



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

4/2007

**Acest volum a fost sponsorizat de
EPISCOPIA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA
(GRECO-CATOLICĂ),
de CLUJ-GHERLA
prin grija Preasfințitului Florentin Crihălmeanu**

Anul LII

2007

**STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”**

THEOLOGIA CATHOLICA

4

**Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca**

**STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA**

4

- series theologia-philosophia -

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

COLEGIUL DE REDACȚIE:

REFERENȚI DE SPECIALITATE:

prof. dr. Yves-Marie Blanchard, Institutul Catolic Paris
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea Domuni
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București
prof. dr. Jacques Servais SJ, Universitatea Gregoriana, Roma
prof. dr. Stanislaw Skobel, Universitatea Varșovia
prof. dr. Michelina Tenace, Universitatea Gregoriana, Roma
prof. dr. Paul van Tongeren, Universitatea Nijmegen

REDACTOR COORDONATOR:

prof. dr. Nicolae Gudea

SECRETAR DE REDACȚIE

lect. dr. Simona Zetea

MEMBRI:

lect. dr. Dan Ruscu

lect. dr. Alin Tat

Acest volum a fost sponsorizat de
EPISCOPIA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA
(GRECO-CATOLICĂ),
de CLUJ-GHERLA
prin grija Preasfințitului Florentin Crihălmeanu

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

4

- series theologia-philosophia -

Editorial office Gh. Bîlașcu no. 24, 400015 Cluj-Napoca, Phone 0264-405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

FIDES ET RATIO

Marius TALOȘ

Patru viziuni ale relației dintre știință și religie – Four visions about the relationship between science and religion 9

Monica CIACA

Cum a apărut viața? Creația – lege sau teorie. Evoluția – doar o ipoteză – How did life begin? Creation – law or theory. Evolution – only a hypothesis. 15

STUDII BIBLICO-PATRISTICE

Diana BĂLIN

Patimile lui Isus – vocația durerii – interpretare exegetică – Les passions de Jésus – une vocation à la douleur 29

Sorin MARȚIAN

Le quatrième Évangile et les homélies de Saint Jean Chrysostome – A patra Evanghelie și omiliile Sf. Ioan Gură de Aur 49

Carmen FOTESCU

Între cuvânt și tăcere. Viziunea teologică a lui Efreem Sirul și problema cunoașterii lui Dumnezeu – Between Word and Silence. Ephrem the Syrian's Theological Vision and the Question of Knowing God 55

TEME DOGMATICE

Cristian Florin SABĂU

Credibilitatea istorică a lui Isus în dezbaterile teologico-cristologice ale secolelor XVIII-XXI – La crédibilité storica di Gesù nei dibattiti teologico-cristologici fra i secoli XVIII-XXI 65

Remus Florin BOZĂNTAN

Fecioara Maria, mama Bisericii și a întregii omeniri – La Vierge Marie, mère de l'Église et de toute l'humanité 79

FILE DE TEOLOGIE MISTICĂ

Dan SUCIU

Dimensiunea mistică a teologiei – La dimension mystique de la théologie 95

Leonard Tony FARAUANU

Sacramentul căsătoriei: o chemare la viața mistică? – The sacrament of marriage, a vocation to the mystical life? 105

Romul POP

Câteva exprimări apofatice despre caritate în enciclica *Deus caritas est* – Quelques propos apofatiques sur la charité en l'encyclique *Deus caritas est* 117

PROBLEME DE LITURGICĂ ȘI DREPT CANONIC

Claudiu MARCONI

Liturghia Sâmbetei celei mari – The Holy Saturday Liturgy 125

Vincentiu CERNEA

„Oare s-a împărțit Cristos?” Despre unitate și comuniune în Biserică – „Est-ce que le Christ s'est-il divisé?” Sur l'unité et la communion dans l'Église 133

William BLEIZIFFER

Episcopale munus. Considerații canonice asupra ministerului episcopal – *Episcopale munus*. Prospettiva canonica sul ministero episcopale 145

ETICĂ PENTRU AZI

Călin SĂPLĂCAN

Le regard et le corps – Privirea și corpul 163

Mircea MANU

Sacramentul spovezii, o provocare pentru creștinul de azi – Le sacrement de la confession, un défi pour le chrétien actuel 171

Ioan MITROFAN

Bioetica – o problemă actuală a eticii teologice – La bioéthique – un problème actuel de l'éthique théologique 185

Andrei-Claudiu HRIȘMAN

Eutanasia – între imoralitate și legalizare – L'euthanasie – entre imoralité et légalisation 193

EVENIMENT. CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN, DOCTOR

HONORIS CAUSA AL U.B.B

Andrei MARGA

Cuvânt la deschiderea ceremoniei de acordare a titlului de *doctor honoris causa* al Universității Babeș-Bolyai eminenței sale, Christoph Cardinal Schönborn, arhiepiscop de Viena 213

Christoph SCHÖNBORN

Schöpfung und Evolution. Eine Standortbestimmung 221

Christoph SCHÖNBORN

Creație și evoluție. O precizare de poziție 229

MEDALION COMEMORATIV

In memoriam Ioan Vasile Sopon, **Simona Ștefana ZETEA** 237

PREZENTARE DE CARTE

Michel Fédou, *La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, Cerf, Paris 2006, coll. Cogitatio fidei 253, 553 p., **Alin TAT** 241

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

..... 243

FIDES ET RATIO

**PATRU VIZIUNI ALE RELAȚIEI DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI
RELIGIE**

Marius TALOȘ

ABSTRACT. Four visions about the relationship between science and religion. This issue aims a critical approach of the relationship between science and religion, as it is described in the popular book written by Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (2000). Barbour identifies four fundamental ways in which his topic is treated by interested parties. These are Conflict, Independence, Dialog, and Integration. Biblical literalists and scientific materialists are in irreconcilable conflict on the issues of science and religion. Barbour thinks we can do much better than that, and makes quick work of both sides of the issues dealt with at the Conflict level. Neither is Barbour much impressed by the next level, Independence, but he perks up when he comes to discussing the ideas of scientists and Christians who are interested in constructive dialog and even better, integration. When both sides have open minds and are not dogmatic about their religious beliefs, it is apparently not that difficult to find many promising possibilities for integration. If the basis of religion is real (the experience of the divine), then it should not be surprising at all if the Ground of Being turns out to be thoroughly saturated and mixed up in the universe revealed by science.

While he pleads for the integration of the scientific and theological discourses, Barbour seems to place himself close to the process philosophers and theologians. First, they contend that if metaphysics describes those general concepts or principles by which all particulars are to be explained, and if God is the chief exemplification of those principles, then talk about God is eminently meaningful and basic to the meaningfulness of everything else. Second, process theology eloquently champions natural theology. Consequently, in the third place, process theology gives clear and plausible form to a dynamic, personal view of God. Personal qualities such as self-consciousness, creativity, knowledge, and social relatedness are attributed to God in the most literal sense. However, process theology also has its weaknesses due to the low view of the Scripture and the Christian dogmas or questionable features by rational standards. First, one may question whether the process model does justice to the self-identity of an individual person in process. Second, process theology has some problems concerning the finitude and temporality of God. Third, there is the question of the religious adequacy of panentheism: is the most worthy object of worship of God who needs the world in order to be a complete personal being or a God who is a complete personal being prior to the world?

Am ales să abordez un subiect care mi se pare actual și problematic în același timp, sau mai bine zis actual tocmai prin problematicitatea sa: este vorba despre raportul dintre știință și religie în discursurile teologice de azi. Obiectul articolului meu îl constituie recenta apariție în limba română a cărții lui Ian G. Barbour *Când știința întâlnește religia*¹. Întrucât consider că apariția acestei cărți constituie deopotrivă un eveniment și o provocare, am structurat studiul de față astfel încât să pun în evidență fiecare dintre cele două aspecte. În prima parte prezint foarte succint cele patru tipuri de relație dintre știință și religie corespunzătoare tipologiei elaborate de Barbour; aici voi insista în special asupra importanței eforturilor de relaționare a acestor domenii, care altfel riscă să se închidă în niște iluzorii turnuri de fildeș ale propriilor autonomii. Partea a doua încearcă o apreciere critică a imaginii lui Dumnezeu care rezultă din dorința acestei apropieri altminteri salutare, oprindu-se în final asupra punctelor problematice pe care le prezintă poziția autorului pentru teologia catolică.

Prezentarea tipologiei lui Ian G. Barbour

Cu toate că relațiile dintre știință și religie sunt foarte complexe, Ian Barbour propune patru tipuri fundamentale ale acestor relații: *conflictul, independența, dialogul și integrarea*.

I. Conflictul

În zilele noastre, poate că imaginea „războiului dintre știință și religie” este cea mai populară, fiind de multe ori întreținută și de mass-media care, în locul pozițiilor mai subtile și mai nuanțate, preferă controversa dintre extreme: materialismul științific și literalismul biblic. Autorul a reunit cele două extreme în cadrul aceleiași categorii a conflictului, deoarece atât materialismul științific, cât și literalismul biblic susțin că știința și religia fac afirmații literale contradictorii despre același domeniu, respectiv istoria naturii, existând obligația alegerii limitate la acestea. Cele două extreme sunt de acord în afirmația că nu se poate crede în același timp în evoluție și în Dumnezeu. Prin opoziția față de cealaltă tabără și folosind o retorică belicoasă, fiecare dintre ele câștigă aderenți.

Materialismul științific

În considerațiile sale asupra materialismului științific, Barbour emite o teză fundamentală, catalogând materialismul în rândul metafizicilor și nu al științelor, întrucât face o serie de afirmații cu privire la caracteristicile cele mai generale ale realității și la elementele ei constitutive. Cele două afirmații fundamentale ale materialismului științific sunt:

- materia este realitatea fundamentală în univers
- metoda științifică este singura cale fiabilă către cunoaștere

Prin radicalizarea acestor afirmații, numeroase forme ale materialismului exprimă un anumit reducționism, potrivit căruia toate fenomenele din univers pot fi explicate prin acțiunile componentele lor materiale, singurele cauze active în lume. În

¹ Ian G. Barbour, *Când știința întâlnește religia: adversare, străine sau parteneri?*, trad. Victor Godeanu, București, Curtea Veche 2006.

această optică nu sunt acceptate credințele religioase, deoarece ele nu posedă date cunoscute, verificare experimentală și criterii de evaluare.

