sfârșitul veacurilor, care nu poate lipsi din predicarea lui Isus. Într-un mod diferit, Paul, lovit de chemarea lui Isus la porțile Damascului, privește plin de speranță spre acest Mântuitor și îndreaptă privirea creștinilor spre a doua sa venire. Mai găsim referințe asupra speranței în epistola către evrei și prima epistolă a lui Petru.

Sinopticii. Împărăția lui Dumnezeu mântuitor

Sinopticii vorbesc despre predicarea și lucrarea lui Isus ca de o prezență a sa continuă în viața și comunitatea creștină „Împărăția lui Dumnezeu este aproape” (Mc 1,15; Mt 3,2). Oamenii trebuia să primească împărăția lui Dumnezeu prin convertire și credință. Împărăția lui Dumnezeu *începută* cu prima venire, urmează să se *împlinească* la a doua venire, iar Isus îndeamnă omul să se decidă pentru a putea participa la acea împărăție. Sunt încurajați cei persecutați cu recompensa împărăției (Mt 5,11), cei mutilați în lupta cu păcatul pentru a intra în viață (Mc 9,43) și de asemenea atestă învierea de la sfârșitul veacurilor (Mc 12,26).

Promisiunea lui Isus nu rămâne însă numai pentru viața cea veșnică, ci și în prezent, pentru Biserica sa pe care porțile iadului nu o vor învinge (Mt 16,18), pentru că El însuși îi stă mereu aproape (Mt 28,20) și pentru că va trimite Spiritul Sfânt să asiste pe cei persecutați din pricina as spre a-i face capabili de a da mărturie fără teamă împotriva dușmanilor lor (Mt 10,19).

Toate aceste sensuri, fără o noțiune concretă a „speranței”, nu lipsesc în evangheliile sinoptice, în însăși predicarea lui Isus.

Sf. Paul

Natura și elementele speranței

În bună parte, la sinoptici ne găsim în fața lui Isus înainte de patimile sale, spre a ne afla apoi la Paul, în timpul de la preamărirea prin răstignire și înviere la așteptarea întoarcerii sale. Este speranța pe care o are Paul și îndemnul făcut de el credincioșilor

VIRTUTEA SPERANȚEI ÎN VIZIUNEA TEOLOGIEI MORALE
A PROFESORULUI ANSELM GÛNTOR

(1Cor 1,7; 5,5; 2Cor 1,14.). Așteptarea plină de speranță a venirii Mântuitorului este, după Paul, semnul distinctiv al creștinilor. Ei „se bucură în speranță” (Rom 12,12). Împreună cu credința și cu iubirea, speranța constituie viața interioară a creștinilor (Rom 15,13; 1Cor 13,13). Paul încearcă să arate natura acestei speranțe: mântuirea; aceasta nu însă în lucrurile văzute, pentru că răscumpărarea trebuie să se împlinească, nu numai în prezența istorică a lui Cristos deja împlinită, ci „în speranță”, obiectul acesteia rămânând încă pentru mulți invizibil și, în consecință ireal; este însă mult mai real decât vizibilul care trece, în timp ce acesta rămâne (2Cor 4,18).

Speranța, ca preocupare creștină, are diferite componente esențiale: așteptarea bunurilor viitoare (Rom 8,19.23; Gal 5,5; Fil 3,20), încrederea în Dumnezeu și în Cristos (1Cor 15,19; 2Cor 1,10), răbdarea în așteptare (Rom 5,4; 8,25; 12,12).

Diferența față de V.T. privind obiectul speranței

În speranță se află într-un raport special trecutul și prezentul, pe de o parte, cu viitorul, pe de altă parte. Opera ce se dezvoltă în viitor este urmarea acțiunilor mântuitoare ale trecutului și prezentului care spun *ce poate* să spere omul și ceea *ce trebuie* să spere, pentru ca împlinirea speranței sale să depășească orice reprezentare umană.

Acțiunea împlinită de Dumnezeu în V.T. dă speranța mântuirii în curs de împlinire. Ceea ce a împlinit Dumnezeu în N.T. prin Isus Cristos este o acțiune mult mai profundă, dă sublimitatea cu care El s-a adresat omenirii și caracterizează obiectul speranței neotestamentare.

Creștinul este deja justificat dar așteaptă încă mântuirea definitivă de mânia pedepsei lui Dumnezeu (Rom 5,17.19; 8,30); este deja eliberat de sclavia păcatului cărnii și a morții (Rom 8,2), dar speră că aceste puteri vor fi cu totul îndepărtate de la el prin înviere (Rom 8,11; 1Cor 15) cu toate că creștinul *are* deja Spiritul (Rom 8,6.9; 5,5; Gal 6,8), *are* viața (Rom 5,18), *are* mărirea (Rom 8,3; 2Cor 3,18), dar *așteaptă* încă veșnicia definitivă (Gal 6,8) și revelația mării (Rom 8,18; 2Cor 4,17), *este* acceptat de Dumnezeu ca fiu (Rom 8,14-16; Gal 4,5-7), dar așteaptă încă revelația înfierii (Rom 8,19) și intrarea definitivă în moștenirea lui Dumnezeu (Rom 8,17).

Cum împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă și totodată viitoare, tot așa creștinul participă la bunurile sale și așteaptă deplina contopire în ele (1Cor 6,9; 15,50; Gal 5,21).

Caracterul cosmic-universal și nu individualist al speranței

Nu numai cauza sa ci și viitorul său este prezent creștinului în speranță. După sfântul Paul, speranța se localizează în întreaga istorie a mântuirii, are la bază relația viață-moarte în Cristos și așteaptă să participe la deplina mărire a sa. Creștinul nu este singur în urmarea lui Cristos „când va veni Cristos, viața noastră, și voi veți apărea cu el în mărire” (Col 3,4).

De altfel, mărirea cu Cristos nu se referă numai la omenirea răscumpărată, ci iluminează toată creatura infraumană care „va fi scutită de sclavia stricăciunii, ca să aibă parte de eliberarea mării fiilor lui Dumnezeu” (Rom 8,21).

Motivul speranței

Încă din V.T., Dumnezeu, în voința sa mântuitoare și fidelitatea în acțiunea sa deja împlinită, este motivul speranței. Se regăsește și în N.T. chiar dacă la sfântul Paul motivația speranței capătă un sens puțin diferit și polemic. El pretinde iudeului să se bazeze în speranța sa pe legea respectată (Rom 2,17-24). Falsei speranțe a cărnii sf. Paul îi contrapune speranța bazată pe harul lui Dumnezeu, pe încrederea în răscumpărarea din trecut, din prezent și împlinirea din viitor (... prin meritul lui Isus Cristos „am dobândit reîmpăcarea” Rom 5,11). Întreaga speranță a creștinului este clădită pe Dumnezeu speranței (Rom 15,13). Dumnezeu promite și sădește cu lucrarea Sfântului Spirit în inimi dispoziția speranței (Gal 5,5), iar în Cristos cel înviat această speranță, după sf. Paul, devine sensul existenței creștinului (1Cor 15,19-23).

Certitudinea speranței și nesiguranța mântuirii

„Speranța nu înșală” (Rom 5,5). Dacă Dumnezeu și-a manifestat îndurarea spre cei păcătoși, cu atât mai mult va conduce la mărirea veșnică pe cei iertați de păcate. (Rom 5,1-11; 8,28-39). Când vorbește despre colaborarea la propria mântuire a omului, sf. Paul pune viitorul mântuirii la judecata lui Dumnezeu legat de faptele noastre (Rom 14,10, 2Cor 5,10), pe care le vom împlini *liber*, imprevizibil și fără o prealabilă cunoaștere. La această libertate a deciziei (1Cor 10,1-13; Gal 6,7), privind la Dumnezeu, sunt chemați creștinii; contrastul între speranța în Domnul și nesiguranța în colaborarea umană, fac parte din viața omului, atâta timp cât el nu și-a atins scopul: speranța și teama se leagă în însuși sensul lor (nu există speranță pentru un lucru cu sfârșitul sigur și teama ar fi disperare în absența speranței).

Speranța marchează întreaga viață creștină

Pentru Sfântul Paul speranța nu stă alături de credință, iubire și alte virtuți ca o preocupare pasivă ci, este o aspirație activă orientată spre viitor, legată de:

- perseverență (1Tes 1,3) celui care speră. Aceasta înseamnă pentru creștin suportarea curajoasă și puternică a dificultăților, fiind fruct și mărturie a autenticității speranței. Este o condiție premergătoare a mântuirii finale în Domnul și identificată cu răbdarea se poate integra în triada credință-speranță-dragoste (1Tim. 6,11).

- curajul sau încrederea (2Cor 3,12), cuprinse ca reflexe ale mării permanente izvorâte din speranță.

- vigilența cu care creștinul privește la Domnul și umblă în căile lui (1Cor 16,13; Col 4,2).

- sobrietatea, dar al speranței în spiritul creștin care are prin ea măsura protectoare împotriva fascinației pentru lucrurile trecătoare (1Tes 5,6-8).

Speranța și implicarea în viața de toate zilele

Teoriile umaniste, marxismul și altele reproșează creștinismului că paralizează omul în preocupările pentru aceasta lume cu speranța vieții celei ce va să fie.

Sf. Paul nu face referință numai la bunurile viitoare ci dorește ca creștinii să aibă și să crească în conștiința deplină și clară a voinței lui Dumnezeu, să se comporte și să dea roade plăcute Domnului cu orice lucrare bună (Col 1,9).

Speranța în realitatea finală nu scade importanța celor prezente, dar excluderea aceleia le face ne semnificative pe cele prezente: „Dacă morții nu înviază, mâncăm și bem pentru că mâine murim” (1Cor 15,32).

Unor tesalonicieni, care așteptau ca a doua venire (*parussia*) să se întâmple curând, rămași inactivi sau chiar pasivi, sf. Paul le dă sfatul să-și desfășoare liniștiți munca lor (2Tes 3,12). El se roagă lui Dumnezeu pentru creștini ca Dumnezeu să speranței lor să le întărească inima pentru tot lucrul și vorba bună. Speranța creștină nu îndeamnă deci la pasivitate și dezinteres în lucrurile acestei vieți.

Epistola către evrei. Prima epistolă a sf. Petru și scrierile sfântului Ioan

Speranța în epistola către evrei

Epistola se adresează probabil iudeo-creștinilor îndepărtați de la credința lor și reîntorși la cultul iudaic sau rămași nostalgici după acesta. În fața acestor tentative, sf. Paul arată clar unde stă trecătorul și neautenticul și unde stă definitivul și autenticul. Cultul veterotestamentar era neautentic, iar existența pământească a creștinului nedefinitivă în schimb definitive și autentice sunt preoția lui Cristos, efectul produs de jertfa sa și scopul peregrinajului pământesc al creștinului: împlinirea în sanctuarul ceresc. Pentru a-i ajuta pe creștini să depășească marile încercări în credință, sf. Pavel pune în fața lor aceste realități invizibile, dar sigure, sfătuindu-i să sperie în ele.

Speranța arată fie realitatea țintei cerești, fie perseverența necesară spre a o atinge. Este propusă ca o ancoră a sufletului (Evr 6,18); în unire cu credința, fundament a ceea ce sperăm și dovada a ceea ce nu vedem (Evr 11,1); o speranță mai bună în comparație cu V.T. (Evr 7,19). A fi creștini înseamnă a spera, a rămâne tari în speranță (Evr 10,23).

Speranța în epistola I a sfântului Petru

Adresată creștinilor încercați pentru a-i încuraja și consola, epistola vorrește de o renaștere la o *speranță* vie (1Pt 1,3) și puternică având ca fundament învierea lui Cristos (1Pt 1,21), orientată spre o moștenire incoruptibilă, păstrată în cer. Pentru aceasta creștinul trebuie să fie mereu pregătit să răspundă oricui l-ar întreba despre speranța sa (1Pt 3,15).