În opinia lui Barbour, adepții materialismului științific comit astfel o eroare epistemologică, deoarece nu reușesc să facă distincția dintre întrebările științei și ale filosofiei. Aceștia manifestă tendința de a invoca autoritatea științei în susținerea unor idei care nu fac parte din știința însăși. Într-adevăr, fiecare disciplină științifică este selectivă și își are propriile ei limite, fiecare extrăgând din totalitatea evenimentelor pe cele care o interesează. Parabola astronomului Arthur Eddington este elocventă în acest sens: un om care studia viața marină de la mare adâncime, folosind o plasă cu ochiuri de numai 10 centimetri, a ajuns la concluzia că la mare adâncime nu există viețuitoare mai mici decât această dimensiune. Metodele noastre de pescuit determină ceea ce putem prinde, sugerează Eddington. Dacă știința e selectivă, ea nu poate pretinde exhaustivitate în imaginea sa despre realitate, nu poate decide cu alte cuvinte asupra existenței lui Dumnezeu. Pe scurt, teismul nu se găsește într-un conflict inerent cu știința, ci numai cu metafizica materialistă.

Literalismul biblic

Ian Barbour clasifică în cadrul acestui curent Bisericile fundamentaliste și o mare parte din cultele istorice din Statele Unite, cu precădere bapțiștii din sud, care absolutizează interpretarea literală a Scripturii, de la primul la ultimul cuvânt. Potrivit acestui curent, teoria evoluției presupune o filosofie materialistă și subminează respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Mai recent, o nouă teorie, a creaționismului științific a afirmat că există dovezi ale creării lumii cu numai câteva mii de ani în urmă. O lege votată în statul american Arkansas în 1981 cerea ca manualele și cursurile de biologie din învățământul secundar să ofere teoriei creaționiste un loc comparabil cu cel al teoriei evoluționiste, pretinzând că creaționismul trebuie prezentat ca o teorie pur științifică. Dacă textul propriu-zis al legii nu făcea nicio referire explicită la Biblie, totuși, numeroase idei și expresii ale acesteia erau împrumutate din Cartea Genezei. Curtea districțională a respins această lege pe motiv că creaționismul științific nu este o știință recunoscută. În opinia lui Barbour, creaționismul științific reprezintă o amenințare atât pentru libertatea religioasă, ca și pentru cea științifică. Și acest curent, aidoma materialismului științific, perpetuează falsa dilemă a alegerii obligatorii între știință și religie.

II. Independența

O modalitate de a evita conflictele dintre știință și religie constă în a le considera ca fiind două discipline ce nu au nimic în comun: nici întrebările pe care și le pun, nici domeniile la care se referă, nici metodele folosite. Postulându-se astfel existența a două jurisdicții diferite, fiecare ar trebui să se mulțumească a se ocupa de propriile probleme, fără a interfera cu cealaltă, compartimentarea fiind motivată nu numai de dorința evitării conflictelor, ci și de necesitatea fidelității față de caracterele particulare ale vieții și gândirii. Barbour numără printre susținătorii acestui tip de raport între știință și religie pe reprezentanții neo-ortodoxiei protestante, care caută capacitatea transformatoare a Evangheliei, considerând că aceasta din urmă nu e nici

amenințată, nici sprijinită de știința modernă. Pentru ei, știința și religia reprezintă două aspecte complet separate ale vieții.

Chiar dacă autorul apreciază mai mult acest raport în comparație cu cel dintâi, el consideră că a privi știința și religia ca pe două domenii complet separate nu corespunde realității vieții, cu globalitatea și interconexiunile sale. Menționând existența unor argumente biblice în favoarea faptului că Dumnezeu domnește peste totalitatea existenței noastre și peste întreaga natură, Barbour pledează în favoarea unei teologii care să încurajeze un respect profund față de natură.

III. Dialogul

Dacă adepții raportului de independență dintre știință și religie insistă asupra diferențelor dintre acestea, dialogul pune în schimb accentul pe asemănările dintre ipotezele, metodele de lucru și conceptele folosite în cele două domenii. În acest cadru, autorul reia interogația mai multor istorici ai științei, care s-au întrebat de ce, dintre toate culturile lumii, știința modernă s-a dezvoltat numai în occidentul iudeo-creștin. Nu lipsesc argumentele în sprijinul afirmației că doctrina creației este cea care a contribuit la pregătirea terenului pentru activitatea științifică. Grecii susțineau că ordinea lumii este necesară și că, în consecință, îi putem deduce structura prin principiile ei prime. În schimb, gândirea biblică afirma că Dumnezeu a creat forma și materia, ceea ce dădea de înțeles ca lumea nu trebuie să fie în mod necesar. Mai mult, cu toate că în viziunea biblică natura e reală și bună, ea nu este divină în sine, așa cum susțineau multe culturi antice, de unde și posibilitatea de a se face experimente asupra ei. În timpurile noastre, diferite încercări de a găsi paralele metodologice și conceptuale, la fel ca ipotezele și întrebările-limită (ca de ex. teoriile referitoare la Big Bang și originea universului), deschid posibilitatea unui dialog semnificativ între știință și religie, păstrând în același timp integritatea fiecărui domeniu.

IV. Integrarea

Barbour distinge trei variante ale integrării:

Teologia naturală (a cărei istorie autorul o ia în considerare de la Toma de Aquino până la Richard Swinburne) afirmă că existența lui Dumnezeu poate fi indusă sau confirmată de evidența prezenței în natură a unui plan asupra căruia oamenii au devenit mai conștienți datorită științei.

În teologia naturii, principalele izvoare teologice se află în afara științei, însă teoriile științifice influențează puternic reformularea unor doctrine, în mod special a celor care se referă la creație și la natura umană.

În fine, în sinteza sistematică, atât știința cât și religia contribuie la dezvoltarea unei metafizici globale, așa cum este cea a filosofiei proceselor.

Ajuns în acest punct, Ian Barbour își exprimă preferința pentru o teologie a naturii, deoarece aceasta pornește de la viața comunității religioase pentru a se întreba despre necesitatea reformulării convingerilor în contextul științelor moderne. Ideile contemporane despre istoria evoluției, legile naturii și întâmplare, precum și ierarhia pe mai multe niveluri a organismelor biologice prezintă interes pentru doctrinele relative la creație, la providență și la natură, ca și pentru o etică a mediului înconjurător.

Process theology ca exemplificare a modelului integrativ

Suportul teoretic pe baza căruia Barbour își exprimă această preferință îl constituie așa-numita *process theology* inspirată la rândul ei de *process philosophy* a matematicianului și filosofului american A. Whitehead (1861-1947). Potrivit acestei teologii, Dumnezeu are două naturi și este cu totul implicat în procesul nesfârșit de devenire al universului. Dumnezeu are o primă natură, numită „transcendentală” sau „primordială” care reprezintă desăvârșirea sa, alături de care i se atribuie și o a doua natură, numită „consequent nature” care este imanentă și prin care ia parte la procesul de devenire al cosmosului. Această devenire este „epocală”, adică nu corespunde modelului mișcării atomilor sau substanțelor neschimbătoare, ci modelului „evenimentelor” sau „unităților de experiență creativă” care se influențează una pe cealaltă într-o secvență temporală.

Aici trebuie menționat că Whitehead a fost el însuși influențat de fizica cuantică în portretizarea pe care aceasta a făcut-o realității nu ca bucatele permanente și izolate de materie, ci ca serie de evenimente momentane și câmpuri interpenetrante. Într-adevăr, în filosofia proceselor, componentele de bază ale realității nu reprezintă nici două tipuri de substanță persistentă (minte și materie), nici unul singur (materia), ci un singur tip de eveniment cu două aspecte sau faze. Pe când substanțele rămân neschimbate în diferite contexte, evenimentele se constituie în spațiu și în timp prin relaționare și contextualizare.

Gândirea procesuală permite câteva feluri de cauzalitate, niciunul nefiind coercitiv sau complet determinant. Fiecare noua apariție poate fi privită ca un *răspuns actual* (cauza proprie) la evenimente trecute (cauza eficientă) dat în termeni de *potențialitate realizată* (cauza finală).

Categoriile principale ale filosofiei proceselor (temporalitatea, interacțiunea, relaționarea mutuală) i se aplică și lui. Dumnezeu este temporal, în sensul că experiența divină se modifică prin ceea ce primește de la lume, ca și prin ceea ce-i oferă acesteia. Intențiile și caracterul lui Dumnezeu sunt veșnice, cunoașterea evenimentelor de către Dumnezeu modificându-se pe măsura ce acestea se petrec. Dumnezeu influențează creaturile prin aceea ca devine parte din informațiile la care acestea răspund. El este într-un totu sensibil față de lume, suplimentându-i acesteia împlinirile prin punerea lor în raport cu infinitele resurse ale formelor potențiale, reflectând astfel către lume un țel specific și relevant.

Apreciere critică a poziției susținute de Barbour

Din punct de vedere al standardelor filosofice și raționale, *process theology* prezintă câteva puncte laudabile. În primul rând caută o coerență metafizică, cu alte cuvinte o viziune care să îmbrățișeze Dumnezeu și lumea cu ajutorul unui set de concepte metafizice clar definite. Reprezentanții ei pretind că dacă metafizica descrie acele concepte generale ori principii pornind de la care pot fi explicate toate realitățile particulare și dacă Dumnezeu este exemplificarea primordială a acestor principii, atunci a vorbi despre Dumnezeu este cât se poate de semnificativ, ba chiar fundamentul semnificației tuturor realităților. Mai mult, *process theology* permite să se vorbească despre Dumnezeu în termenii unei persoane. Calități personale precum

conștiința de sine, creativitatea, cunoașterea și relaționarea sunt atribuite aici lui Dumnezeu într-un sens strict literal. În al doilea rând, *process theology* integrează știința și teologia într-un singur discurs, acela al metafizicii proceselor, fiind capabilă să dialogheze cu noile teorii cosmologice inspirate de teoria relativității sau de teoria cuantică.

Cu toate acestea, dificultățile ridicate de *process theology* sunt notabile, în cazul unora dintre ele putându-se vorbi pe drept cuvânt chiar despre adevărate impasuri teologice. Întâi de toate, avem de a face cu o teologie eminentamente speculativă și care ignoră Sfânta Scriptură ca sursă de cunoaștere intelectuală și spirituală. Găsim aici o poziție diametral opusă celei exprimate de afirmația sfântului Hieronim potrivit căruia „Sfânta Scriptură este sufletul teologiei”. Nu este de mirare așadar că din această excludere a Bibliei ca sursă epistemologică derivă alte slăbiciuni grave ale acestui curent teologic, cum sunt incapacitatea lui de a afirma existența unui Dumnezeu în trei persoane, caracterul supranatural al Bibliei și al lucrărilor lui Isus Cristos, precum și negarea preștiinței și a predestinării divine. Însă chiar și din punct de vedere strict rațional, *process theology* nu reușește să soluționeze problema relației dintre natura primordială, infinită, atemporală a lui Dumnezeu cu cea de-a doua natură pe care i-o atribuie, numită „consequent nature” și care este finită, temporală și cunoaște devenirea. Dar dificultatea cea mai mare o prezintă *panenteismul* acestei teologii: potrivit acestei viziuni, Dumnezeu nu este doar universul în totalitatea sa (așa cum, dimpotrivă, susține panteismul clasic) datorită naturii sale primordiale, transcendente. Cu toate acestea Dumnezeu include pentru *process theology* lumea în Sine (împotriva teismului clasic). În acest caz se ridică însă întrebarea fundamentală: cine anume poate fi adorat cu adevărat: un Dumnezeu care are nevoie de univers pentru a fi o ființă personală completă sau un Dumnezeu care este deja de la început o ființă personală completă, încă înainte ca universul să fi luat naștere?