Speranța în scrierile sf. Ioan

Scrierile sale combat pe maestrul lucrurilor false privind persoana și lucrarea răscumpărătoare a lui Cristos. Ele scot la lumină adevărul despre adevărata întrupare a Fiului lui Dumnezeu și a răscumpărării deja dată numai prin El. Întruparea și prezența mântuirii în Cristos stau în primul plan în timp ce împlinirea ulterioară a mântuirii, spre care duce *speranța*, rămân secundare. Bunătățile mântuirii și ale adevărului nu sunt rupte de raportul cu viitorul, regăsindu-se în veșnicie (In 4,14), fiind legate de înviere (In 5,29; 6,39-40.44.54). Noi vom deveni asemenea lui Cristos și-l vom vedea așa cum este (1In 3,2). Cel ce are *această speranță în Dumnezeu* se curățește spre a fi curat cum El este (1In 3,3).

Rezumat asupra speranței în sfânta Scriptură

Ceea ce ne spune cuvântul lui Dumnezeu asupra *speranței* în sfânta Scriptură se poate rezuma astfel:

- atât în V.T., cât și în N.T. omul, ca partener al lui Dumnezeu, privește spre viitor cu speranță;

- omul așteaptă de la Dumnezeu mântuirea care depășește puterile umane; sf. Scriptură se opune deci unei speranțe bazate numai pe puterile omenești;

- speranța se sprijină pe lucrările mântuitoare ale lui Dumnezeu din trecut și prezent (vechiul legământ, lucrarea și învierea lui Cristos) și bunurile mântuitoare sperate duc la împlinirea celor deja acordate. Aceasta deosebește speranța creștină de orice utopie străină de realitate;

- *obiectul speranței*, limitat în V.T. la stăpânirea pământului făgăduinței se lărgeste mereu, mereu, spre unirea cu Dumnezeu. Acest proces de sublimare și sacralizare a speranței atinge culmea în N.T. Nu trebuie uitată însă mulțimea bunurilor sperate chiar din această viață;

- sf. Scriptură înlătură orice restrângere individualistă asupra speranței. Mântuirea este sperată pentru întreaga comunitate a legământului și a Bisericii, de asemenea pentru întreaga creațiune;

- motivul speranței este Dumnezeu, voința și lucrarea sa mântuitoare, deja arătate;

- este subliniată de sf. Paul tensiunea existentă între siguranța speranței garantată de Dumnezeu și nesiguranța mântuirii, rezultată din libertatea omului.

Reflexia teologică asupra speranței

Speranța umană ca asemănare a virtuții divine a speranței

Experiența speranței umane

Aprofundările asupra speranței îndrumate decisiv de sf. Scriptură s-au făcut de scolastici, cu referire la „pasiunea” speranței ca experiență umană, lucru semnificativ și lămuritor.

Între virtutea teologală a speranței și „pasiunea” speranței umane există deosebiri, aceasta din urmă nefiind restrânsă doar la sfera simțurilor umane. Speranța atinge și valențele spirituale, aspirațiile încrezătoare chiar obositoare uneori, pentru a forma tăria de caracter, fidelitatea etc. Sensibilul și spiritualul se regăsesc în omul întreg care speră.

Virtutea supranaturală a speranței, după scolastici, urmează legii fundamentale după care omul ajunge la realitățile spirituale și supranaturale prin mijlocirea experiențelor naturale. Este dovada unei dispoziții a firii spre speranță, din clipa în care se descoperă pe sine ca ființă istorică (orientată și dispusă spre dezvoltare și realizare din ce în ce mai bune în viitor); lipsit de speranță și închis față de încrederea în viitor, el se întristează. Fără speranță, ființa umană se pierde. Chiar cei care au renegat speranța creștină, avută cândva, nu pot trăi în disperare ci își creează *speranțe* – *surrogat*, în care așteaptă desăvârșirea bunăstării, a progresului adus de transformările politice sau sociale.

Speranța creștină nu reprezintă deci o pătrundere violentă în om, pentru că el este dispus la speranță, nici chiar într-o manieră foarte îndepărtată. Este valabil acest lucru și pentru celelalte virtuți morale supranaturale.

Diferența între „pasiunea” speranței și virtutea teologală a speranței

Este vorba despre o analogie între două entități cu mari deosebiri între ele. Pasiunea speranței se impune cu violență omului, putând fi afirmată sau respinsă cu voința sa, doar într-un moment succesiv, pe când virtutea teologală a speranței este posibilă numai ca dar supranatural al lui Dumnezeu și totodată ca liberă decizie a omului ajuns la uzul rațiunii. Speranța umană are la bază rațiuni omenești, cea supranaturală se bazează și se motivează în Dumnezeu atotputernic, bun și credincios, așa cum s-a făcut cunoscut în revelație. De aceea nu poate exista o virtute naturală a speranței. Obiectul speranței ca pasiune umană poate fi foarte divers pe când cel al virtuții supranaturale este unirea eternă în har cu Dumnezeu întreit în vederea fericirii și deplinătății dragostei sale.

Speranța umană în situația efectivă a mântuirii și a osândirii (disperare, falsă speranță, speranță supranaturală implicită)

În speranța și deformările alternative ale acesteia se oglindește istoria mântuirii și a condamnării omului. Teologia trebuie să țină seama de acest aspect istoric mântuitor. Îndepărtarea de Dumnezeu duce la lipsa speranței, la disperare [LG 16, GS 10, 12, 21]. Chiar credinciosul este expus la acest pericol. Paradisul pământesc promis de comunismul ateu și materialist este modelul unei eronate ideologii asupra viitorului, cerut de firea umană care nu poate trăi în disperare permanentă. Păcat este și unul (disperarea) și celălalt (așteptarea unui viitor înșelător). Dumnezeu nu-l abandonează însă pe păcătos și predicarea lui Dumnezeu cel întreit ca scop ultim al omului duce la speranța supranaturală. Călea arată această posibilitate și celor ce n-au intrat, fără vina lor în contact cu cuvântul Evangheliei, fiind și ei în lumina harului; când aceștia aspiră la valori morale absolute, chiar lipsiți de un mod conștient de a o face, tind spre Absolut și speră în comuniunea cu Dumnezeu, cu o *speranță* cel puțin *implicită* necesară mântuirii. Există o *speranță supranaturală implicită*, manifestată în aspirațiile și încrederea exprimată într-un cult necreștin, nu pentru că este necreștin, ci pentru că într-o formă exterioară omul încearcă să se dăruiască sincer misterului de necuprins al Dumnezeului mântuirii.

Obiectul speranței

Dumnezeu întreit, misterios și dătător de fericire

În virtutea teologală a speranței, omul se orientează plin de încredere și dorință spre *Dumnezeu* pe care nu-l poate poseda în sens propriu-zis. Dumnezeu participă ca deplinătate, dragoste infinită, începând în viața aceasta apoi în mod deplin în cealaltă. *El*, ca mîntuire absolută și îndumnezeire a omului, *este obiectul speranței*, descoperit în cuvântul revelat și prin har. El este revelat în caracterul trinitar, Tată, Fiu și Spirit sfânt, cu accentul cristologic aprofundat în înviere și mărirea corpului transfigurat.

Obiectul secundar al speranței este tot ceea ce conduce la deplina comuniune cu Dumnezeu, mai întâi ajutorul supranatural (harul, iertarea păcatelor, virtutea perseverenței până în sfârșit), apoi cel natural (lungimea vieții pentru atingerea scopului final), spre care însuși Domnul ne conduce cu providența sa iubitoare.

Nici o restricție individualistă a obiectului speranței

Fie pe cale, fie la împlinirea speranței, omul și Dumnezeu nu sunt singurii protagoniști, pentru că mântuirea nu este pentru indivizi ca atare ci ca membri ai comunității: oamenii merg în întâmpinarea speranței ca Biserică, merg ca poporul lui Dumnezeu. Apoi speranța se extinde la întreaga creație: va fi un nou cer și un pământ nou (2Pt 3,13).

Dimensiunea ecleziologică, socială și cosmică a obiectului și a virtuții speranței a fost adesea uitată; conciliul Vatican al II-lea a repus-o într-o manieră foarte clară pentru timpul de față: „Biserica, prin harul lui Dumnezeu, se va restaura în Cristos, la sfârșitul veacurilor, cu omul și întreaga creatură” [LG 48; GS 32, 39].

Importanța doctrinei asupra obiectului speranței în lumea de astăzi

Trăim timpuri caracterizate de utopii mântuitoare și promisiuni de fericire pământească. Aceasta face ca Biserica să predice pe Dumnezeu – ca speranță a oamenilor, ca ultima lor împlinire reală și aspirație tainică a sufletelor – și să-i apere de influența acestor utopii.

Este important de subliniat dimensiunea socială și cosmică a speranței creștine, de arătat că Dumnezeu este mântuirea și împlinirea ultimă a individului, contrar curentelor colectiviste moderne influențate de utopia marxistă și viitorul paradis socialist. Toți cei prinși de astfel de utopii nu mai reușesc să se împlinească în dimensiunea lor ca ființă personală, negându-li-se această demnitate personală.

Chiar și creștinul de azi este prins de acest val care începe cu un individualism al speranței și ajunge să sfârșească cu un exclusivism al dimensiunii sociale și cosmice, prefigurat într-un nou pământ și un nou cer, datorat revoluției sociale; se ține sub tăcere în același timp mântuirea personală în Dumnezeu, cu așteptarea plină de speranță și implicarea plină de cutremur spre dobândirea mântuirii.

O posibilă concepție colectivistă intraeclezială asupra speranței mântuitoare apare atunci când preoții se află într-o nesiguranță a rolului și obligațiilor lor pastorale, și se dedică mai curând aspectului social și politic, neglijând predicarea evangheliei speranței lui Cristos.

Motivul speranței

Motivul primar

Scopul speranței în Cristos – îndumnezeirea omului și împlinirea în Biserică a vieții cu Dumnezeu – depășește așteptările și posibilitățile naturale umane. Trebuie ajutorul și susținerea lui Dumnezeu. Scopul și calea, obiectul sperat și motivul împlinirii trebuie să se întrepătrundă. Nemărginita autoparticipare a lui Dumnezeu, care se întâlnește cu limitele capacității receptive a creaturii, nu se poate realiza numai prin efortul omului lăsat singur; Dumnezeu, ca supremul bine, l-a asigurat pe om de ajutorul și darul său.

De aceea speranța este fondată pe Dumnezeu, pe voința sa mântuitoare, pe promisiunile realizării acesteia în Cristos și pe asistența dată de către Sfântul Spirit până la a doua venire a Mântuitorului. Nu numai mijloacele, dar și scopurile speranței sunt trinitare și cristologice. De aceea speranța este una din cele trei virtuți teologale,

ea pune pe om în raport cu *Dumnezeu* ca *scop final* și-l leagă de Acesta ca *motiv al speranței*.

Motivele secundare

Bunătațea și atotputernicia lui Dumnezeu au multe ramificații care dau motivele secundare ale speranței. Tăria lor este Dumnezeu. Printre motivele secundare ale speranței sunt socotite: comunitatea bisericească, predicarea Cuvântului, sfințele sacrameinte, grația habituală și actuală, mijlocirea sfinților și chiar activitatea meritorie izvorâtă din harul lui Dumnezeu (cine speră nu se încrede în faptele sale, ci în Dumnezeu care lucrează în el).

Omul modern și motivul speranței

Este nevoie astăzi să fie lămurit nu numai obiectul speranței, ci și motivul supranatural al acesteia. Omul modern realizează lucruri imposibile odinioară, devenind foarte sigur de sine; chiar se gândește că-și poate făuri singur fericirea. Exagerarea aceasta îl poate duce pe om la o sărăcire, crezând în puterea forțelor proprii și neacceptând darul; pentru că valorile înalte și dătătoare de fericire nu pot fi produse, ci se primesc cu recunoștință. Astfel comunitatea umană nu poate fi făcută sau obținută cu forța, ci este un dar din partea celorlalți la care fiecare trebuie să fie receptiv. Cu atât mai mult se verifică acest lucru în comunicarea supranaturală pe care o avem cu Dumnezeu, dar gratuit ce poate fi cel mult implorat, primit cu încredere și speranță în împlinirea sa.