În încheierea acestor considerații, nu-mi permit să tranșez apodictic asupra validității unui curent teologic actual care nu cred că și-a spus încă ultimul cuvânt. Mai importantă mi se pare invitația și provocarea pe care Ian Barbour o lansează oamenilor de știință și teologilor dinăuntru școlii de gândire pe care o reprezintă. El pledează pentru un raport în care fiecare domeniu să-l ajute pe celălalt în căutarea propriei sale autenticități, citându-l în acest sens pe papa Ioan Paul al II-lea: „Știința poate curăța religia de erori și superstiții, iar religia poate curăța știința de idolatrie și de adevăruri absolute. Fiecare o poate conduce pe cealaltă către o lume mai deschisă, în care amândouă pot înflori” (p. 36). Să fim așadar îndreptățiți atunci să așteptăm cu speranță o primăvară intelectuală și spirituală, inclusiv pentru teologia românească?

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE. EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

Monica CIACA

REZUMAT: **How did life begin? Creation – law or theory. Evolution – only a hypothesis.** How did life begin? How can we explain the living miracles of our world? How did people come into being? Who is our true ancestor? Each one of us has come across these questions. The most well-known scientists and philosophers have dedicated their life to seeking the answers. There are two options. The first is Evolution – we have evolved from some dead alluvial deposits, in a period of several millions of years, during which different chemical accidents have occurred and the second option – Creation – we were deliberately created by the will of a Supreme Being. There are no other options. This paper aims to prove the fact that Evolution is nothing but a hypothesis, while Creation is a theory and it is the only option that copes with scientific research.

1. Cele două perspective asupra apariției vieții

În cadrul cercetării științifice există în principal trei niveluri de confidență: ipoteză, teorie și lege.

Ipoteza este o simplă propunere, o posibilitate ce necesită un răspuns. A spune, de exemplu, că laptele se obține din cretă doar pentru că amândouă au culoarea albă reprezintă o ipoteză. Dacă aceasta este adevărată sau nu, se poate ulterior testa. În cazul propus mai sus cunoaștem deja răspunsul, iar ipoteza se dovedește a fi falsă.

Teoria este o idee care până în prezent este considerată corectă de majoritatea oamenilor de știință, dar fără a deține informația completă referitoare la ea. Există anumite semne de întrebare și sunt necesare investigații mai detaliate.

Legea este o idee ce a fost investigată în întregime, cu toate metodele cunoscute, și a fost găsită absolut corectă, fără eroare. Legea gravitației, de exemplu, este 100% adevărată, tot timpul, în orice loc și pentru orice individ.

Dacă există dovezi care să susțină o idee, ea va progresa de la stadiul de ipoteză la cel de teorie recunoscută, sfârșind mai apoi prin a fi universal acceptată ca lege. Conceptul relativității (relația dintre timp, viteză, materie și energie) a început ca o ipoteză. Pe măsură ce Einstein și-a verificat ipoteza, cercetând cu atenție fenomenele ce au loc în univers, a ajuns la concluzia că ipoteza lui este corectă. Pe măsură ce argumentele în sprijinul acestei ipoteze s-au înmulțit, ea a devenit teorie, fiind pentru prima dată publicată în 1915. De atunci, teoria relativității a fost aplicată și testată în mii de modalități și de mii de ori dovedindu-se 100% adevărată. De aceea, azi, în loc să ne referim la ea ca la o teorie, o numim *legea relativității*. În continuare vom aduce dovezi care să susțină afirmațiile din titlul articolului.

Ar fi poate îndreptățită o întrebare: *De ce este atât de importantă această problemă?* sau chiar mai mult: *De ce ar trebui să fie importantă pentru un creștin această problemă?*

Conceptul de Dumnezeu, de Ființă supremă, este centrul moralității creștine. Când Dumnezeu prin trimișii săi a declarat anumite lucruri adevărate sau false, bune sau rele, a pus bazele eticii, justiției și legii. Beneficiem de avantajul unor principii general valabile care pot fi aplicate tuturor popoarelor, culturilor și națiunilor.

Dar dacă Dumnezeu nu există, atunci moralitatea nu are nicio temelie. Când nu există Dumnezeu, nu există criterii universal valabile pentru adevărat sau fals, bun sau rău. Orice fel de etică, justiție și lege am dezvolta acestea ar corespunde doar valorilor oamenilor și epocii care le-au elaborat.

Evoluționismul își are bazele în ateism, adică în viața fără Dumnezeu. El neagă prezența sau rolul lui Dumnezeu în lumea noastră. De asemenea, susține că suntem totalmente singuri, luptând într-o lume în care fiecare formă de viață de pe pământ trebuie să intre în competiție. Nefiind tocmai neutră din punct de vedere al implicațiilor, ideea evoluției a îndepărtat pe om de Dumnezeu probabil mai mult decât orice alt concept.

În esență, cunoașterea adevărului asupra originii noastre este hotărâtoare deoarece influențează atât atitudinea pe care o avem față de noi înșine, cât și felul în care ne raportăm la ceilalți. Spre exemplu, dacă într-adevăr admitem că suntem rezultatul final a miliarde de ani de reacții biochimice aleatorii, după cum susține teoria evoluționistă, atunci natura umană și chiar valoarea vieții umane sunt altele decât în situația în care considerăm că suntem concepuți de un Creator inteligent.

Cunoașterea adevărului despre originea noastră are de asemenea impact asupra ideii noastre de Dumnezeu și asupra relației noastre cu Dumnezeu. Dacă într-adevăr acceptăm ideea că oamenii sunt rezultatul accidental al unor mutații biologice, aceasta va fi în detrimentul credinței în existența unei forțe superioare omului. Dacă însă admitem că suntem creația unui Dumnezeu care a conceput și creat oamenii și celelalte ființe, ar fi de dorit să cunoaștem mai multe despre acesta.

Găsirea răspunsului la problema originii vieții este o preocupare fascinantă, implicând domeniile cosmologiei, chimiei, fizicii, statisticii, biologiei, geneticii, paleontologiei și arheologiei.

2. Factorii care stau la baza evoluționismului și autenticitatea lor

Teoria evoluționistă se bazează pe anumiți factori pe care evoluționiștii îi definesc astfel: generația spontană, mutațiile accidentale, selecția naturală și timpul.

2.1. Generația spontană

Aceasta se referă la organismele vii care au luat naștere din materia neînsuflețită (moartă). Un mediu umed oarecare (numit supă chimică primară) a conținut la un moment dat, în mod absolut întâmplător, concentrația perfectă de compuși ai carbonului. Contrazicând orice raționament științific, un cod ADN, un nucleu, o membrană și un sistem producător de energie – minimum de elemente necesare pentru existența unei celule vii – s-au găsit întâmplător în același loc, fiecare dintre ele formându-se în mod spontan. Această celulă inițială s-a reprodus și prima formă de viață și-a început astfel existența.

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE.
EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

Se confirmă această ipoteză? Viața este incredibil de complexă. Statistic vorbind este imposibil ca aceste structuri să fi apărut pur și simplu din întâmplare¹. Acum mai bine de un secol, Louis Pasteur a demonstrat experimental că *non-viața nu poate crea viață*, că obiectele moarte nu pot produce altele vii, că fiecare organism provine din părinți și numai aceștia pot da naștere unei noi vieți. Aceasta este legea biogenezei.

Astronomul britanic Sir Fred Hoyle a calculat probabilitatea apariției generației spontane: „Probabilitatea apariției vieții din materie neînsuflețită este de 1 la $10^{40.000}$, număr suficient de mare să dărâme întreaga construcție darwinistă. Nu a existat niciun fel de supă primordială nici pe planeta noastră, nici pe alta, iar dacă începutul vieții nu a avut loc accidental, atunci cu siguranță ea trebuie să fi fost rezultatul unei acțiuni inteligente voluntare”².

Profesorul Harold Morowitz discreditează cu și mai multă convingere decât Sir Hoyle apariția generației spontane. El a demonstrat că probabilitatea formării întâmplătoare a celei mai mici și mai simple celule vii este de 1 la $10^{340.000.000}$. Dimensiunea acestei cifre este copleșitoare, de vreme ce se presupune că există doar vreo 10^{80} de electroni în tot universul³.

Distinsul chimist și fizician dr. John Grebe ne arată cât de mică e posibilitatea ca ADN-ul funcțional (fără a mai vorbi despre celula funcțională) să fi apărut accidental: „Lăsați la voia întâmplării, cum reclamă evoluționismul, cei 15.000 de atomi care se găsesc în subansamblurile individuale ale unei singure molecule de ADN s-ar putea combina în nu mai puțin de 10^{87} de moduri diferite”⁴.

Mulți alți oameni de știință au infirmat această ipoteză, dintre care menționăm doi câștigători ai premiului Nobel: Ilya Prigogine⁵ și Jacques Monod⁶, care au demonstrat că probabilitatea apariției vieții în mod spontan „este practic nulă”.

2.2. Mutațiile accidentale și selecția naturală

Mici modificări în ADN-ului unei ființe survin în mod spontan. Se consideră că cele mai multe asemenea modificări apar „accidental”, la copierea codului genetic, în procesul de reproducere. Se crede că radiațiile și substanțele chimice din mediu joacă și ele un rol în apariția acestor mutații.

Produsul lor este o nouă ființă, ușor diferită de cea din care s-a format. Foarte important de reținut este faptul că această nouă creatură poate fi mai bine sau mai puțin bine adaptată la mediul său de viață. Cele mai multe dintre mutații au efecte dăunătoare asupra ființei la care survin. Prin urmare, este nevoie să se producă un număr mare de asemenea mutații pentru a crește șansele apariției unei mutații cu efecte pozitive.

Darwin a observat că numărul ființelor care se nasc este mult mai mare decât al celor care rămân în viață. El a remarcat că are loc o luptă pentru supraviețuire din care

¹ Aw 1996, Sarfati 1999, Bird 1990

² Hoyle on Evolution

³ Morowitz 1968

⁴ Taylor 1990

⁵ Prigogine 1972

⁶ Monod 1972

ies învingătoare ființele cu putere mai mare de adaptare, în timp ce cele mai slab înzestrate dispar. Acest proces de supraviețuire este numit selecție naturală.

Darwin a concluzionat că orice mutație accidentală care dădea naștere unei ființe mai puțin rezistente avea ca efect dispariția sigură a plantei sau a animalului în cauză. La polul opus, orice mutație accidentală în urma căreia puterea de adaptare sau capacitatea de reproducere a unei specii de animale sau de plante erau sporite conferea acesteia un real avantaj în lupta pentru supraviețuire.

Se confirmă această ipoteză? În perioada în care Darwin și-a formulat teoria despre originea vieții și evoluția formelor de viață se cunoșteau foarte puține lucruri în domeniul biogeneticii. Astăzi ne bucurăm de avantajul de a avea o cantitate imensă de informație care nu fusese încă descoperită în epoca în care a trăit Darwin. Știm, de exemplu, că, în mod normal, genele sunt foarte stabile. Sunt aproape invariabile, fiind transmise de la o generație la alta fără a suferi nici cea mai mică modificare de structură.

Structura chimică a unei gene suferă foarte rar vreo modificare. O asemenea modificare se numește mutație. Mutațiile pot fi cauzate de ultraviolete, de razele cosmice, de raze X și de substanțe chimice.

Totuși, efectul unei modificări considerate ne semnificative survenite în structura unei plante sau a unui animal poate fi major. Aproape toate mutațiile sunt nocive pentru specimen și foarte adesea se dovedesc mortale. Oamenii de știință au cercetat viața în condiții naturale pentru a găsi semne de mutații și au provocat multe dintre acestea în laborator. Nu se poate afirma cu certitudine despre niciuna dintre mutațiile analizate că ar fi sporit șansele de supraviețuire ale plantei sau ale animalului la care a survenit⁷.

Mai mult, pentru a trece de la o formă inferioară la o formă superioară de viață este nevoie de un număr exponențial de mutații pozitive. Pe lângă faptul că cele 3,5 miliarde de ani de activitate evolutivă pe pământ, nu sunt suficiente, dr. Pierre-Paul Grasse, de la Universitatea din Paris, fost președinte al Academiei franceze, afirmă și el: „Nenumăratele dovezi arată că toate, sau aproape toate mutațiile cunoscute sunt neîndoios patologice, iar cele câteva care rămân sunt deosebit de suspecte”⁸.

Numărul oamenilor de știință care pun la îndoială darwinismul este în continuă creștere. Dr. I.L. Cohen afirmă: „Să susții și să încerci să demonstrezi, că mutațiile accidentale, fie ele și însoțite de „selecția naturală”, stau la baza formării a peste 6.000.000 de specii complexe și bine adaptate, presupune să sfidezi orice logică, să negi dovezile evidente și să ilustrezi legile principale ale probabilității matematice⁹. Tot el subliniază și faptul că: „Niciodată nu s-a obținut vreo specie distinctă pe calea selecției naturale. Nimeni nu a reușit să se apropie măcar de această realizare”¹⁰

⁷ Sarfati 1997

⁸ Grasse 1997

⁹ Cohen 1981

¹⁰ Jackson 1982

2.3. Timpul

Am văzut că mutațiile accidentale nu survin foarte des și majoritatea au efecte negative. Mai mult, pentru a da naștere unei specii diferite trebuie să aibă loc multe mutații favorabile. În consecință, pentru ca procesul de evoluție să funcționeze, este nevoie de foarte mult timp.

Producerea și acumularea în timp a mai multor mutații mici, dar cu efecte favorabile, este modul în care evoluționismul explică transformarea unei celule microscopice în ființă umană. Acest proces s-a desfășurat însă pe parcursul a miliarde de ani conform ipotezei lui Darwin.

Se confirmă această ipoteză? Din moment ce teoria susține că procesul evolutiv se desfășoară pe parcursul a miliarde de ani, este foarte important să stabilim vârsta corectă a planetei noastre. Cercetările ar trebui să demonstreze că vechimea pământului este de ordinul a miliarde de ani. În caz contrar, timpul scurs putea fi insuficient pentru finalizarea procesului evolutiv. De asemenea, ar trebui să dovedim că în tot acest timp condițiile de mediu au fost prielnice pentru apariția și dezvoltarea vieții, că temperatura aerului, concentrația de oxigen și lumina solară au favorizat existența ființelor vii.

Există multe metode de datare a vârstei pământului ce trebuie menționate. Neavând suficient spațiu aici, am selectat în cele ce urmează câteva dintr-un total de 102 metode care, toate, sugerează că Pământul și Universul s-au format relativ recent, adică de câteva mii de ani:

- activitatea vulcanică a lui Io, unul din sateliții lui Jupiter;
- inelele instabile ale lui Saturn;
- descoperirea halou lui de praf solar;
- craterele lunare bazaltice;
- misterul lui Sirius B;
- misterul câmp-galaxie;
- radiohalourile;
- halourile de poloniu;
- scurgerile de clor;
- influxul de clor;
- masa galactică;
- spiralele galactice.

Thomas Barnes, unul dintre cei mai respectați specialiști în fizica magnetică concluzionează: „În consecință, vârsta maximă a pământului nu poate fi mai mare de zece mii de ani”¹¹. Deci și această ipoteză este infirmată.

Dovezile paleontologice sunt și ele numeroase, dar probabil vor fi tema unui studiu viitor.

Deci putem concluziona că evoluționismul rămâne doar o ipoteză. Deci ce ne rămâne atunci de făcut ca să știm: *De unde venim și încotro ne îndreptăm? Cine ne-a adus la*

¹¹ Walsh 1990

existență și de ce? Care este scopul omului și cum și-l poate îndeplini? La toate aceste întrebări și la multe alte răspunde *teoria creației*.

3. Creația – lucrarea Creatorului

H.S. Lipson, profesor de fizică la Universitatea din Manchester, susține: „Cred că trebuie să mergem mai departe (de ideea selecției naturale și evoluția speciilor) și să admitem că singura explicație acceptabilă este creația.”¹²

Thomas Huxley era un ateu convins. Convingerile sale evoluționiste erau atât de clare, încât i se spunea „buldogul lui Darwin”. Totuși, până și el a recunoscut următorul lucru: „Creația, în înțelesul său obișnuit, este un cuvânt perfect inteligibil. Nu văd nimic dificil în a înțelege că, în anumite perioade din trecut, universul acesta nu a existat și că a fost conceput în șase zile (sau instantaneu, dacă preferați această formulă), prin voința unei Ființe preexistente.”¹³

„Cred că într-o bună zi, mitul darwinian va fi considerat cea mai mare înșelăciune din istoria științei. Când se va întâmpla acest lucru, mulți se vor întreba: „Cum a fost posibil așa ceva?”¹⁴

Dr. Niles Eldridge, paleontolog și evoluționist la Muzeul american de istorie naturală, formulează singurul răspuns posibil: „Unica explicație rezonabilă pentru ordinea pe care o vedem în lumea biologică este oferit de noțiunea creației intenționate.”¹⁵

Profesorul Richard Dawkins, și el ateu, a ajuns la aceeași concluzie: „Cu cât un lucru este mai puțin probabil din punct de vedere statistic, cu atât mai puțin putem crede ca s-a întâmplat datorită șansei. Chiar și la o privire superficială, varianta evidentă este existența unui Creator inteligent.”¹⁶

Tot el spunea:

- „- orice tablou își are pictorul ;
- orice ceas își are ceasornicarul;
- orice carte își are autorul;
- orice creație își are Creatorul”¹⁷.

Despre modul în care Creatorul – Dumnezeu și-a realizat creația citim și în Psalmul 135, traducerea părintelui Vasile Botiza:

„El a făcut cerurile cu înțelepciune
căci în veac e iubirea lui!
El a întărit pământul peste ape
căci în veac e iubirea lui!
El a făcut lumnătorii cei mari
căci în veac e iubirea lui!
Soarele, să guverneze ziua

¹² Lipson 1980

¹³ Huxley 1909

¹⁴ Lovtrup 1970

¹⁵ Taylor 1990

¹⁶ Dawkins 1986

¹⁷ Dawkins 1986

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE.
EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

căci în veac e iubirea lui!
Luna și stelele, să guverneze noaptea
căci în veac e iubirea lui!
El dă pâine fiecărui trup
căci în veac e iubirea lui!”

Dumnezeu nu s-a jurat creând lumea și dându-i viață. El a făcut totul din iubire pentru om, pentru că iubirea Lui este din veac și până în veac.

Sir Fred Hoyle, profesor de astronomie la Universitatea Cambridge, și Chandra Wickramasinghe, profesor de anatomie și matematică aplicată la University College din Cardiff, nu văd nici ei decât un singur răspuns valabil la întrebarea legată de originile noastre: „Atunci când constatăm că probabilitatea ca viața să fi apărut la întâmplare este atât de redusă, încât devine absurdă, începem să ne gândim ca proprietățile favorabile ale fizicii, de care depinde viața, au fost cumva concepute... Prin urmare, inteligența noastră sugerează existența unei inteligențe superioare – a cărei limită este Dumnezeu însuși”.¹⁸

3.1. Creația în exemple concrete în Universul nostru

Unul din cei mai mari oameni de știință ai tuturor timpurilor, Isaac Newton, care a descoperit multe din legile fizice ale Universului a remarcat splendoarea planului după care este alcătuit acesta: „Sistemul desăvârșit format din soare, planete și comete nu a putut lua naștere decât sub îndrumarea și guvernarea unei Ființe inteligente și puternice.”¹⁹

Înainte de Newton au mai observat și alții frumusețea creației. Psalmul 8 spune:

„Admir cerul, opera degetelor tale,
luna și stelele, ce tu le-ai creat.”

sau în Psalmul 18:

„Legea Domnului e desăvârșită,
întărire pentru suflet;

.....

Poruncile Domnului sunt drepte, bucurie inimii;
îndrumarea Domnului e împedecă lumina ochilor.”

Se poate oare observa în universul nostru (din organizarea planetelor și a stelelor) o complexitate de funcții specifice? Există dovezi care ar indica aici planul unui creator? Vom putea constata din exemplele prezentate mai jos cât de precisă și de desăvârșită este Legea Domnului:

- universul are cel puțin 100 de miliarde de galaxii;
- galaxia Calea Lactee cuprinde ea singură 100 de miliarde de stele;
- galaxia noastră este atât de vastă, încât, dacă Pământul ar fi la o distanță de doar 30 de centimetri de Soare, ar trebui să călătorim 40.000 de km pentru a ajunge în centrul galaxiei;

¹⁸ Hoyle 1981

¹⁹ Geisler 1987

- sistemul nostru solar se deplasează prin spațiu cu o viteză de 1.000.000 de km pe oră;

- Pământul se rotește în jurul axei sale cu o viteză de 1.600 de km pe oră;

- Pământul se învârtește în jurul soarelui cu 113.000 de km pe oră;

- Pământul se află la o distanță de 150 de milioane de km față de Soare. Dacă ar fi cu 11 milioane de km mai aproape sau mai departe, oamenii, fie ar arde instantaneu fie ar îngheța;

- Luna se află la o distanță de 380.000 de km de Pământ. Dacă ar fi cu doar 80.000 de km mai aproape de Pământ, fluxul oceanului planetar ar acoperi aproape toată suprafața pământului, de două ori pe zi, cu un strat de apă înalt de 10-15 de metri.²⁰

Cunoștințele noastre despre planetele din sistemul nostru solar nu sunt decât niște indicații pe care le avem despre proprietățile unice ale Pământului. Toate aceste dovezi ne duc cu gândul la Creator. În cosmos au loc o serie de fenomene imprevizibile: temperaturi extreme, radiații cosmice ucigătoare, meteoriți și asteroizi, gaze letale, presiuni enorme și incredibila forță a gravitației – toate acestea fiind fatale pentru orice ființă.