Este nevoie, chiar în Biserică, în pastorație, să se reflecteze la Dumnezeu ca izvorul oricărei speranțe. Credința în posibilitatea de a face totul, chiar în ambientul intraeclezial poate duce la un activism exagerat și neroditor. Finalitatea Bisericii nu se realizează numai prin activități pur umane: organizare, discursuri, conferințe, adunări – indispensabile în sine – ci presupune și liniștea (fie ca pauză temporală, fie ca activitate de ascultare umilă a cuvântului lui Dumnezeu și mai ales ca rugăciune). Numai astfel poate fi roditoare activitatea omenească în Biserică. Eficacitatea practică a speranței se regăsește în rugăciune, pentru că acela ce așteaptă și speră de la Dumnezeu ceva se roagă, iar cel ce se încrede în sine se roagă puțin, ca în cazul disperatului ce nu mai speră în Domnul.

Siguranța speranței și nesiguranța mântuirii definitive

Problema

Cel ce speră se bazează pe Dumnezeu care și-a revelat față de oameni planul mântuitor, l-a arătat în Cristos și a promis deplina mântuire. Omul nu se va putea încrede niciodată prea mult în acest Dumnezeu infinit atotputernic, bun și fidel și în promisiunile sale. El răspunde la asemenea promisiuni numai când se dăruiește cu totul, adică numai prin speranța supranaturală care presupune nu numai promisiunea mântuitoare a lui Dumnezeu, ci și dinamismul interior al aceluia care speră prin mijlocirea harului divin. Când omul urmează impulsul harului, se încrede complet în Dumnezeu, așa cum o face și în credință.

Se pare deci că totala și încrezătoarea dăruire de sine lui Dumnezeu în actul speranței ar exclude orice nesiguranță în ceea ce privește realizarea deplinătății în Domnul. Însă dacă speranța este absolut sigură în atingerea scopului, rămâne numai o

problemă de timp și nu o chestiune deschisă cu adevărat; și cum poate fi considerată problematică așa-zisa adevărată speranță, care așteaptă ca ceea ce nu se deține încă doar să se împlinească în viitor? Ne aflăm în fața tensiunii între siguranța proprie speranței bazată pe Dumnezeu care promite și nesiguranța împlinirii definitive a ceea ce s-a sperat. Găsim și la sf. Paul preocuparea pentru acest aparent paradox; pe de o parte, el vrea creștini plini de speranță puternică, iar, pe de alta, îi sfătuiește să nu fie prea siguri de mântuirea lor, ci să lucreze cu frică și cu cutremur la aceasta.

Și teologia s-a preocupat de această tensiune între speranța sigură și mântuirea definitivă nesigură; acesta a constituit chiar o problemă controversată între teologia catolică și cea protestantă. Conciliul tridentin (1545-1563) a respins *credința încrezătoare* (adică o sinteză de credință și speranță unite într-o preocupare comună), prin care acela care crede și speră trebuie să fie absolut sigur de mântuirea sa actuală sau de justificarea sa [DS 1533 s, 1563 s], cât și de mântuirea viitoare sau de predestinarea sa [DS 1540 s, 1565 s].

Și aici nu poate fi vorba de un punct de vedere protestant asupra *credinței încrezătoare*, opiniile fiind diversificate, chiar la fondatori (Luther și alți teologi). Rămâne dificilă problema împăcării între siguranța speranței și nesiguranța mântuirii.

Indicațiile conciliului tridentin asupra problemei

Conciliul a condamnat credința încrezătoare prin care omul pretinde a fi absolut sigur de propria mântuire (justificare) și prin mijlocirea căreia vrea să ajungă la aceasta. Nimeni, desigur, nu poate să se îndoiască asupra îndurării lui Dumnezeu, a meritelor lui Cristos, a virtuților și a eficacității sacramentelor; numai când se gândește la sine, la propriile slăbiciuni și insuficiența deschidere spre Dumnezeu, apare adevăratul motiv de îndoială asupra stării de har și teama [DS 1533 s, 1563]. Privitor la atingerea finală a mântuirii și la obiectul speranței, toți oamenii trebuie să spere cu tărie în ajutorul divin și să se teamă de nesocotirea colaborării necesare pentru acest scop [DS 1540 s].

Conciliul tridentin a repetat deci dubla argumentare a Scripturii și în special afirmațiile sf. Paul privind certitudinea speranței și teama din cauza posibilității condamnării veșnice; speranța se raportează la Dumnezeu în timp ce teama îl privește pe om.

Reflexie teologică. Transcendența lui Dumnezeu și a voinței sale mântuitoare

Noi oamenii ne aflăm în fața sublimității și obscurității voinței divine [DS 1540] și în fața misterului colaborării voinței libere a omului cu Dumnezeu în problema mântuirii. În ce privește sublimitatea și caracterul misterios al voinței mântuitoare a lui Dumnezeu: desigur că El și-a revelat voința de a mântui oamenii și de a-i duce la desăvârșire, dovedind aceasta cu lucrarea mântuitoare a lui Cristos; pentru acest motiv noi oamenii trebuie să sperăm cu tărie în El. Nu putem să deducem însă că această voință divină trebuie să se împlinească în mod absolut sigur pentru toți oamenii sau pentru vreunul anume și că voința lui Dumnezeu nerealizată în acest mod ar contrazice demnitatea sa. O astfel de afirmație ar distruge misterul planului mântuitor de neexplicat din exterior, dar sprijinit numai pe dragostea liberă a lui Dumnezeu, legând astfel pe Dumnezeu de o acțiune creată față de omenire, de creatură, ceea ce ar însemna o negare a transcendenței divine.

Nu este deci posibil să se facă apel la necesitatea iubirii divine pentru a transforma certitudinea speranței într-o siguranță a mântuirii.

Colaborarea omului la mântuire

Colaborarea omului la mântuire este importantă, cu toată deosebirea de interpretare făcută de teologia catolică și cea protestantă.

După doctrina catolică, Dumnezeu a voit și vrea pe om ca partener real și liber în lucrarea mântuirii. Libertatea creaturii înseamnă posibilitatea de a spune da sau nu, de a consimți sau nu, de a colabora sau de a refuza... Această libertate se manifestă în multe decizii succesive, pe care omul nu le poate prevedea cu siguranță absolută, chiar dacă sunt deciziile sale; el trebuie să se teamă de posibilitatea sa de a se decide împotriva lui Dumnezeu, pentru totdeauna. De aceea, privind la sine însuși, el nu poate fi sigur de mântuirea sa.

Speranță și teamă

Certitudinea speranței – care are fundamentul în Dumnezeu al promisiunii și al mântuirii legată de aceasta – care rezultă mai ales din instabilitatea și slăbiciunea umane – se reflectă în cele două concepte *speranță-teamă*. Sf. Toma d'Aquino, în tratatul despre virtuțile teologale, a legat de speranță darul temerii (unul din cele șapte daruri ale Spiritului Sfânt după concepția tradițională) [II/II, q 19]. Cel care speră tinde la comuniunea deplină cu Dumnezeu și speră să i se dăruiască; se teme însă că nu are să o ajungă din cauza permanentei posibilități de a greși. Teama legată de speranță nu trebuie înțeleasă ca o teamă pasivă, ci ca și speranța, o luare de poziție serioasă și voluntară. Este relevantă teama eficace în fața păcatului, care ofensează pe Dumnezeu și separă de El; de asemenea teama față de dreptatea răzbunătoare a lui Dumnezeu și a pedepselor pentru păcat, care ține pe om treaz în drumul speranței.

Speranța și teama se leagă între ele; când una se clatină, cealaltă este influențată: lipsa de speranță aduce indiferența orgolioasă și fatalistă; când speranța este orientată spre lucrurile lumii și teama este lipsită de ordinea dreaptă, fiind îndreptată spre bunurile lumii și nu spre scopul final veșnic.

Influența reciprocă între siguranța speranței și nesiguranța mântuirii, între speranță și teamă.

Sunt nu numai lucruri legate, ci și interconținute. Nu există speranță fără nesiguranța mântuirii, din momentul în care speranța tinde spre un bine sublim, a cărui dobândire este greu de realizat și nu fără pericole. Dacă mântuirea ar fi fost sigură la început, împlinirea finală ar fi o problemă de timp, și nu scopul unei aspirații genuine și a unei așteptări încrezătoare. Invers, când omul aspiră în mod real la un scop sublim de acest fel și îl dorește cu încredere, este stăpânit de teama de a-l pierde.

Se poate spune că unde crește speranța adevărată, acolo crește și teama; cu cât omul se teme din inimă că îl va pierde pe Dumnezeu, cu atât mai încrezător se sprijină pe ajutorul său.

Siguranța speranței și siguranța credinței; siguranța mântuirii în sens larg

Siguranța speranței aduce siguranța credinței, pentru că acela care crede este convins de promisiunile lui Dumnezeu, bucurându-se de altfel de autonomia sa. Cum speranța se sprijină pe forța de a aspira la ceva, certitudinea sa nu este propriu-zis o

siguranță a cunoașterii, ci o siguranță a scopului; cel care speră se mișcă spre deplina unire cu Dumnezeu, în desăvârșirea finală, ajutat de har.

Când excludem faptul că siguranța speranței se poate identifica cu siguranța mântuirii, înțelegem că este vorba despre siguranța *absolută*. Nu afirmăm că ar fi imposibilă o siguranță *morală* a mântuirii în sensul larg al cuvântului, siguranță bazată nu numai pe lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu ci și pe lucrarea singuraticului îndrumată de acesta. Nici conciliul tridentin nu dorea să excludă siguranța în acest sens [DS 1534, 1541] ci, condamnând a voit să dezaprobe o siguranță absolută a mântuirii.

Necesitatea speranței

Speranța: unul din răspunsurile cele mai importante ale revelației

Dumnezeu s-a descoperit chemând pe om la comuniune veșnică, promițându-i îndrumarea și ajutorul său pe acest drum spre scopul final. De aceea omul nu răspunde numai acceptând conștient credința, ci și primind liber chemarea lui Dumnezeu adresată lui personal și tinde spre marele scop, încrezător în făgăduințele dumnezeiești. Speranța este necesară mântuirii, dacă omul vrea să-i răspundă lui Dumnezeu care-l întâmpină și-l cheamă și nu vrea să-și compromită scopul final. Necesitatea virtuții teologale a speranței derivă deci din ordinea mântuitoare voită de Dumnezeu: „Credința fără speranță și caritate nu unește perfect cu Cristos și nu face membre vii ale trupului său” [DS 1531].

Cel care, ascultând evanghelia, a ajuns să cunoască promisiunile divine, trebuie să nutrească o *speranță explicită*. Pentru că Dumnezeu îi cheamă pe toți la fericirea veșnică, scop spre care fiecare trebuie să tindă liber, trebuie să admitem și posibilitatea unei *speranțe implicite* a celor care nu cunosc Evanghelia; și aceștia au la dispoziție o cale spre a ajunge la deplina comuniune cu Dumnezeu, prin puterea liberei decizii și încrederea în harul divin. Conciliul Vatican al II-lea nu reduce la creștinii botezați posibilitatea să meargă în calea învierii întăriți de speranță, uniți în misterul pascal și conformați morții lui Cristos, ci o extinde „la toți oamenii de bună voință, în inima cărora lucrează în mod tainic harul” [GS 22].

Dumnezeu poate dărui dinamismul supranatural al speranței și oamenilor neajunși încă la cuvântul Evangheliei, deschizându-le orizontul conștient al mântuirii supranaturale și al promisiunii de împlinirea ei. Urmând liber această chemare, ei stau în comuniune cu Dumnezeu în virtutea speranței.