Totuși, se pare că planeta noastră ne oferă o protecție remarcabilă. Nu numai că suntem protejați, dar avem apă, hrană și resurse materiale, tot ceea ce e necesar pentru a ne dezvolta. Astronomii au descoperit că nicăieri în Univers nu mai există un mediu asemănător celui ideal de pe Pământ. Nu e de mirare că viața se dezvoltă numai aici și nicăieri altundeva.

Dr. John Gribbin, renumit cosmolog scria: „Universul nostru pare a fi fost croit pe măsura noastră”²¹, iar Dr. Freeman Dyson de la Universitatea Princeton îi continuă ideea: „Universul trebuie să fi știut că urmează să venim”²².

Da, Universul a știut că venim, că vine făptura vie, făcută de mâna Domnului:

„Măinile tale m-au făcut și m-au desăvârșit,

dă-mi înțelepciune și voi învăța poruncile tale.” (Ps 118 YOD).

Să ne mutăm acum privirea din cosmos spre pământ și să vedem și aici mâna Creatorului prin câteva comportamente și trăsături ale unor ființe vii, locuitoare ale Terrei:

- inexplicabila metamorfoză a fluturului;

- dansul ritualic, de o mare complexitate și rigoare matematică, al albinei;

- incredibilul fenomen al migrației transcontinentale a rațelor și găștelor sălbatice, care ajung fără greș în locul unde s-au născut;

- uimitorul sistem mecanic ce face posibil zborul păsării;

- abilitățile avansate de comunicare ale delfinului;

- incredibila structură genetică a unui amfibian cum este mormolocul de broască.

²⁰ Gribbin 1981

²¹ Gribbin 1981

²² Dyson 1971

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE.
EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

Toate viețuitoarele conțin structuri complexe și extraordinare. Ochii homarului, de exemplu, sunt modelați într-un pătrat perfect cu o geometrie precisă. Alcătuirea acestora a fost copiată de NASA pentru construirea telescoapelor cu raze X.²³

Cercetările au arătat că mușchii lipitorilor sunt acționați de sistemul nervos printr-o serie de operațiuni de o precizie matematică.²⁴

Liliecii sunt înzestrați cu un sonar extrem de sensibil, în măsură să detecteze în jurul lor până și un obiect de grosimea unui fir de păr. Pentru aceasta, sonarul lor distinge ecoul ultrasunetelor într-un interval de 2-3 milionimi pe secundă. Comparați aceasta cu faptul că sistemul sonar realizat de om poate distinge aceleași ultrasunete într-un interval de douăsprezece milionimi pe secundă.²⁵

Toate aceste descoperiri și multe altele l-au îndreptățit pe dr. Robert Jastrow, fondatorul Centrului de studii spațiale NASA să spună: „Principiul antropogen este concluzia cea mai teistă (ce susține existența unui Dumnezeu) la care a ajuns vreodată știința”²⁶.

3.2. Omul – unic prin excelență, capodoperă a creației

Și totuși, nici Universul nostru, nici ființele vii care populează Terra nu sunt așa uimitoare ca și capodopera creației divine: *Omul* – creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, a lui Isus, despre care Ps. 44 spune:

„Ești frumos, cel mai frumos dintre fiii oamenilor,
harul se revarsă de pe buzele tale.

Binecuvântat ești de Dumnezeu în veci”

Așa dorește Dumnezeu să fie omul, nu un primat, nu o mainuță, sau altceva, ci un fiu al lui. De aceea zice prin gura psalmistului:

„Eu am zis: Dumnezeii sunteți voi

Și fiii celui preînalt, toți ai voștri...” (Ps. 81)

iar în Ioan capitolul 10, chiar Isus subliniază această demnitate la care este chemat omul, dar pe care omul în ignoranța lui o refuză constant:

„Isus le-a răspuns: Nu e scris în legea voastră că „Eu am zis: Dumnezeii sunteți?”. Dacă i-a numit pe ei dumnezei, pe aceia către care a fost cuvântul lui Dumnezeu – și Scriptura nu poate să fie desființată...” (versetele 34 și 35). Singura ființă care s-a ridicat până acum la nivelul acestei chemări este sfânta Fecioară Maria despre care tot Psalmul 44 spune:

„... o Doamnă stă de-a dreapta ta cu aurul ofirului ornată.

Ascultă, fiica mea, privește și pleacă-ți urechea.

uită-ți poporul și casa tatălui tău

și va dori regele frumusețea ta.

.....

În locul părinților tăi și se vor naște fii;

²³ Chown 1996

²⁴ Howlett 1998

²⁵ Weston 1999

²⁶ Jastrow1981

tu îi vei face principii pe întreg pământul.
Voi face ca numele tău să dăinuiască din neam în neam,
ca popoarele să te laude în vecii vecilor.”

Deci cei care sunt adepți ai creaționismului, de fapt își recunosc demnitatea de principii ai pământului. E o perspectivă înălțătoare ceea ce a gândit Dumnezeu în iubirea lui pentru om. Cum mai pot oare atunci unii oameni să caute dovezi să demonstreze că strămoșii omului nu știau nici să articuleze foneme? Dar să vedem ce spune și știința despre această ființă ciudată numită: om.

Oamenii de știință ar putea studia o viață întreagă doar alcătuirea organismelor unicelulare. Efortul lor de o viață, multiplicat de un trilion de ori, nu ar ajunge pentru a cerceta problemele complexe pe care le ridică înțelegerea vieții umane. Vom analiza în continuare date concrete.

Cantitatea de informație cuprinsă în ADN-ul unui singur om ar ajunge să umple 1.000 de cărți a câte 500 de pagini scrise mărunț fiecare (în total 3 miliarde de litere). ADN-ul unei singure celule umane cuprinde 3.000.000 de elemente componente și dispune de toată informația necesară alcătuirii unei persoane adulte. Fiecare pas în înțelegerea acestor aspecte nu reușește decât să sporească uimirea oamenilor de știință în fața imensei complexități a vieții.

Celulele. Corpul uman conține 100 de trilioane de celule. Toate celulele din corpul uman, aliniat una lângă alta, ar putea înconjura Pământul de 200 de ori.

ADN-ul celulelor umane conține un miliard de etape biochimice. Dacă întregul lanț ADN din corpul unui om ar fi pus cap la cap acesta ar acoperi distanța de la Pământ la Soare și înapoi de 400 de ori.²⁷

O singură celulă conține o cantitate de informație suficientă pentru a umple 10 milioane de cărți.²⁸

Ochiul uman poate transmite 1,5 milioane de mesaje simultan.²⁹ Pe parcursul unei singure zi, ochiul se mișcă de peste 100.000 de ori (corpul ar trebui să parcurgă o distanță de 80 de km pentru a-și exersa mușchii în egală măsură).

În fiecare ochi există un număr de 137 milioane de terminații nervoase, ce rețin orice mesaj vizual trimis de la ochi spre creier.

Urechea internă conține tot atâtea circuite câte are sistemul telefonic al unei metropole.³⁰

Inima omului bate de 40.000.000 de ori pe durata unui an. Într-o viață de om inima pompează aproximativ 600.000 de tone metrice de sânge³¹.

Venele, arterele și vasele capilare puse cap la cap se vor întinde pe o distanță de 130km.

Un singur strop de sânge poate ajunge în orice loc din organism în circa 20 de secunde.³²

²⁷ Thompson 1995

²⁸ Sagan 1979

²⁹ Thompson 1995

³⁰ Guinness 1981

³¹ Guinness 1987

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE.
EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

Creierul. Cantitatea de informație cuprinsă în creier o egalează pe cea conținută în 20 de milioane de cărți.³³

Un aparat care să poată concura cu creierul uman în privința capacității de memorare ar consuma energie electrică de aproximativ un miliard de wați (jumătate din energia produsă de barajul Grand Coulee). Aparatul ar egala în dimensiuni Empire State Building, iar realizarea lui ar costa nu mai puțin de 10 miliarde de dolari³⁴

Creierul are 10.000.000.000 circuite și o memorie de aproximativ 1.000.000.000.000.000.000.000 de biți.³⁵

Corpul uman este impresionant prin complexitatea și rezistența sa. Deseori ni se pare de la sine înțeleasă capacitatea noastră de a vedea cu ochii, de a auzi cu urechile și a ne bucura de toate celelalte simțuri. Orice afecțiune minoră ne reamintește prompt cât de eficient lucrează corpul uman. Una dintre cele mai uimitoare abilități de care dispunem este vorbirea – capacitatea de a exprima gânduri și sentimente și de a comunica celorlalți. Duane T. Gish descrie foarte elocvent această capacitate umană:

„Dintre toate creaturile Pământului, doar omul posedă abilitatea de a vorbi. El are nu doar capacitatea de a rememora trecutul, de a face față problemelor complicate ale prezentului și de a planifica viitorul, ci și de a exprima aceste gânduri atât verbal cât și în scris. Creierul uman cu cele 12 miliarde de celule și cele 120 de trilioane de conexiuni este cea mai complexă configurație de materie din univers. Cu o astfel de înzestrare, omul posedă o capacitate uimitoare de a se exprima, prin vorbire și scriere³⁶.

În Psalmul 138 ni se relevă grija Creatorului față de creație:

„Căci Tu ești cel care mi-ai plămădit răunchii,
în sânul mamei Tu mi-ai țesut trupul.
Îți mulțumesc pentru atâtea fapte înfricoșătoare;
minunate sunt toate lucrurile tale,
Tu îmi cunoști sufletul întru totul.
Nicioasele mele nu erau ascunse de tine
când am fost plămădit în taină
când am fost țesut în dedesubturile pământului.
Ca făt, ochii tăi mă vedeau deja
și în cartea ta toate sunt înscrise:
zilele, pe care Tu le-ai hărăzit
și una nu lipsește de acolo.
Și cât de necuprinse sunt pentru mine cugetele tale!
Cât de imens e numărul lor!
De le număr, sunt mai multe ca nisipul;
când le-am terminat, sunt încă lângă tine.”

³² Avraham 1989

³³ Sagan 1979

³⁴ Jastrow 1984

³⁵ Cahill 1981

³⁶ Gish 1995

Viața este incredibil de complexă. Până și funcționarea celor mai mici celule este complicată, nemaivorbind de funcționarea corpului uman. Complexitatea vieții este determinată de necesitate. Viața nu este posibilă fără aceste sisteme performante.