Precizări asupra necesității speranței

Omul ajuns la uzul rațiunii este ținut să consimtă conștient și liber la harul speranței, dăruiț în botez sau altfel să-l dezvolte și să persevereze ca într-o îndatorire fundamentală. Virtutea pretinde atenție actuală la lucrarea Spiritului sfânt, aparte pentru fiecare om în împrejurările interne sau externe ale vieții sale, acțiune care îndeamnă la speranță. Străin acestei chemări a Spiritului, omul nu-și urmărește scopul ultim și se află în pericolul disperării, neluând decizii hotărâte și serioase.

Atât în rugăciune, cât și în convertire, speranța trebuie să fie prezentă. Cei ce se îngrijesc de viața sufletelor, preoții și îndrumătorii sufletești mai ales, trebuie să îndrepte spre o viață de speranță pe toți cei încredințați lor. Este o obligație deosebit

de urgență în acest timp când omul este pe drumul unor finalități înșelătoare în care este invitat să se încreadă absolut numai în posibilitățile umane.

Relația speranței cu credința și dragostea

Deosebirea între credință și speranță

Realitatea mântuirii primită prin credință are caracter universal, chiar dacă credinciosul nu are o poziție prea fermă însă o face cu o adeziune personală-existențială. „Crezul” vorbește de *noi* oamenii și de mântuirea *noastră*. Speranța este un pas înainte, pentru că acela care crede așteaptă deplina sa mântuire în mijlocul poporului lui Dumnezeu, cu ajutorul divin. Toate cele cuprinse în credință au nevoie de o nouă decizie, o virtute teologală deosebită, diferită de credință și nesolicitată în mod automat de aceasta. Este speranță, distinctă ca virtute teologală.

Nu este speranță fără credință

Credință este premisa necesară a speranței, este cea care face posibilă încrederea în Dumnezeu – participant prin har și îndrumător pe drumul spre desăvârșire.

Nu este credință deplină fără speranță

Speranța influențează întoarcerea la credință. Cel care speră se încrede în Dumnezeu ca mântuire a sa și-l afirmă ca mântuire a oamenilor, dar numai când i se abandonează total El devine în credință realitatea absolut decisivă.

Speranța, începutul iubirii

Cel care speră și tinde la Dumnezeu ca la deplina mântuire, o face din convingerea că Dumnezeu *este pentru el* binele absolut. Cum însă îl iubește pe Dumnezeu nu cu deplina iubire de Dumnezeu, ci din iubirea de autoîmplinire, aceasta este socotită o iubire din dorință.

Biserica a condamnat opiniile după care speranța ca iubire de dorință ar fi în contradicție cu puritatea și dezinteresul vieții creștine și ar trebui evitată [DS 1539, 1581, 2212, 2310, 2313, 2351, 2355-57, 2361]. Este considerată imperfectă în comparație cu dragostea care aderă la Dumnezeu pentru bunătatea sa, dovedind măreția lui Dumnezeu și nevoia de mântuire și de ajutor. Omului nu-i ajunge numai creatura, iar negarea dragostei din dorință înseamnă negarea autoinsuficienței umane; de aceea, cât timp tinde spre dragostea perfectă ea este justificată.

Desigur, dragostea din dorință, când este curată și se dezvoltă, tinde spre perfecțiune. Cu cât mai mult speranța tinde la Dumnezeu ca la un bine absolut *pentru mine* cu atât mai mult devine capabilă să i se dăruiască celui care este binele *în sine*. Dacă speranța nu tinde la iubirea perfectă, nu capătă forța și frumusețea proprie, se închide în fața aspirațiilor spre sfințenie și rămâne informă.

Dragostea de dorință, nu se lasă atinsă de egoism și pentru că acela care speră fiind într-o comunitate a poporului lui Dumnezeu speră și pentru alții și așteaptă încrezător, gata fiind să ajute.

Dragostea perfectă perfecționează speranța

Speranța primește forma definitivă în iubirea perfectă a lui Dumnezeu pentru El. Cu cât dragostea e mai profundă, cu atât încrederea în cel iubit este mai mare: „*de amicis maxime speramus* = noi ne încredem cel mai mult în prieteni” – spune sf. Toma. Prin iubirea perfectă, omul devine prietenul lui Dumnezeu și se încrede în El, ceea ce-i

dă o forță unitivă deosebită. Iubind în manieră perfectă, omul își depășește măsura, iese din sine și se pierde în Dumnezeu. Nu ajunge unirea cu cel iubit, ci sporește tendința de contopire cu el. Iubirea autentică aspiră și speră.

3. Speranța în împlinirea viitoare și implicarea în transformarea lumii prezente

Observații preliminare

Acuza modernă împotriva speranței creștine: alienarea de lume

Ateismul atacă speranța creștină că ar așeza scopul omului într-o lume viitoare, determinându-l la indiferență față de cea prezentă, lipsindu-l de interes și energia necesară pentru a-și ameliora situația prezentă (eliminarea răului și a imperfecțiunilor sale); o utopie străină lumii în locul unei vieți fericite pe pământ.

Conciliul Vatican al II-lea formulează această afirmație atee astfel: „religia prin natura sa, ar îndrepta speranța omului spre mirajul unei vieți viitoare și înșelătoare, desprinzând-o de edificarea cetății pământești” [GS 20].

Ateismul opune speranței creștine, imanența lumii și posibilitatea finalizării în lume. După distrugerea sensului paradisiului ceresc, ateismul dă „speranță” deplinătății de pe pământ.

Teologia morală ia poziție față de aceste obiecții

Conciliul Vatican al II-lea face distincție între practică și doctrina creștină autentică.

El distinge între posibilă practică falsă (a unor creștini sau curente de gândire) și doctrina autentică creștină. Aceia dintre creștini care au înțeles eronat sensul speranței s-au închis într-o aspirație individuală și unilaterală, ostilă lumii, împlinind aspirațiile pământești. Conciliul amintește de asemenea că sunt departe de adevăr aceia care, știind că „nu avem aici cetate statornică, ci o căutăm pe cea viitoare” (2Cor 5,10) consideră că din acest motiv își pot neglija îndatoririle pământești, nedându-și seama că însăși credința îi obligă mai mult să le îplinească, după chemarea după care a fost fiecare chemat. [GS 43].

Speranța trăită în corespondență cu adevărata sa natură nu micșorează datoriile pământești ci le face obligatorii.

Falsa speranță o găsim în curente manicheiste, dualiste, gnostice, neoplatonice, apocaliptice sau janseniste, prezente pe întregul parcurs al istoriei creștinismului. Chiar și reformatorii au restrâns punctul de vedere la mântuirea din veacul ce va să fie, cu dezinteres pentru cel ce aici.

Mărturisirea speranței transcendente

Conciliul păstrează viu caracterul supranatural și transcendent al speranței creștine, respingând finalitatea umană în această lume. [GS 18]

Acesta constă în a fi chemat spre a comunica cu Dumnezeu însuși... și a participa la însăși fericirea sa [GS 21]. Ca răspuns la atacul ateismului împotriva virtuții teologale a speranței nu trebuie negat sau redus raportul său cu Dumnezeu și transcendența sa, ci trebuie arătat că această virtute nu este separată de lume, ci are datoria de a o structura mai bine.

Diferite vocații spre speranță

Să eliminăm mai întâi confuzia. Conciliul afirmând că speranța creștină autentică obligă la împlinirea datorințelor pământești, nu presupune o uniformizare a tuturor membrilor Bisericii, ci o diferențiere „după chemarea fiecăruia” [GS 43]. Virtutea speranței nu este așadar realizată de toți în egală măsură: cei consacrați au misiunea să trăiască și să mărturisească scopul supranatural al speranței creștine mai puternic, împlinind astfel un serviciu pentru cei care stau mai aproape de îndatoririle acestei lumi și să prezinte ochilor lumii laice izvorul de energie și sensul lucrărilor pe care le împlinesc, prin lucrarea Sfântului Spirit [GS 38].

Diferite aspecte ale „lumii” și răspunsul relativ al speranței

În lumina credinței, sensul de „lume” este diferit interpretat, conceptul în sine fiind echivoc. Dacă materialismul ateu consideră lumea ca pe unica realitate, perfectibilă exclusiv de efortul uman, el nu lasă loc speranței creștine, așa cum o face revelația. Lumea este după revelație creată de Dumnezeu, iar în formă de comunitate umană, ea a fost încredințată oamenilor să o desăvârșească în modul datorat, adaptând nevoilor toată creatura extraumană sau subumană. La această responsabilitate este chemat omul, în fața lui Dumnezeu, pentru ca în speranță să-și întâmpine propriul sens în lume îndreptat spre deplina comuniune cu acesta.

Lumea este însă atinsă de păcat, manifestând o coeziune în păcat și în dezordinile provocate de acesta, menținând omul în păcat. Prin speranță, creștinul se opune păcatului, ispitei lumii și disprețuirii lui Dumnezeu căutând să elibereze lumea de efectul păcatului și să o îndrepte spre Creatorul său.

Mai presus de toate, răscumpărată de patima și moartea lui Isus Cristos, lumea, este chemată la transformarea sa prin cruce, speranța fiind orientată spre desăvârșire în mărire, mai întâi a omului, apoi a întregului cosmos, lucrare la care este chemată să colaboreze. De aceea conciliul prezintă o lume a oamenilor, un teatru al istoriei neamului omenesc, cu victorii și înfrângeri, pe care – în concepția creștină – a creat-o Dumnezeu și a ocrotit-o din iubire și a scos-o din robia păcatului prin patima lui Cristos, spre desăvârșire [GS 2].

Când virtutea teologală a speranței și importanța sa sunt văzute numai în strălucirile lumii nu și ale revelației, refuzul și condamnarea speranței din partea ateismului se datorează mai cu seamă acestei ignoranțe.

Teza conciliului: speranța creștină autentică nu atenuază responsabilitatea pentru orânduirea lumii acesteia, ci o aprofundează și o revigorează fie din punctul de vedere al implicării morale a celui care speră, fie din punctul de vedere al structurii escatologice a lumii.

După conciliu Biserica „învață că speranța escatologică nu diminuează importanța obligațiilor pământești, ci dă noi motive de preocupare pentru ele” [GS 21]. „Așteptarea unui pământ nou, nu trebuie să slăbească ci mai curând să stimuleze interesul pentru munca raportată la acest pământ” [GS 39].

Această afirmație are două motive: primul aflat în cel ce speră, pentru că virtutea speranței îl determină spre un serviciu ziditor în iubire; al doilea trebuie căutat în însăși comunitatea umană și în lume în care este vie orientarea, prin Cristos, spre

împlinirea dincolo de lume și *în lume*. De aceea cel ce speră se implică înspre progresul în lumea aceasta.

Adevărata responsabilitate drept consecință a virtuții speranței
Omul curățit în speranță este abilitat la edificarea lumii

Speranța eliberează omul de implicațiile care îl împiedică să se preocupe de problemele lumii și să o servească în mod just. Conciliul se gândește la omul în sine, căzut și apoi răscumpărat spre a putea să acționeze în mod mântuitor și pozitiv în lume. Cristos lucrează în inima oamenilor, nu numai cu dorința unei lumi viitoare ci *inspirând, curățind și întărind* acele *generoase* propuneri cu care familia lumii își vrea mai umană viața proprie și supune întregul pământ acestui scop. [GS 38].

- Speranța purifică aspirațiile spre o orânduire mai umană a acestei lumi, protejând omul de absolutizarea ideologică asupra lucrurilor pământești (care îi face pe om și chiar comunitatea inumană). Este vorba de idolul Statului absolutizat, sau alți idoli ai individului (bunăstarea ca scop absolut, sexualitatea desprinsă de rostul său natural etc.) care provin din egoismul ce se răsfrânge asupra individului pe care-l determină la deprinderi nedemne de om și pornite împotriva semenilor săi. Cu tot progresul extern al lumii, acest drum nu duce la perfecționarea acesteia, ci la o sărăcire interioară sau chiar la catastrofe evidente.