În loc de concluzie, vă invit la o relecție. Omul poate gândi abstract, își poate fixa în mod conștient obiective, își face planuri, trece la realizarea lor și încearcă o profundă satisfacție atunci când are succes. Creat cu ochi pentru a admira ceea ce e frumos, cu urechi pentru a aprecia muzica, având simț artistic și o curiozitate nesecată însoțită de o imaginație inventivă și creatoare, omul își găsește o mare împlinire în folosirea acestor daruri. Omul este dotat și cu un simț moral, care îi dă posibilitatea să discearnă ce este bine și ce nu, cu o conștiință care îl mustră atunci când se abate de la calea cea dreaptă. El cunoaște fericirea de a da, de a iubi și de a fi iubit. Tot ceea ce face bine îi mărește bucuria de a trăi, dând un sens și un scop existenței sale.

Ne putem întreba atunci: Nu este oare omul un miracol, un fapt uimitor și minunat? Iar un asemenea miracol nu putea fi opera decât a unui Creator, mai fumos, mai minunat decât creația sa: Dumnezeu.

Bibliografie

- Hoyle on Evolution Hoyle on Evolution, *Nature*, vol. 294, November 12, 1981, p. 148.
- Avraham 1989 Regina Avraham, *The Circulatory System* Chelsea House, New York, NY: 1989.
- Aw 1996 S.E. Aw, The Origin of Life: A Critique of Current Scientific Models, *Creation Ex Nihilo Technical Journal*, nr.10(3), 1996, p. 300-314.
- Bird 1990 W.R. Bird, *The Origin of Species: Revisited* Thomas Nelson, Inc., Nashville, 1990, vol. 1, Part 3.
- Cahill 1981 George F. Cahill, *Science Digest*, nr.893:105, SUA, 1981.
- Chown 1996 M. Chown, X-ray Lens Brings Finer Chips into Focus, *New Scientist*, 151(2037): 18 (July 6,1996)
- Cohen 1981 I.L. Cohen, Darwin Was Wrong: A Study in Probabilities *New Research Publications, Inc.*, Greenvale, NY: 1984, p. 81.
- Dawkins 1986 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, W.W. Norton, New York, NY: 1986, p. 130.
- Dyson 1971 Freeman Dyson, *Scientific American*, September 1971, p. 50
- Geisler 1987 N. Geisler and J.K. Anderson, *Origin Science*, 1987, p. 122.
- Gish 1995 Duane Gish, Evolution: the Fossils Say No, Institute for Creation Research, El Cajon, CA: 1995.
- Grasse 1977 Pierre-Paul Grasse, Evolution of Living Organisms, Academic Press, New York, NY: 1977, p. 170.
- Gribbin 1981 John Gribbin, Genesis: The Origins of Man and the Universe, Delacorte Press, New York, NY 1981, p. 309.
- Guinness 1987 Alma E. Guinness, ABC's of the Human Body, Reader's

CUM A APĂRUT VIAȚA? CREAȚIA – LEGE SAU TEORIE.
EVOLUȚIA – DOAR O IPOTEZĂ

- Digest Association, Pleasantville, NY, 1987.
- Howlett 1998 R. Howlett, Simple Minds, *New Scientist*, 158(2139), p.28-32 June 20, 1998.
- Hoyle 1981 Sir Fred Hoyle, Chandra Wickramasinghe, *Evolution from Space*, J.M. Dent & Sons, Ud., London, 1981, p. 141, 144.
- Huxley 1909 Leonard Huxley, editor, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, New York, NY, D. Appleton, 1909, p. 241.
- Jackson 1982 Wayne Jackson, *The Evolution Revolution*, Montgomery, AL: Apologetics Press, Inc. 1994, quoting Dr. Colin Patterson, in a radio interview with the British Broadcasting Corporation on March 4, 1982.
- Jastrow 1981 Robert Jastrow, *The Enchanted Loom: Mind in the Universe*, Simon and Schuster, New York, NY. 1981.
- Jastrow 1984 Robert Jastrow, *The Astronomer and God, Intellectuals Speak Out About God*, Regenery Gateway, New York, NY, 1984), p. 21-22.
- Lipson 1980 H.S. Lipson, A Physicist Looks at Evolution, *Physics Bulletin*, vol. 31, 1980, p. 138.
- Lovtrup 1970 Dr. S. Lovtrup, *Darwinism: The Refutation of a Myth*, Croom Helmm, London, 1987, p. 422.
- Monod 1972 Jacques Monod, *Chance and Necessity* (New York, NY: Vintage Books, 1972).
- Morowitz 1968 Harold Morowitz, *Energy Flow In Biology*, Academic Press New York, NY, 1968.
- Prigogine 1972 Ilya Prigogine et. al., Thermodynamics of Evolution, *Physics Today*, Nov. 1972, p. 23.
- Sagan 1979 Carl Sagan, *Broca's Brain*, Random House, New York, NY, 1979.
- Sarfati 1997 Jonathan D. Sarfati, Self Replicating Enzymes? *Creation Ex Nihilo Technical Journal*, 11, 0:4-6 (1997).
- Sarfati 1999 J.D. Sarfati, Salty Seas: Evidence for a Young Earth, *Creation*, 21(i):16-17 (December 1998-February 1999).
- Taylor 1990 Paul S. Taylor, *Origins Answer Book*, Eden Productions, Mesa, AZ, 1990, p. 49.
- Thompson 1995 Bert Thompson, *Creation Compromises*, Apologetics Press, Inc. Montgomery, AL, 1995.
- Walsh 1990 R.E. Walsh, editor, *Proceedings of the Second International Conference on Creationism*, „The Sea’s Missing Salt: A Dilemma for Evolutionists,” by S.A. Austin and D.R Humphreys (Pittsburgh, PA: The Fellowship, 1990), VoI. 2, p. 17-33.
- Wetson 1999 P. Weston, Bats: Sophistication in Miniature, *Creation Ex Nihilo*, 21(1):28-31 (December 1998-February 1999).

MONICA CIACA

STUDII BIBLICO-PATRISTICE

PATIMILE LUI ISUS – VOCAȚIA DURERII

Diana BĂLIN

RESUMÉ. Les passions de Jésus – une vocation à la douleur. Dans cet article je veux souligner le sens de la souffrance du Christ crucifié, du Fils de Dieu qui donne non seulement sa vie pour le salut de l'humanité mais expérimente aussi l'abandon du Père. Avec son cri, apparemment désespéré, sur la Croix, *Eloi, Eloi, lama sabactani?* („Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?”), Jésus lance „une vocation à la douleur”¹, donne un nouveau sens à la douleur qui devient „source positive de bien”.²

Ce Jésus Abandonné devient l'expression suprême de l'amour de Dieu devenu homme pour nous. L'apparente absence de Dieu devient le point le plus fort pour pénétrer et comprendre toute la réalité de la Rédemption.

Comme le souligne Jean Paul II dans sa lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, le *pourquoi* que Jésus lance avec douleur vers le Père nous rappelle le Psaume 22, psaume dans lequel se mêle la douleur à la confiance et à l'espoir. Le cri de Jésus ne fait que précéder l'abandon dans les mains du Père. D'ici la grande valeur de la souffrance, la vocation de la douleur – celle d'accepter la douleur comme volonté de Dieu et de la laisser se transformer en source de bien. C'est un mystère, une *alchimie* divine, celle qui transforme toute souffrance pour Dieu en amour. La Croix n'est plus, dans cette vision, un objet monstrueux mais se transforme en source de lumière, en manifestation de l'amour de Dieu pour l'humanité.

Ce cri d'abandon nous apparaît comme le point culminant de la douleur que Jésus expérimente, mais aussi comme la fin de ses souffrances. Le calvaire du Christ, qui avait commencé dans le Jardin des oliviers et avait continué avec la torture et le chemin de la croix, trouve sa fin avec ce cri. Au moment où Jésus prend sur Soi tous les péchés du monde, il reconferme son acte d'obéissance du Gethsémani: „Père que ta volonté soit faite!” (Mt 26,42) et rétablit sa parfaite union avec le Père.

Les mots des Évangélistes qui nous parlent des souffrances de notre Seigneur, la vision des saints pères, les mots de Paul VI et de Jean Paul II, mais aussi la vision de Chiara Lubich, fondatrice du mouvement des focolaires³, sont les

¹ Mots du saint père Paul VI, *Via crucis* al Colosseo, Vendredi saint, 27 mars 1964, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640327_via-crucis_it.html

² *Ibidem*

³ Le Mouvement des focolaires est une organisation catholique dont le nom provient de l'italien *focolare* qui signifie foyer. Le mouvement a été fondé en 1943 par Chiara Lubich et a reçu le nom officiel d'Œuvre de la sainte Vierge Marie.

principaux piliers de cet article qui se veut non seulement une interprétation de ces souffrances mais aussi un *guide de vie*, un guide pour le croyant appelé à vivre la vocation à la douleur. Par son sacrifice, Jésus nous a dévoilé une nouvelle signification de la douleur. Nous sommes tous appelés à suivre le même chemin – le chemin de la croix qui est le seul qui nous porte vers Dieu. Jésus lance la *provocation* de vivre cette vocation à la douleur lorsqu'il appelle tous les croyants à le suivre (Lc 9,23).

Textele din sinoptici și Ioan referitoare la moartea lui Isus – interpretare exegetică

În fiecare dintre cele patru Evanghelii relatarea patimilor ocupă un loc considerabil.⁴ Cele patru relatări urmează un același parcurs cu cinci etape succesive: sala de mese, numită tradițional cenacol, grădina măslinilor unde se desfășoară agonia lui Isus, casa marelui preot Caiafa, palatul guvernatorului roman Ponțiu Pilat, calvarul și mormântul lui Iosif din Arimateea situat în apropiere. În interiorul unui cadru comun, distingem între cele patru texte diferențe vizibile, atât cu privire la desfășurarea evenimentelor cât și a climatului și a semnificației.⁵

Pentru a înțelege aceste relatări trebuie să ne amintim că Evangheliștii nu au vizat obiectivitatea istorică așa cum o urmărește știința modernă. Aceste Evanghelii s-au născut în și pentru comunități vii și credincioase, urmând să se păstreze amintirea a ceea ce i s-a întâmplat Domnului în aceste ore importante. Dar și mai importantă era înțelegerea a „cine era El” și care era sensul morții sale.⁶