Speranța autentică, care așteaptă mântuirea și viitorul absolut numai de la Dumnezeu, constituie critica și condamnarea ideologizării intramondane, care duc la efecte inumane și detestabile.

- În speranța teologică, constând în unitatea dragostei, omul se desprinde de sine și se încredințează lui Dumnezeu care promite și dăruiește mântuirea. Speranța și dragostea îl eliberează pe om de egoism, de regres și distrugere, punând în el (ca individ sau colectivitate) „legea fundamentală a perfecțiunii umane și a transformării lumii” [GS 38] adică legea iubirii.

- Speranța se unește cu *răbdarea* (Rom 5,3). Prin cele două virtuți omul este asigurat că oboseala sa nu este zadarnică și devine astfel capabil să suporte dificultățile și deziluziile și să nu fie copleșit de ele. Cristos însuși este modelul răbdării pentru cel care speră și-l învață: „că trebuie să-și poarte crucea, pe care trupul și lumea o pun pe umerii celor care caută pacea și dreptatea” [GS 38].

Structurile de speranță în lume și ajutorul dat de acestea speranței
Consensul la lumea reală

Creștinul care speră nu este obligat să se implice în mod responsabil și activ pentru lume numai din interior (adică în baza consecințelor morale și a efectelor virtuții speranței), ci și din exterior, adică prin intermediul structurilor lumii pe care Cristos a pecetluit-o cu învierea sa. Conciliul dorește ca creștinii să nu ascundă această speranță în interiorul sufletului lor, ci să o exprime prin *structurile vieții* în lume [LG 35]. Nu spune însă că prin aceste structuri este favorizat progresul uman autentic, deoarece ele există iar cel care speră trebuie doar să le cuprindă în profunzime. El este în măsură să o facă pentru că le cunoaște și afirmă. Care sunt aceste structuri?

Prima structură de speranță sau escatologică: demnitatea omului chemat la deplina comuniune cu Dumnezeu

Demnitatea umană este fundamentată pe vocația sa „de a comunica cu Dumnezeu însuși... și de a participa la fericirea sa” [GS 21]. Cel animat de speranță ia în serios chemarea aceasta a lui Dumnezeu și se poartă cu semenul său privindu-l nu ca pe ceva de dispreț, ci ajutându-l spre perfecționare în cele de-aici și cele de dincolo. Se subliniază experiența comportamentului ostil al celor care nu speră: „dacă lipsește baza religioasă și speranța vieții veșnice, demnitatea umană este lezată atât de grav, cum se constată în zilele de acum...” [GS 21].

A doua structură de speranță escatologică: noul pământ în devenire

Cu Cristos, împărăția lui Dumnezeu a și venit și se pregătește pentru împlinirea finală. Începutul și desăvârșirea finală sunt daruri ale lui Dumnezeu, care nu exclud colaborarea umană. Chiar dacă împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta, ea se realizează în ea și cu încercările lumii. Această lume va fi transformată în cer nou și pământ nou care va dura în veci. Numai ceea ce există în lume va fi transformat: bunurile, adică demnitatea umană, fraternitatea și libertatea adică toate fructele bune ale lucrării noastre răspândite pe pământ după lucrarea Spiritului Domnului, pe care le regăsim apoi purificate, iluminate, transfigurate. Aici pe pământ este deja prezentă împărăția lui Dumnezeu, ajunsă la perfecțiune cu venirea Domnului [GS 39]. Tocmai creștinii sunt chemați în virtutea forței speranței „să se consacre în serviciul omului pe pământ și să pregătească materia pentru împărăția cerurilor” [GS 38].

Conciliul nu identifică însă progresul uman de pe pământ cu creșterea împărăției lui Dumnezeu. Progresul exterior este bivalent și poate fi utilizat în mod egoist [GS 37]. Cele două realități nu sunt nici absolut distincte, mai ales când este vorba de progres adevărat (adică interior și moral), trebuind să fie făcută distincție între progresul pământesc și dezvoltarea împărăției lui Cristos, în măsura în care poate contribui la ordonarea societății umane, acest progres fiind de mare importanță pentru împărăția lui Dumnezeu. [GS 39]

4. Păcatele împotriva speranței

Observații preliminare

Distincția între adevăratele și sigurele păcate împotriva speranței, ispitele și bolile psihice.

Este un lucru foarte important teoretic dar mai ales pentru practica pastorală să se facă distincție între păcatele adevărate și sigure împotriva speranței, pe de o parte, și ispitele sau depresiile datorate bolii, pe de alta.

În păcatul propriu-zis, omul refuză cu vinovăție să se încreadă deplin în puterea și bunătatea lui Dumnezeu și să se orienteze spre Acesta ca spre scopul său ultim. Lucru neverificabil în ispită, care poate degenera în disperare sau dimpotrivă poate duce la o mare încredere în forțele umane, fără de Dumnezeu. Depresia sau stările de disperare sunt legate adeseori de boli psihice, care încearcă prin teamă și oprinare pe om, lucru de fel culpabil în mod direct.

Subîmpărțirea păcatelor contra speranței

Putem defecționa împotriva speranței cu *omisiuni* când refuzăm acțiunea Spiritului Sfânt prin speranță. Putem păcătui și direct cu gândul și acțiunea (*păcatele de comisiune*).

Păcatele de comisiune pot să se îndrepte împotriva speranței, considerată ca *încredere* în Dumnezeu; survine când omul deliberat încetează de a se încrede în Dumnezeu și *disperă*, sau când *prezumțios* se încrede în forțele proprii sau invers, se întrelasă exclusiviei grații a lui Dumnezeu.

Speranța nu constă numai în încredere ci și în *dorința* de Dumnezeu ca mântuire sigură și desăvârșire a omului. Când nu aspiră la Dumnezeu și nu se bucură de nici o atracție spre El, omului îi lipsește acest element al speranței, lucru întâlnit în stările de *suprasolicitare* sau *lene spirituală*.

Cele două componente esențiale ale speranței *încrederea* și *dorința*, par distincte dar sunt mereu legate, astfel că păcatul împotriva uneia se răsfrânge și asupra celeilalte.

Disperarea

Natura disperării

Cel care disperă dovedește practic că nu se poate ajunge la un scop al mântuirii absolute în Dumnezeu, cel puțin în cazul său. Încetează de a se mai încrede, că ajutorul lui Dumnezeu îi poate folosi și nu mai aspiră la El. Este o *disperare explicită* la acela care știe că Dumnezeu a promis harul și ajutorul său, dar nu se încrede în ele. Harul lui Dumnezeu îl determină pe cel în *disperare implicită* să se încreadă într-un ultim sens al vieții, chiar obscur intuit, impuls la care rezistă și care-l determină la disperare. Orice disperare reală îl face pe om spiritual bătrân, senil, care nu privește înainte cu curaj ci se oprește cufundându-se mereu mai adânc în absurditățile vieții.

Originea disperării

O mare neșansă sau deziluzie poate duce omul, chiar credincios, la disperare. Poate fi vorba de o ispită mare împotriva virtuții speranței sau de o scădere trecătoare a energiei fizice și spirituale. Dinamica credinței și speranței din el, va reface starea normală.

Cu totul diferit, păcatul propriu-zis al disperării, provocat ori nu de un eveniment deosebit, are o preistorie a sa. Ea trece prin moleșeala sau pierderea credinței, delăsarea rugăciunii, preocuparea dezordonată de plăceri – surogat al legăturii deficiente cu Dumnezeu. Apare apoi perceperea golului din intimitatea vieții, moment în care, dacă nu se ridică și nu se întoarce hotărât spre Dumnezeu – ultimul său scop – omul cade ușor în disperare. Vina propriu-zisă nu constă atât în ultima decizie de a se apropia de Dumnezeu ci în *continua îndepărtare de El* și alipirea de finalitățile surogat ale vieții, precum și în alte tentații de descurajare nerespinse la timp.

Consecințele disperării

Pusă liber în act ca dispoziție permanentă, disperarea ucide viața spirituală; doar speranța dă omului creștin puterea de a face binele și îl reține de la rău, contrar dispozițiilor necontrolate ale disperării.

Ca fenomen social, disperarea are rădăcini în condițiile sociale și politice nedrepte: un aparat dictatorial crud, condiții sociale nedemne de om, puțină bunătate,

înțelegere și disponibilitate spre ajutorare, care determină chiar pierderea încrederii în Dumnezeu și diminuarea credinței în realizarea sensului vieții, ducând la disperare. Chiar o pierdere difuză a credinței are aceleași rezultate. Acestea se accentuează când capătă dimensiuni sociale: lipsa intereselor spirituale poate duce la dezordonate orgii ale plăcerii colective sau la acte de disperare socială și politică, vina revenind celor care mențin atari situații injuste.

Prezumția

Natura prezumției

Ca și disperarea, *prezumția* este o dezorientare umană complexă în realitățile vieții, la care contribuie vina și slăbiciunea umane, precum și spiritul timpului. Preaîncrezătorul nu încetează de a se încrede în Dumnezeu ca și disperatul, neavând simțul măsurii. Se întâmplă :

- fie prin supraevaluarea propriilor forțe încrezându-se mai mult în ele decât în Dumnezeu (ex. sistemele auto-răscumpărării, moralismul, în care se așteaptă mântuirea mai întâi din propriile fapte bune, nu de la Dumnezeu);

- fie prin încrederea exclusivă în harul lui Dumnezeu, fără a colabora cu acesta (ex. sistemele quietiste sau desconsiderarea ascezei creștine). Ca formă extremă este săvârșirea păcatului, considerând că Dumnezeu iartă și trebuie cu orice preț să ierte.

În timp ce disperarea dovedește o îmbătrânire a spiritului, *prezumția* prezintă mai curând deprinderi infantile: înjosește viața umană și creștină, o lipsește de seriozitate, dă impresia unui drum ușor al speranței bazate pe forțele proprii sau dimpotrivă de nepreocupare pentru că harul lui Dumnezeu face totul. Aceste impresii diminuează sensul autoparticipării lui Dumnezeu, de asemenea își pierde sublimitatea care pretinde decizia umană.

Cauzele prezumției

Omul atins de răutatea păcatului este mai ușor tentat de *prezumție* decât de disperare. Orgoliul îl face să creadă că nu depinde cu totul de Dumnezeu și de harul său pe drumul de desăvârșire sau, prin lenea sa spirituală el este înclinat să se desprindă de oboseala pe care o pretinde calea desăvârșirii.

Tentația *prezumției* nu provine numai din interiorul omului ci și din influențele exterioare ale formelor sociale. O epocă plină de orgoliu, ca aceea de azi, prin dezvoltarea științifică și tehnică, orientează spre o speranță în propria activitate umană; ea poate deveni surdă la mesajul drumului dificil și abrupt spre desăvârșire, din cauza bunăstării crescânde și a mentalității datorate acesteia. Pot fi astfel neînțelese exigențele vieții ascetice creștine și neimplicarea serioasă în acestea.

Plictiseala sau dezgustul de Dumnezeu ca păcat împotriva speranței, ca dorință

Natura plictiselii și a dezgustului de Dumnezeu, sau „apatia”

Sfântul Toma d'Aquino enumeră *apatia* printre păcatele împotriva iubirii de Dumnezeu (II/II, q35), deoarece se opune bucuriei privirii lui Dumnezeu legată de iubirea față de El. Ea se opune și speranței ca dorință de împlinire în Dumnezeu cu anticipată bucurie a împlinirii acestei dorințe. Cel stăpânit de dezgustul spiritual se plictisește în fața bunurilor mântuirii spirituale și a vocației spre unire deplină cu

Dumnezeu. Este situația specifică a omului legat prea mult de lucrurile sensibile expus pericolului de subestimare a realităților mai profunde și invizibile. În dezgustul spiritual, omul nu vrea măreția promisă de Dumnezeu legată de un efort personal, ci se retrage în propria micime care îl maschează într-o aparentă măreție. Cum chemarea la viața divină conturbă această continuă autosatisfacție, omul trăiește într-o continuă tensiune care duce la dezgust și nemulțumire.

Și aici trebuie să facem distincția între dezgustul spiritual *explicit*, care se închide față de promisiunile exprese ale Evangheliei și dezgustul *implicit*, al omului care nu cunoaște Evanghelia, dar este mișcat de harul de a crede în sensul absolut al vieții și aspiră plin de încredere la acesta, dar se închide la o asemenea dinamică preferând momentul actual al vieții sale cotidiene.

„Plictiseala” ca lene spirituală

Se deduce din cele spuse că dezgustului spiritual i se mai spune și *lene spirituală*. Peste timp, sensul s-a transferat spre lene și s-a confundat cu inactivitatea exterioară, în contrapondere având virtutea activității vizibile și controlabile. Cu toate acestea, există riscul ca această implicare în activitatea profesională exterioară să fie simptom al lenei spirituale, prin ea sustrăgându-se de la chemarea interioară a harului.

Consecințele dezgustului spiritual

Tradiția s-a ocupat discret de consecințele „lenei”, considerând-o un viciu capital.

Ea persistă și azi, iar cel care cade în acest viciu găsește greoi tot ceea ce raportează viața omenească la Dumnezeu (găsește apăsătoare și insuportabile poruncile și dispozițiile date de autoritatea divină și umană, motiv pentru care catehezele moderne nu prea vorbesc despre porunci decât indicativ. Respingerea scopului final al omului și aspirația spre el se transformă în antipatie față de acei indivizi care prin vocație caută să le readucă mereu în minte (anticlericalismul de diferite forme).

Cum omul nu poate trăi în atmosfera de nemulțumire și are nevoie de bucurie, încearcă să fugă de tensiunea interioară, refugiindu-se în exterior caută distracția și devine prizonierul acestei însetări după noutăți; este neliniștit și caută să înlocuiască mișcarea deficientă din interior către Dumnezeu cu o peregrinare externă printr-o instabilitate. Devine incapabil să se dedice conștient și exclusiv celor mai esențiale instanțe ale ființei sale existențiale și creștine în celebrările duminicale. Să reflectăm în acest context la stările de fapt ale timpului de față.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *EUROPA*,
HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER FRANK UND PAUL
METZGER, ÜBERSETZUNG VON ALBRECHT
HARTMANN, HEIDELBERG-UBSTADT-WEIHER-BASEL,
VERLAG REGIONALKULTUR, 2005, 431 p.**

MOTS CLÉ: Enea Silvio Piccolomini, Europa, conquête du Constantinople, Adrianus van Heck, les Roumains, humanisme, Quattrocento

Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), ajuns papă sub numele de Pius al II-lea (1458-1464), a rămas cunoscut pe scena literară prin paleta largă de lucrări, care au avut caracter geografic, istoric, memorialistic, teologic sau nuvelistic. Prezentarea de față se oprește asupra unei lucrări geografico-istorice, care a apărut în urmă cu puțin timp la editura germană *Regionalkultur*; aceasta reia o temă de actualitate atunci și acum, dezbătând problema Europei în contextul evenimentelor din anul 1453 (cucerirea Constantinopolului de către turcii otomani).

Traducerea, după cum se afirmă în introducere, are ca punct de plecare ediția cunoscătorului operei piccolominiene Adrianus van Heck, care a apărut în anul 2001 în colecția *Biblioteca apostolica vaticana* și care are coordonatele „*Enee Silvii Piccolominei postea Pii PP. II De Evropa, edidit commentarioque instruxit Adrianus van Heck, Città del Vaticano 2001 (Biblioteca Apostolica Vaticana)*”.

Așadar, traducătorul a apelat la excelenta ediție apărută în colecția mai sus amintită, în care au mai fost publicate câteva lucrări piccolominiene. Ediția germană din anul 2005 respectă întrutotul ediția latinească a lucrării din anul 2001, cu excepția câtorva imagini inserate de editori și care reprezintă simbolic Europa din *Cosmographia* lui Sebastian Munster, apărută la Basel în anul 1548 (p. 30-31), portretul lui Pius al II-lea preluat din lucrarea *Pontificum Romanorum Effigies* [...] Ioannis Baptistae de Cavalleriis, [1585] (p. 33) și cel al împăratului Frederic al III-lea, preluat din aceeași lucrare ca acela al papei (p. 39).

Revenind la ediția din 2005 în *Vorwort: Enea Silvio Piccolomini Europa-Schrift* (p. 7-11), editorul Günter Frank își începe introducerea referindu-se la primele mențiuni păstrate în textele antice cu privire la numele *Europa*, care datează din perioada homerică și se găsește într-unul din imnurile acestuia

înălțate zeului Apollo; în acest imn, Europa reprezenta un teritoriu care se întindea undeva în actuala parte europeană a Turciei. În timp, mențiunile referitoare la Europa s-au înmulțit, ajungându-se chiar la scrierea unor lucrări despre acest ținut; este și cazul lui Enea Silvio Piccolomini a cărui lucrare a apărut în manuscris în anul 1458, cu puțin înainte ca autorul să ajungă pontif. O scurtă trecere în revistă a vieții și activității lui Piccolomini este urmată de câteva rânduri dedicate lucrării, al cărui titlu, așa cum reiese din manuscrisele vaticane, a fost *Gesta sub Federico III* sau *De gestis sub Federico III*. Abia edițiile tipărite i-au dat numele *De Europa* (ediția de la Memmingen din 1490, cea de la Venezia din 1501 sau cea de la Paris din 1509).

De Europa face parte dintr-un mare proiect, o lucrare istorico-geografică, intitulată *Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio*, numită și *Cosmographia* sau *Opera geographica et historica*¹, care a rămas nefinalizat. Au fost scrise doar două părți *Europa* și *Asia*; cea de-a treia care urma să trateze *Africa*, a rămas la stadiul de proiect neînceput.

¹ Lucrarea apărută în anul 1690 se intitulează *Opera geographica et historica, Le vite di Pio II di Giovanni Antonio Campano e Bartolomeo Platina*, Giulio C. Zimolo (ed.), Bologna, 1964 (colecția *Rerum Italicarum Scriptores*, tomo III, parte II) la p. 76 o amintește sub numele *Historia universi orbis rerum aetate sua ubique gestarum*, iar Urb. Lat. 406, f.

Moartea autorului în anul 1464 nu a permis nici cizelarea și completarea primelor două părți. Piccolomini nu a fost singurul autor care a încercat să realizeze un proiect atât de măreț, ci i-a avut ca înaintași pe clasicii greci Strabon, Ptolemeu și pe cei latini Pliniu, Pomponiu Mela sau Otto von Freising etc., din a căror opere a preluat o serie de informații. Scopul lucrării era unul practic, dar și informativ: încercarea de pacificare și întărire a Statului papal urmată de unificarea și apărarea creștinătății; pentru Piccolomini, conceptul de Europa reprezenta un sistem de puteri care urmau să se împotrivescă amenințării turcilor otomani; așadar acest concept echivalează cu cel de creștinătate și umanitate. Editorul finalizează *Introducerea* printr-o scurtă bibliografie care cuprinde lucrări generale care vorbesc despre Europa și un alt grup de lucrări care au în centrul personalitatea lui Enea Silvio Piccolomini (papa Pius al II-lea) (p. 11).

Deoarece lucrarea – din anul 2001 – care stă la baza traducerii de față are un bogat aparat critic, editorii au realizat o listă cu lucrările citate (p. 13-15); o parte dintre ele au fost folosite de Piccolomini fără să le citeze direct, ceea ce l-a făcut pe editorul ediției latinești, Adrianus van Heck, să le identifice și să le scoată în evidență în aparatul critic. Urmează *Einleitung des Herausgebers*

124r.-249v. sub numele de *Cosmografia sive Comentariorum non finita*.

ENEAS SILVIO PICCOLOMINI, *EUROPA*, HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER FRANK UND PAUL METZGER, ÜBERSETZUNG VON ALBRECHT HARTMANN, HEIDELBERG-UBSTADT-WEIHER-BASEL, VERLAG REGIONALKULTUR, 2005, 431 p.

Adrianus van Heck (p. 17-29), care este *Introducerea* prescurtată a celei din ediția anului 2001 din colecția *Biblioteca apostolica vaticana*.

Analiza stilului piccolominian îl face pe editor să concluzioneze: „Jeder Schriftsteller hat seinen eigenen Stil; auch der Stil des Enea hat einige Besonderheiten” (p. 23). În final, editorul Adrianus van Heck amintește codicele folosite în realizarea ediției din 2001, acestea fiind *Vrbinas Latinus 885*, sec. XV, *Codex Latinus Monacensis 386*, 1480, *Codex Latinus Monacensis 23725*, sec. XV, *Vaticanus Latinus 3888*, sec. XV, *Stuttgartensis cod. Hist. 2405*, sec. XV, *Ottobonianus Latinus 2066*, sec. XV, *Vrbinas Latinus 405*, sec. XV, *Codex Latinus Monacensis 5333*, sec. XV și *Parisinus Latinus 6224*, sec. XV; ele sunt analizate în continuare, evidențându-se toate elementele pozitive și negative, care l-au făcut pe editor să le utilizeze în noua sa ediție.

Lucrarea piccolominiană analizează ținuturile Europei geografic de la est la vest; începe cu regatul Ungariei (p. 43-82) și cu Transilvania (p. 83-88), unde descrie populațiile existente: sași, secui și valahi, urmează Tracia, schițează o interesantă descriere a originii turcilor, prezintă Macedonia, Beoția, Elada, Peloponesul, ajungând la Moravia, Polonia, insulele britanice, Scoția, ținuturile Hispaniei și peninsula italică (p. 280-402). Ungaria este analizată prima deoarece, în acea perioadă, era scena militară care acționa ca un zid de protecție pentru creștini;

peninsula italică este descrisă ultima, nu ca un tot, ci fiecare stat în parte, începând cu Genova și terminând cu Neapolele. Sunt cuprinse date istorice și geografice strânse din călătoriile sale, note, anecdote, impresii, curiozități.

Dintre scrierile lui Piccolomini această primă parte a proiectului său cosmografic aduce cele mai multe referințe despre poporul român și conducătorii lui; primele două capitole fac referire directă la români, dar aceasta există și în capitolele care se referă la luptele purtate în Balcani pentru înlăturarea dominației turcești din zonă; în aceste paragrafe este explicată teoria originii latine a românilor și proveniența numelui de Valahia, deducție falsă, care, însă, se înscria în spiritul istoriografiei umaniste; la originea acestei teorii se găsește, probabil, poetul exilat la Tomis în timpul împăratului Augustus². Finalul conține un *Personenregister* (p. 403-417) și un *Register geographischer Begriffe* (p. 419-431).

Traducerea lucrării *De Europa* se înscrie în curentul inițiat în spațiul german de a aduce la cunoștința publicului cât mai multe lucrări ale umanistului italian, care a activat în spațiul germanic aproape două decenii;

² Indiferent care a fost sursa de inspirație pentru Piccolomini când a amintit această posibilă etimologie, în versurile lui Publius Ovidius Naso, *Epistole din exil*, traducere de Eusebiu Camilar, 1966, IV, 9, v. 75-80 este amintit un oarecare comandant Flaccus care: „În Moesia supus-a popor după popor! Și tremurau și geții stăpâni pe arcu lor!”.

printre lucrările traduse deja se numără și *De Asia*³, cea de-a doua lucrare din proiectul amintit în rândurile de mai sus, *Epistola ad Mahumetem*⁴, *Commentarii* [...] ⁵ etc. Aceste lucrări, dar și celelalte din impresionanta operă piccolominiană ar

merita traduse în limba română pentru ca să intre în contact cititorii cu un adevărat spirit umanist din *Quattrocento*-ul italian, care a lăsat posterității multe teme de meditație, dovedind-se a fi și acum actuale.