În Evanghelia după Marcu, Cristos este marcat de suferință și singurătate, dar transpare totuși o luciditate extraordinară și o dominare absolută a destinului. Matei îl urmează de aproape pe Marcu, accentuând caracterul escatologic al evenimentului: cutremurul de pământ și apariția sfinților subliniază o oră decisivă ce anunță o lume nouă.⁷ Prima impresie pe care o lasă lectura succesivă a pătimirii la Marcu și Matei este aceea a unei mari asemănări între cei doi. Ambii au aceeași formulă de introducere: Mc 14,26 și Mt 26,30, formulă ce coincide cuvânt cu cuvânt. Aceeași este și încheierea: între Mc 14,41-42 și Mt 26,45-46 asemănarea este totală în ceea ce privește gândirea exprimată, și sunt în mare parte aceleași cuvinte. La ambii se observă aceeași desfășurare a evenimentelor, la ambii apare aceeași structură în trei părți a rugăciunii lui Isus.⁸ Două ar fi elementele care lipsesc din scena agoniei din grădina Ghetsemani în relatarea lui Matei: ceasul pe care Isus ar vrea să-l vadă trecând departe de El și formula atât de plină de sens: *Abba, Tată*.⁹ Există și alte diferențe între Mc 14,32-42 și Mt 26,36-46. Multe dintre ele sunt mai ales de redactare. În timp ce la Marcu se repetă

⁴ Mt 26-27; Mc 14-15; Lc 22-23; In 18-19

⁵ P. Poupard, *Dictionnaire des religions*, Presses universitaires de France 1984, p. 1277

⁶ *Ibidem*, p. 1278

⁷ Mt 19,28

⁸ A. Feuillet, *L'Agonie de Gethsemani*, ed. Gabalda et Cie, Paris 1977, p. 124

⁹ Mc 14,35-36

constant conjuncția „și” (*kaî*), Matei începe și cu „atunci”. În timp ce Marcu își începe relatarea la persoana a treia plural urmată în mod curios de persoana a treia singular, Matei, încă de la început face din Isus subiectul frazei, fiind cunoscută predilecția lui Matei de a pune numele lui Isus la începutul propozițiilor și că menționarea acestui nume este mai frecventă la el decât la Marcu și Luca.¹⁰ În timp ce la Marcu cei trei discipoli: Petru, Iacob și Ioan sunt amintiți fiecare cu numele său, Matei scrie: „Petru, și cei doi fii ai lui Zebedeu”¹¹, ceea ce, după unii arată tendința lui Matei de a pune în evidență importanța lui Petru.¹²

Marcu se adresează necredincioșilor sau celor puțin credincioși și vrea să-i facă să proclame împreună cu păgânul de la picioarele crucii: Isus este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu! Povestind faptele fără să le înfrumusețeze, încearcă parcă să ne contrarieze: crucea este scandaloasă și totuși pe ea se revelează Fiul lui Dumnezeu.¹³

Singurătatea lui Isus izbucnește, la Marcu, în toată duritatea sa: El înaintea singur, părăsit de toți, renegat de Petru, în noaptea crucii.¹⁴

Adnotările temporale sunt numeroase și precise (14,1.12.17; 15,1.25.33.42) și deja acest lucru denotă că ne găsim în fața unei structuri narative compacte, de la complotul contra lui Isus până la înviere. Evenimentele sunt plasate toate la Ierusalim, dar acest spațiu este deschis spre Galilea (14,28; 16,7): istoria lui Isus și a ucenicilor săi se va relua acolo unde a început (1,14-20). Personajele care au rol în eveniment sunt autoritățile iudaice, care completează împotriva lui Isus, îl arestează și regizează procesul împotriva lui, mulțimea incitată de căpetenii, Pilat care recunoaște nevinovăția lui Isus și totuși îl condamnă, ucenicii, a căror atitudine principală pare să fie abandonul (14,50.52.68.70.71) supliți în momentul culminant (crucificare și înviere) de femeile pioase¹⁵ (ale căror nume este specificat și la Matei, dar omis de Luca și Ioan). Dar adevăratul protagonist este întotdeauna Isus (și în spatele lui Tatăl, în ascultare față de care se petrece totul: 14,49), un Isus protagonist care explică rațiunea întregii sale suferințe (14,24), ascultă de Tatăl (14,36) și de Scripturi (14,49), își mărturisește identitatea (14,62) și totuși un Isus „obiect” în puterea acțiunii oamenilor: cuvintele semnificative sunt: „l-au condus” (14,53; 15,1.16.22) și „l-au dat pe mâna” (14,10.11; 15,1.10.15).¹⁶

Din punct de vedere al organizării scenice trebuie arătat că primele scene (ultima cină, Ghetsemani, arestarea, procesul iudaic) sunt construite după schema contrastului: un cadru de abandon și trădare, iar în centru Isus care-și dă viața, se predă Tatălui și mărturisește mesianitatea sa. Aici este o dublă insistență: asupra abandonului care-l înconjoară pe Isus (abandon exterior care trimite la o suferință

¹⁰ A. Feuillet, *op. cit.*, p. 125

¹¹ Mt 26,37

¹² A. Feuillet, *op. cit.*, p. 125

¹³ E. Charpentier, *Să citim Noul Testament*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice, București 1999, p. 63

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Mc 15,40.47; 16,1

¹⁶ B. Maggioni, *Sfintele Evanghelii*, ed. Pauline, București 1999, p. 263

interioară profundă¹⁷) și asupra iubirii lui Isus, care se dăruiește în ciuda cunoașterii abandonului¹⁸.

Matei scrie pentru creștinii care au deja credință și doresc s-o aprofundeze. El încearcă să dezvăluie semnificația morții lui Cristos. Scrie pentru creștinii de origine ebraică: arată în ce fel Dumnezeu își ține, în Isus, făgăduința pe care a făcut-o poporului său, în ce fel Isus împlinește Scripturile. Prin prezentarea evenimentelor, Matei vrea mai ales să ne facă să descoperim puterea și autoritatea lui Isus. Isus este Fiul lui Dumnezeu, El știe ce i se va întâmpla și acceptă evenimentele ce vor avea loc.

Lectura din Matei ne dă impresia că ne aflăm în fața unei relatări bisericești și doctrinale, solemnă și bine dezvoltată, cu un stil clar și schematic. Frecvent Matei „curăță” relatarea lui Marcu, atenuând asperitățile și lipsa de legătură și făcând-o mai curgătoare, clarifică punctele obscure și o face mai inteligibilă.¹⁹ Mai cu seamă, Matei nu pierde ocazia de a sublinia suveranitatea lui Isus: Cristos este în mod constant în centrul acțiunii, chiar cu prețul punerii în umbră a altor personaje. Isus este prezentat ca supusul perfect care în toate și pentru toți, în mod prompt, se abandonează voinței Tatălui.²⁰

Matei a făcut ordine în relatarea lui Marcu, a înlocuit unele cuvinte (nu multe), mai cu seamă a îngrijit structura frazelor și a întregului. A atenuat tulburarea lui Isus: îndurerat și întristat, pe când Marcu vorbea de „frică și dezorientare”. La Marcu, rugăciunea lui Isus din grădina Ghetsemani²¹ este tulburată, dramatică, s-ar spune că în sufletul lui Isus avea loc o frământare și numai după „sfășierea sufletului” și tentativa de a se sustrage propriei căi, El își va regăsi încrederea și supunerea fără rezerve. În Matei, dimpotrivă, rugăciunea lui Isus²² este, de la început, liniștită și ascultătoare („Tată, dacă e cu putință...”)²³.

Luca nu pomeneste numele de Ghetsemani, ne dă doar vaga indicație că acțiunea se petrece pe muntele Măslinilor²⁴. Cel de-al treilea evanghelist nu pomeneste despre alegerea a trei discipoli pentru a veghea și a se ruga cu Isus, ci acest îndemn pare a se adresa grupului întreg al apostolilor²⁵ în timp ce primii doi evangheliști vorbesc despre recomandarea lui Isus de a se ruga și veghea în același timp, Luca nu păstrează decât recomandarea rugăciunii. La Marcu și Matei se disting trei etape ale agoniei, dar Luca nu păstrează această schemă²⁶, relatarea lui fiind astfel structurată: încadrată de discursurile ținute apostolilor (22,40.46), rugăciunea lui Isus ocupă locul

¹⁷ Cf Mc 14, 34; 15,34

¹⁸ B. Maggioni, *op. cit.*, p. 264

¹⁹ *Ibidem*, p. 151

²⁰ *Ibidem*

²¹ Mc 14,32-42

²² Mt 26,36-46

²³ B. Maggioni, *op. cit.*, p. 152

²⁴ Lc 22,39

²⁵ A. Feuillet, *op. cit.*, p. 144

²⁶ Lc 22,39-46

central (22,41-44): este descrisă în versetele 42 și 44, în timp ce starea de epuizare în care este făcută această rugăciune este exprimată în versetele 42²⁷ și 44²⁸.

Pentru Luca, agonia nu are sensul curent al cuvântului, este mai degrabă angoasă provocată de gândul că trebuie să înfrunte o probă și o luptă teribilă, de care depinde destinul lumii: „Acesta este ceasul vostru și puterea întunericului”²⁹ spune Isus în momentul arestării sale. Agonia este începutul drumului de suferințe și umilirii supreme ale lui Cristos³⁰.

Discursul lui Isus de la ultima cină, asudarea de sânge și îngerul mângâietor, procesul din fața lui Irod, întâlnirea cu femeile pe drumul Calvarului, convertirea tâlharului cel bun sunt scene adăugate de Luca, care nu apar la Marcu și Matei.

Alături de aceste adăugiri majore putem găsi și altele minore, dar nu de neglijat: mustrea lui Iuda de către Isus în scena arestării, scoaterea sabiei și tăierea urechii soldatului, privirea aruncată lui Petru în curtea lui Caiafa, cuvântul de iertare de pe cruce.³¹

Unele modificări ale lui Luca sunt datorate unui interes de ordin istoric. Luca, și acest lucru este valabil pentru toată Evanghelia sa, manifestă de mai multe ori preocuparea de a oferi cititorului o dezvoltare ordonată a povestirii, credibilă istoric³².

Întreaga relatare este străbătută de gingășie și iubire față de Domnul Isus. Luca nu s-a putut hotărî să povestească unele amănunte care lovesc prin tragismul lor: nu vorbește despre biciuirea lui Isus, iar Iuda nu îl sărută pe Isus, ci doar „se apropie” ca să-l sărute.³³

Pătimirea este interiorizată în întregime. Lupta decisivă are loc pe muntele Măslinilor: în această luptă interioară Isus asudă sânge, dar este încurajat de Dumnezeu prin înger. De acum, încredințându-se în mâinile Tatălui poate să-și uite propria suferință și să se pună cu totul la dispoziția celorlalți: îl primește pe Iuda cu gingășie, vindecă urechea slugii, înduioșează inima lui Petru cu privirea sa, vorbește femeilor îndurerate de soarta sa, își iartă călăii, promite tâlharului Paradisul. Isus este martirul care are o forță sufletească și o bunătate atât de mari, încât îi transformă și pe călăii săi și pe cei care îi condamnă: Pilat îl declară, de trei ori, nevinovat și la fel femeile, poporul, tâlharul, centurionul³⁴.