Andreea MÂRZA

³ Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), *Beschreibung Asiens*, übersetzt von Raimund Senoner, herausgegeben von Wilhelm Baum, Klagenfurt-Wien 2005.

⁴ Pius II Papa 2001 – Pius II Papa, *Epistola ad Mahumetem*, Einleitung, kritische Edition, Übersetzung von Reinhold F. Gleis, Markus Köhler, Trier 2001.

⁵ Enea Silvio Piccolomini, *Commentarii. Ich war Pius II. Memoiren eines Renaissancepapstes*, Ausgewählt und übersetzt von Günter Stölzl, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2008.

**DIN ISTORIA BISERICII GRECO-CATOLICE
CLANDESTINE. 2: DR. MIRCEA R. BIRTZ OBSS, OHSG, OV
– DR. MANFRED KIEREIN-KUENRING – DR. SABIN
SEBASTIAN FAGARAȘ OSBM, *FĂRÂME DIN PRESCURA
PRIGOANEI*. 1948-1990. COORDONATOR MIRCEA R. BIRTZ.
CU O PREFAȚĂ DE DR. GHEORGHE IANCU,
CERCETĂTOR ȘTIINȚIFIC I. EDITURA NAPOCA STAR,
CLUJ-NAPOCA 2008, 259 P + 53 FOTOGRAFII (PE HÂRTIE
CRETATĂ, NENUMEROTATE)**

MOTS CLÉ: Communisme, L'église Roumaine Unie, Hierarchie, I. Dragomir, V. Lazar, E. Riti, Iustin Paven, O. Cristian, S. Ionela.

De la bun început trebuie spus că sumarul (care este parte orientativă la orice carte) nu este deloc explicit. El nu exprimă conținutul și nu lămurește cititorul despre structura cărții. De aceea, voi prezenta detaliat structura cărții așa cum reiese din parcurgerea ei: prefață de c.s.I dr. Gh. Iancu (p. 5); observații preliminare de coordonatorul volumului (p. 6-7); din pregătirea pentru înfruntarea prigoanei: cazul preotului Victor Lazăr (1911-1978) din Arhidieceza Blajului, de M.R. Birtz (p. 8-12); opis la cincisprezece documente pentru Victor Lazăr (p. 12-18); note și observații, de coordonatorul cărții (p. 18-21); repertoriul celor cincisprezece documente (p. 21-48); anexă: „dezlănțuirea prigoanei” de pr. Victor Lazăr, însoțită de note și observații de M. Birtz (p. 49-51); varia corrigenda et complectanda de M.R. Birtz: I. cronologia ordinariilor diecezei; II. Corecturi privind-o pe sora Ionela (p. 56-57); III. O polemică, sperăm constructivă (p. 57-58); replică de pr. Simion Mesaroș (p. 58-63); și acum

replica de M.R. Birtz (p. 63-75); fărâme din prescura prigoanei de M. Kierein-Kuenring-dr. M.R. Birtz (p. 76-85); observații asupra documentelor: I. 1-14; II. 1-14; III. 1-...; IV. 1-21; V. 1-13; VI. 1-33 de M.R. Birtz; note și explicații de M.R. Birtz (p. 97-103); Anexa 1: modele de succesiune apostolică a episcopilor greco-catolici din România, de M. Kierein-Kuenring (p. 104-107); Anexa 2: A. 1-15 documente în limba latină, scrisori între pr. Silviu Aug. Prunduș și episcopul I. Ploscaru (p. 108-109); documente I. 1-14 scrisori de la mănăstirea din Căldărușani (p. 109-119); II. 1 memoriu al episcopului I. Dragomir către șeful Statului roman în anul 1970 (p. 120-129); II. 1-14 corespondență a episcopului I. Dragomir (p. 131-140); III. 1 corespondență de la episcopul O. Cristian (p. 141-142); IV. 1-21 corespondență de la episcopul Al. Todea (p. 143-162); V. 1-13 corespondență de la episcopul Iustin Paven (p. 163-168); VI. 1-33 corespondență între episcopul E. Ritti

și Manfred Kierein (p. 169-238); anexa II A. 1-5 corespondență între preotul S. Aug. Prunduș și episcopul I. Ploscaru (p. 239-251); Înmormântarea PS Emil Ritti în 23 februarie 2006 de dr. S.S. Făgăraș (p. 250-256); abrevieri (p. 257); cuprinsul (p. 259); planșe cu fotografii nenumerotate și nefolosite în text pentru V. Lazăr, I. Dragomir, Iustin Paven, O. Cristian, Al. Todea și E. Ritti.

Cartea este foarte valoroasă pentru istoria BRU în clandestinitate. Ea pune în circulație numeroase documente inedite care aduc date noi și de importanță foarte mare. Unele lămuritoare pentru probleme necunoscute încă:

- aceste date noi se datorează mai ales punerii în valoare a unor documente neoficiale (deci nu ale Statului comunist, nu ale Securității, nu ale unor organe oficiale), necunoscute până acum (memorii, corespondență, documente ale Bisericii române unite nearhivate).

- pe fondul deja cunoscut al clandestinității greco-catolice oferit până acum doar de memoriile episcopilor, ale unor preoți și documentele Statului prigonitor, noile documente pun în lumină prin acești autori informații deosebite.

- apar, în raport cu datele cunoscute până acum despre BRU, o serie de date noi în legătură cu evoluția BRU în clandestinitate, raporturile între Biserica clandestină și sfântul Scaun, conflictele dintre ierarhii canonici și „necanonici” (mai ales privind pe ultimii trei episcopi hirotonisiți de episcopul I. Dragomir),

politica destul de confuză a sfântului Scaun față de Biserica clandestină.

- apar la lumină numeroase personaje noi, fie din clandestinitate, fie dintre preoțimea care a apostat (a trecut la ortodoxie).

- apar la lumină personaje noi deținătoare de arhive privind istoria BRU clandestină: familia preotului V. Lazăr, dr. M. Kierein-Kuenring (Austria) care, se pare, deține o arhivă uriașă legată de BRU, ing. Ilie Ciorei, anticarul Dorin Crișan.

Cartea are un ușor iz de frondă împotriva conducerii oficiale de atunci (din clandestinitate a Bisericii), dar și a conducerii de după 1989 (mai ales cere clarificarea situației din episcopia de Maramureș). Se plasează pe poziția de recunoaștere a legalității celor trei episcopi, ultimii sfințiți (E. Ritti, O. Cristian, Iustin Paven). Sunt, uneori, chiar formulări destul de dure (cf. p. 65, 255).

Din punctele de vedere mai sus amintite autorii lucrării trebuie felicitați. Au scris pagini absolut noi din istoria BRU clandestine.

Lucrarea are însă și lipsuri:

a. este elaborată și structurată foarte încălțit; textul nu are cursivitate și pentru un cititor neavizat (cum sunt cei mai mulți) este aproape de neînțeles;

b. cele mai multe lipsuri sunt de natură metodologică (structură, introducere istorică, sumar complet, interpretare pe probleme, corpus de documente pe probleme) și se datorează, probabil, faptului că autorii nu sunt istorici de profesie și nu

cunosc metodele publicării de documente;

c. lipsește un cadru general al istoriei BRU în clandestinitate, în care să se înscrie perioada și problemele discutate mai ales;

d. nu se specifică în cazul documentelor locul de păstrare mai ales la documentele care provin de la Biserică (e.g. doc. 1-15, p. 21-48).

e. lipsește un indice explicativ de nume de persoane și localități;

f. fotografiile anexate nu sunt numerotate, nu sunt folosite în text și nu sunt destul de explicite.

Aceste lipsuri sunt, după cum se poate observa, de natură tehnică, care nu afectează profund fondul istoric, dar fără ele ar fi fost mult mai bine (mai ales pentru autori). Aș adăuga propunerea ca autorii români ai cărții să iasă din „clandestinitate”!

Nicolae GUDEA

JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *LE PÉCHÉ ORIGINEL. FOI CHRÉTIENNE MYTHE ET MÉTAPHYSIQUE*, COGITATIO FIDEI 262, PARIS, CERF, 2008, 350 p.

MOTS CLÉ: Jean-Michel Maldamé, péché originel, foi, mythe, métaphysique, liberté, grâce, culpabilité, Augustin.

Jean-Michel Maldamé este dominican, membru al Academiei Pontificale de Științe, profesor la Institutul Catolic din Toulouse (Franța). El are o triplă formare universitară: teologică, filosofică și științifică (matematică).

Amintim câteva dintre lucrările cele mai importante ale autorului:

- *Création et Providence. Bible, science et philosophie*. Paris, Cerf 2006, 224 p.
- *Science et Foi en quête d'unité. Discours scientifiques et discours théologiques*. Paris, Cerf, 2003, 368 p.
- *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*. Paris, Cerf 2001, 144 p.
- *Le Christ et le cosmos*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin/Lyon, Institut Interdisciplinaire d'Études Epistémologiques 2001, 306 p.
- *En travail d'enfantement. Création et évolution*. Paris, Aubier, 2000, 158 p.
- *Un livre inspiré, la Bible. Le livre où Dieu se dit*. Paris, Cerf 1998, 150 p.

Temele păcatului, a păcatului originar, a păcatului Adamic, a păcatului lumii, sunt teme centrale ale Bisericii catolice. Locul pe care îl ocupă aceste teme în Catehismul

Bisericii catolice, locul pe care îl ocupă în raport cu culpabilitatea în societățile moderne, controversele dintre libertatea umană și harul divin în ceea ce privește păcatul confirmă acest lucru. Biblia vine și ea cu un avertisment violent: „Cristos este mort pentru păcatele noastre (1Cor 15,3); Dacă zicem că nu avem păcat, ne înșelăm pe noi înșine, iar adevărul nu este în noi[...] Dacă zicem că nu am păcătuit, facem din Cristos un mincinos...” (1In 1,8-10). De asemenea, în celebrările euharistice auzim de fiecare dată: Acesta este sângele meu, vărsat pentru iertarea păcatelor. Păcatul și Revelația lui Isus Cristos au ceva în comun. Jean-Michel Maldamé înfruntă tema păcatului original, considerând că aceasta este esențială credinței noastre, prin legătura pe care o are cu mântuirea.

În prima parte a cărții Jean-Michel Maldamé face o lectură genealogică a termenului de „păcat originar”. Aflăm astfel că expresia „păcat originar” nu apare în Biblie, ea apărând pentru întâia oară în *Confesiunile* lui Augustin, ca răspuns la problema teologică și metafizică a răului: „Augustin vrea să arate bunătatea lui Dumnezeu în fața existenței răului și îl leagă cu responsabilitatea umană.” (p. 37) Pentru a dezvolta această noțiune,

autorul *Confesiunilor* se sprijină în special pe o lectură a Genezei (care redă evenimentele care au loc la începutul istoriei) și o lectură a scrierilor pauline (care fac o paralelă între „primul Adam”, care prin neascultare a dus umanitatea înspre moarte, și „Noul Adam” care mântuiește întreaga lume). Augustin va insista asupra primatului harului. Pentru o mai bună înțelegere a conceptului de „păcat originar” dezvoltat de Augustin, Jean-Michel Maldamé face apel la contextul apariției lui. Dacă predecesorii lui Augustin ignoră expresia „păcat originar” ei nu ignoră „păcatul” pe care Isus Cristos vine să-l șteargă prin moartea și învierea sa. Aceștia erau confrunțați la rândul lor cu problema răului. Astfel, descoperim cu autorul din Toulouse, atât perspective de interpretare patristice ale Genezei (Irineu de Lyon, Origene, Grigore de Nysa, Vasile din Cesarea, Ioan Gură de Aur, Ambrozie), cât și surse iudaice de interpretare a vieții lui Adam și a Evei în Paradis, care au influențat creștinismul în forjarea conceptului de „păcat originar”. Un loc important este acordat controverselor dintre Augustin și Pelagiu, în principal prin raportul dintre har și libertate, precum și influența pe care această controversă a avut-o în teologia occidentală medievală, în particular la Toma de Aquino.

În a doua parte a cărții, Jean-Michel Maldamé face apel la un studiu biblic al noțiunii de „păcat” în general, bazat pe noi perspective de cercetare, necunoscute pe timpul lui Augustin. Autorul face distincția dintre expresiile

biblice de „păcat al lui Adam” și de „păcat al lumii”, și expresia „păcat originar”, subliniind și legătura lor. Noțiunea de păcat își ia tot sensul din teologia alianței, acțiunile umane fiind precedate de darul lui Dumnezeu. Astfel, în general, păcatul este o ruptură a Alianței dintre om și Dumnezeu, care poate lua forma idolatriei sau a neascultării față de Lege, având astfel o dublă valoare: teologică și morală. Autorul ne avertizează asupra noțiunii tradiționale a păcatului, deformată de moralism, care riscă să ne situeze diferit în raport cu imaginea lui Dumnezeu: „Cel care consideră pe Dumnezeu ca legislator și ca moralizator suprem nu-l apropie în același fel ca și cel care-l venerază ca și un tată iubitor... [...] Care este chipul lui Dumnezeu care se revelează în istoria mântuirii? Ce este primul: harul sau păcatul?” (p. 132) Expresia „păcatul lui Adam” desemnează ceea ce în Biblie numim greșeala lui Adam așa cum este prezentată în textul fondator din Gen 2,4b-3,24. Analiza literară a textului permite autorului să remarce grija pe care textul o are pentru a universaliza experiența greșelii și a nenorocirilor care urmează. Așa se face că reflecția asupra păcatului lui Adam este o reflecție asupra experienței poporul lui Israel, dar și o reflecție asupra prezentului. Textul biblic trasează istoria darului și a interzisului, a transgresiunii și a pierderii vieții. Umanitatea este responsabilă de acțiunile sale și este supusă consecințelor unui uzaj rău: de a nu mai fi imagine a lui Dumnezeu, falsificare a relațiilor dintre bărbat și femeie, falsificare a relației cu natura.

Cu toate acestea, condiția umană este înscrisă în iconomia mântuirii: în ciuda faptului că omul este supus morții, ca urmare a păcatului lui Adam, proiectul lui Dumnezeu se va realiza oricum, căci el este atotputernic și iubire. Expresia „păcatul lumii” este prezentă în biblie în Io1,29: „iată mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii”. Analiza biblică pe care o face autorul permite să punem în relație păcatul cu consecințele acestuia (nenorocirea) și sancțiunea: Dumnezeu este drept, căci recompensează pe cei buni și pedepsește pe cei răi (fie prin moarte, fie printr-o sancțiune proporțională cu greșeala). O schimbare de perspectivă, prezintă nenorocirea sau sancțiunea ca efect al greșelii și nu ca o intervenție a lui Dumnezeu. Mai mult, păcatul naște alte păcate, adică proliferază, întunecând conștiința omului și împiedicând cunoașterea lui Dumnezeu. Noțiunea de „păcat al lumii” include o dimensiune colectivă a păcatului, o solidaritate a umanității în a face răul. Ea ne trimite la exigențele identității creștine: la nivel pastoral (botezul copiilor) și la nivel de semnificație creștină (valorizarea responsabilității în fața răului). Noțiunea de „păcat al lumii” se revelează a fi valoroasă, permițând să spunem răul ce apasă asupra lumii: „Noțiunea de păcat se referă la un act voluntar care se opune intenției lui Dumnezeu, atât în dimensiunea lui personală cât și în solidaritățile sociale, politice și culturale. [...] Noțiunea de păcat al lumii spune universalitate acestei situații de nenorocire.” (p.164) Acestei situații i se opune mântuirea împlinită de Isus Cristos, care-și

dăruiește viața „pentru viața lumii”. Această referință la Isus este esențială, deoarece ea arată că Isus este mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii. Insistența exagerată asupra păcatului lumii riscă să deturneze dimensiunea mântuirii, care este inima Evangheliei. Deși cele trei noțiuni de păcat (originar, al lui Adam și al lumii) acoperă toate aceeași realitate: alianța dintre umanitate și Dumnezeu cel viu care este în serviciul mărturisirii credinței într-un Dumnezeu al iubirii atinse de păcat (refuz deliberat al Alianței propuse de Dumnezeu), ele nu trebuie confundate, chiar dacă se întretaie prin solidaritatea umană dintre fiecare și toți în mântuire.

A treia parte a cărții lui Jean-Michel Maldamé se situează în prelungirea celei de a doua și încearcă să răspundă unei chestiuni care frământă întreaga omenire: de unde vine răul? De ce ființa umană păcătuiește construindu-și propria nenorocire? Noțiunea de „păcat originar” conține în ea chestiunea originii. Autorul face distincția între origine și început. Dacă aceste două noțiuni sunt legate între ele, ele sunt diferite. Dacă începutul are legătură cu evenimentele timpului (este un act al spiritului, care distinge și leagă aceste evenimente), originea nu este un eveniment printre altele, ea fiind ireductibilă la timp, deoarece ea îl fondează. Originea nu este obiectivabilă din punct de vedere al reprezentării științifice. Din cauza dimensiunii sale metafizice, originea nu poate fi exprimată printr-un limbaj abstract, de aceea în toate culturile originea este spusă cu ajutorul

simbolurilor sau miturilor. Importanța miturilor, în particular textul mitic al Genezei, este subliniată de autor, care trece în revistă diferitele raportări la mit în cultura europeană (*Paradisul pierdut* a lui Milton; *Cain* a lui Lord Byron; *Schița unui șarpe* a lui Paul Valery; *Sacrul femeii* lui Victor Hugo). Distincția dintre origine și început, permite de asemenea să facem față dificultăților venite de la științele naturii. Această distincție este importantă în fața perspectivelor tradiționaliste și fundamentaliste care se închid în interpretări ne semnificative și depășite, care refuză orice studiu legat de apariția omului și a procesului său evolutiv. Noțiunea teologică a originii nu oferă informații științifice asupra primului om, ci asupra originii păcatului. Autorul insistă în cele din urmă asupra responsabilității umane în fața răului, chestionând angajamentul persoanei umane în actele sale. Perspectiva morală pe care o prezintă autorul are în vedere trei elemente fundamentale: liberul arbitru, legea morală și răul care este deja aici. Aceste trei elemente nu își au semnificația lor teologică decât în raport cu Revelația, căci altfel: răul poate distruge orice bunătate a creației; legea se descoperă numai ca simplă ignoranță sau eroare; iar liberul arbitru devine un servitor arbitru. „Noțiunea de păcat originar participă la recunoașterea măreției omului și a prăpastiilor pe care le reprezintă libertatea.” (p. 318)

Clarificarea adusă de autor în ceea ce privește păcatul originar este de fapt o introducere în teologia mântuirii. Textul orbului din naștere

din Evanghelia după Ioan (In 9,1-3) descrie acest lucru ne spune autorul. La întrebarea discipolilor „cine a păcătuit, acesta, sau părinții lui de s-a născut orb”, Isus refuză să facă legătura dintre rău și păcat, punând sub semnul întrebării raportările istoricizante și fundamentaliste ale Genezei: „Nu a păcătuit nici acesta, nici părinții lui: ci ca să se arate faptele lui Dumnezeu în el.” Isus orientează privirea discipolilor înspre harul vindecător și mântuitor al lui Dumnezeu. El acționează și ne invită să acționăm: „Intrăm astfel într-un cerc, cel al vieții: iubirea este cea care ne permite să vedem realitatea răului, cu cât percepem mai mult realitatea răului, cu atât suntem chemați să o combatem...”

Călin SĂPLĂCAN

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN**

1Cor	Scrisoarea întâi a sfântului apostol Paul către corinteni
1In	Scrisoarea întâi a sfântului apostol Ioan
1Pet	1 Peter
1Pt	Scrisoarea întâi a sfântului apostol Petru
1Reg	Cartea întâi a regilor
1Sam	Cartea întâi a lui Samuel
1Tes	Scrisoarea întâi a sfântului apostol Paul către tesaloniceni
1Thess	1 Thessalonians
1Tim	Scrisoarea întâi a sfântului apostol Paul către Timotei
2Cor	A doua scrisoarea a sfântului apostol Paul către corinteni
2Mac	Cartea a doua a Macabeilor
2Reg	Cartea a doua a regilor
2Tes	Scrisoarea a doua a sfântului apostol Paul către tesaloniceni
2Tim	Scrisoarea a doua a sfântului apostol Paul către Timotei
AGRU	Asociația românilor uniți
AIIC	Anuarul Institutului de istorie Cluj
Am	Cartea profetului Amos
AMAE	Arhivele Ministerului afacerilor externe
ANCSAS	Arhivele Consiliului național pentru studierea arhivelor Securității
ANIC	Arhivele naționale istorice centrale

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS/ ABKURZUNGEN

Ap	Cartea apocalipsei
ARLUS	Asociația română pentru legătura cu Uniunea sovietică
ASRI	Arhivele Serviciului român de informații
ASTRU	Asociația tinerilor români uniți
BOR	Biserica ortodoxă română
BPD	Blocul partidelor democratice
BRC	Biserica romano-catolică
BRU	Biserica română unită
CC	Comitetul central
Col	Scrisoarea lui Paul către coloseni
Crisia	Revista Muzeului Țării Crișurilor, Oradea
Dan	Cartea profetului Daniel
DCE	Deus caritas est
DGP	Direcția generală a Poliției
DGSP	Direcțiunea generală a securității poporului
Dialog teologic	Dialog teologic, revistă a Institutului teologic romano-catolic, Iași
DS	Denzinger – Schötmetzer, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum (Freiburg i. B. 1976)
Dt	Cartea Deuteronomului
Ef	Epistola sfântului Paul către Efeseni
Esd	Cartea lui Esdra
Evr	Scrisoarea către evrei

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Ex	Cartea exodului
Ez	Ezechil
Fil	Scrisoarea sfântului apostol Paul către filipeni
Foaia pentru	Foaia pentru minte, inimă și literatură
minte, inimă și literatură	
Fp Ap	Faptele apostolilor
FTGC	Facultatea de teologie greco-catolică
Gal	Scrisoarea sfântului apostol Paul către galateni
Gen	Cartea Genezei
GS	Gaudium et spes
Iac	Scrisoarea sfântului apostol Iacob
Ier	Cartea profetului Ieremia
In	Evanghelia după sfântul Ioan
Is	Cartea profetului Isaia
Lam	Cartea lamentațiilor
Lc	Evanghelia după sfântul Luca
Lev	Cartea Leviticului
LG	Lumen gentium
MAN	Marea adunare națională
Mc	Evanghelia după sfântul Marcu
Mih	Miheia
Mt	Evanghelia după sfântul Matei

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS/ ABKURZUNGEN

NGCB	Nuovo grande commentario biblico
Num	Cartea Numerilor
Ortodoxia	Ortodoxia, București
Os	Cartea profetului Osea
OT	Optatam totius
P.G.	Patrologia graeca
PCR	Partidul comunist român
PCUS	Partidul comunist al Uniunii sovietice
PMR	Partidul muncitoresc român
PNTȚ	Partidul național țărănesc
PO	Presbyterorum ordinis
Ps	Cartea psalmilor
Pv	Cartea proverbelor
Rom	Epistola către romani
SS	Spe salvi
SSI	Serviciul special de informații
STh	Summa theologia
Studia UBBTC	Studia Universitatis Babes-Bolyai, theologia catholica
Studii teologice	Revista Facultăților de teologie din Patriarhia română
Tit	Epistola către Tit
TransRev	Transilvanian Review
UBB	Universitatea Babeș-Bolyai

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

URSS

Uniunea republicilor socialiste sovietice

Vigiliae christianae

Review of Early Christian Life and Language

Zah

Cartea profetului Zaharia