Strigătul lui Isus pe cruce nu mai este cel de abandon și suferință de la Marcu și Matei, ci rugăciunea de seară a oricărui evreu: „În mâinile tale încredințez sufletul meu”, dar El pune înaintea cuvântului care marchează intimitatea sa extraordinară cu Dumnezeu: „Tată”³⁵

²⁷ Ajutorul îngerului consolator

²⁸ Sudorile de sânge

²⁹ Lc 22,53

³⁰ Cf. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 22

³¹ Cf. B. Maggioni, *op. cit.*, p. 417

³² *Ibidem*

³³ E. Charpentier, *op. cit.*, p. 89

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

Și relatarea lui Ioan poate fi citită în paralel cu povestirile sinoptice și în acest mod e ușor de descoperit un amplu fond comun. Dar apoi atenția trebuie să se îndrepte spre multiplele diferențe: omisiuni, adăugiri și deplasări. Ioan, de exemplu, omite rugăciunea lui Isus în Ghetsemani, unele scene jignitoare, procesul iudaic, strigătul lui Isus de pe cruce; acordă un spațiu foarte larg procesului roman în fața lui Pilat, modifică scenele crucii și cuvintele pronunțate de Isus. Nu ne putem gândi doar că Ioan ar fi avut acces la amintiri diferite: este vorba, cel puțin în cazurile principale, de o înțelegere originală a tradiției comune. El meditează pătimirea mult timp după evenimente, în lumina Duhului și a vieții Bisericii, mai cu seamă a celebrării sacramentelor³⁶.

Evanghelistul prezintă pătimirea ca „marșul triumfal al lui Isus spre Tatăl”. Isus știe că va muri și se duce de bunăvoie: „Viața mea nu mi-o ia nimeni ci eu o dau” (10,18). Toate detaliile pătimirii împlinesc nu numai Scripturile, ci și vestirile care le-a făcut despre ea Isus.³⁷

Ioan subliniază măreția Fiului lui Dumnezeu care pătimește. Când este arestat, Isus nu evocă legiunile de îngeri, care l-ar putea elibera (așa cum se întâmplă la Matei) îi este de ajuns să declare „Eu sunt” pentru ca dușmanii săi să cadă la pământ. Isus este răstignit ca rege: Pilat îl recunoaște ca atare, punându-l să șadă la judecata sa (19,13), iar inscripția de pe cruce îl proclamă rege în mai multe limbi (19,19-20).³⁸

Ioan, cu mai multă claritate decât Marcu și decât orice alt autor neotestamentar, arată că a înțeles dubla semnificație a Pătimirii: o semnificație soteriologică (o moarte pentru noi, o moarte care construiește comunitatea) și o semnificație revelatoare (Pătimirea este locul privilegiat în care natura profundă a lui Dumnezeu s-a lăsat revelată).³⁹

Ioan prezintă Răstignirea (19,17-37) într-o manieră originală. El a omis multe detalii prezente în sinoptici, cum ar fi tentativa de a-i da să bea lui Isus⁴⁰ sau cuvintele blasfematoare⁴¹ care ar risca să umbrească regalitatea lui Isus. Nu spune nimic nici despre întunecarea cerului sau ruperea perdelei templului⁴², nu precizează identitatea celorlalți doi condamnați. De asemenea, omite și strigătul final din sinoptici. Verbul „a săvârși” deschide și încheie această secvență⁴³.

Isus este până la capăt stăpânul destinului său, inclusiv în imaginea care descrie moartea: „și și-a dat duhul” (19,30), iar spre deosebire de cele descrise de Marcu și Matei, aici Isus nu este singur: „nu m-a lăsat singur, fiindcă eu fac pururea cele plăcute lui.” (8,29)⁴⁴

³⁶ B. Maggioni, *op. cit.*, p. 527

³⁷ E. Charpentier, *op. cit.*, p. 103

³⁸ *Ibidem*

³⁹ B. Maggioni, *op. cit.*, p. 529

⁴⁰ Mc 15,23

⁴¹ Mc 15,29-32

⁴² Mt 27,51-54

⁴³ A. Marchadour, *L'Évangile de Jean*, Centurion Novalis, Paris 1992, p. 232

⁴⁴ *Ibidem*

Suferințele lui Isus în textele Evangheliștilor – abordare din prisma teologiei biblice

Evangheliștii subliniază, ca și un moment decisiv în viața lui Isus, momentul când a început să le anunțe, să le vorbească deschis apostolilor despre patimile și moartea sa.⁴⁵ La Marcu, din Cezareea până în intrarea în Ierusalim, este anunțat de trei ori, ca și un refren, drumul care îl conduce pe Isus la moarte.⁴⁶ Aceste trei vestiri ale patimilor se regăsesc și la Matei și Luca⁴⁷, dar nu au același impact, deoarece la ei textul este mai dezvoltat și mai bogat în diverse episoade și învățături.⁴⁸ Evangheliștii țin să sublinieze ca pe o învățătură fundamentală faptul că Isus era conștient atât de soarta care îi era hărăzită, cât și de însemnătatea și sensul acestui eveniment. Pe lângă momentele amintite mai sus există la cei trei Sinoptici numeroase referiri la patimile lui Isus, unele dintre ele constituindu-se în adevărate parabole.

Isus apare stăpânind viitorul, știind ceea ce acesta îi aduce, dar în același timp fără nicio putere, pradă urii oamenilor. Nimic nu exprimă mai bine această coincidență între suveranitatea și neputința sa decât declarațiile despre Fiul Omului venit pentru a fi dat jertfă oamenilor.⁴⁹

Isus vede viitorul și patimile sale din două perspective: o privire directă asupra oamenilor și evenimentelor care-l înconjoară și îl ating, o privire luminată de Scripturile poporului său, prin care interpretează existența sa și explică acțiunile sale. Luciditatea cu care privește îl asigură că această moarte este încununarea operei lui Dumnezeu, împlinirea promisiunilor, mântuirea oamenilor.⁵⁰

Moartea lui Isus, nu prin ceea ce are odios și crud din răutatea oamenilor, ci prin acceptarea sa filială, îi unește pe copiii lui Dumnezeu care sunt împrăștiați de secole pe întreg cuprinsul pământului. De acum înainte, orice om care, prin moartea sa, se abandonează voinței Tatălui, este primit ca un fiu, după imaginea Celui Iubit, Fiului omului care a fost primul atins de moarte într-o încredere absolută⁵¹. Sacrificiul lui Isus constă în abandonarea sa voinței divine. Dumnezeu i-a lăsat să acționeze pe oamenii care au vrut să paralizeze acțiunea Fiului său. Ei au vrut să anihileze acțiunea sa mântuitoare, mergând până la crimă. Dumnezeu i-a lăsat să-și joace libertatea în fața mântuirii. Acești oameni s-au opus Mântuitorului, regalității sale, acțiunii sale asupra poporului și l-au omorât pe Fiul. Dar Dumnezeu a răspuns Fiului-său-iubit: l-a înviat.⁵²

Patimile lui Isus încep cu agonia din grădina Ghetsemani. În cei trei sinoptici, agonia din grădină este pusă în raport strâns cu Schimbarea la față. Cele două scene se opun total: într-un caz este glorificarea lui Isus, în celălalt umilirea sa.

⁴⁵ Acest moment a fost în Cezareea – Mc 8,31

⁴⁶ Mc 8,31; 9,31; 10,33

⁴⁷ Mt 16,21; 17,22; 20,18; Lc 9,22; 9,44; 18,31

⁴⁸ Cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, ed. Aubier Montaigne 1971, p. 159

⁴⁹ Cf. G. David, *Méditation évangéliques*, tome III, Librairie du Centre spirituel Daniel Brottier, Paris 1990, p. 105-116

⁵⁰ Cf. J. Guillet, *op. cit.*, p. 181

⁵¹ „Tată, nu voia mea ci voia Ta să fie” Mc 14,37

⁵² G. David, *op. cit.*, p. 108

Episodul din Ghetsemani (Mc 14,32-42) poate fi definit ca și patima interioară a lui Isus. Episoadele următoare ne relatează ceea ce oamenii i-au înscenat lui Isus, aici ne sunt dezvăluite suferințele pe care le-a încercat în sufletul său. O dezbatere interioară care se exprimă în mod narativ printr-o dublă mișcare și o serie de tensiuni. În prima parte este dominantă o mișcare de separare: Isus se separă de discipolii săi (v. 32) apoi de cei trei apostoli preaiubiți (v. 33-34) și în sfârșit rămâne singur (v. 35). Cu aceasta se face remarcată singurătatea lui Isus: în încercare el este singur în fața Tatălui. În a doua parte, însă, este dominantă o mișcare de întoarcere (v. 37.40.41): Isus caută compania discipolilor săi, dar ei dorm. Și tensiunile: la început Isus e neliniștit și îngrozit (v. 33-34), dar la sfârșit se întoarce senin și stăpân pe sine (v. 42); pe de o parte Isus care veghează și se roagă, iar pe de altă parte discipolii somnoroși; și în interiorul sufletului lui Isus este o dispută între tentativa de se sustrage de la cruce și totala sa acceptare (v. 36). Marcu insistă asupra acestei ultime tensiuni, lucru dovedit de faptul că este amintită de trei ori (v. 35.36.39).⁵³

O cheie indispensabilă pentru o înțelegere mai profundă a scenei agoniei este ultimul dintre așa-zisele poeme ale Servitorului⁵⁴. Acest poem poate fi împărțit în trei părți: o introducere (52,13-15), o expunere a misterului Servitorului suferind (53,1-9) și o glorificare a Servitorului, contrariul martiriului său (53,10-12). În timp ce în prima și ultima parte Domnul este cel care vorbește, în rest este un grup anonim. În unele pasaje, Patimile Servitorului sunt tratate la viitor (53,10-11), în cea mai mare parte autorul folosește trecutul pentru că scopul său este să explice sensul și să dezvăluie contrariul glorios.⁵⁵ Este vorba despre gloria învierii în opoziție cu suferințele ce i-au precedat. Amintirea profeției lui Isaia este prezentă și în gândirea sf. Petru, la începutul Faptelor apostolilor⁵⁶ și în discuțiile lui Isus cu discipolii din drumul spre Emaus.⁵⁷

La Ioan întâlnim iar această temă a glorificării legată de poemul Servitorului, dar la el dispăre opoziția dintre suferințe și glorificare: odată cu patimile începe și preamărirea.⁵⁸ Prima aluzie la această preamărire este deja în In 7,39. Când sosește „ceasul” preamării, Isus este cuprins de angoasă în fața acestui „ceas”, care este și acela al încercării.⁵⁹ Evanghelistul face să coincidă ceasul preamării cu cel al patimii.⁶⁰ Legătura dintre cele două este foarte strânsă: patimile sunt deja sub semnul învierii, sunt deja începutul preamării lui Cristos. În suferințele patimilor, Ioan îl contemplă deja pe Cristos glorios, Cristos pe care Dumnezeu îl va învia.⁶¹

⁵³ Cf. E. Charpentier, *op. cit.*, p. 64

⁵⁴ Is 52,13-53,12. Mai sunt încă trei astfel de poeme: Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-7

⁵⁵ A. Feuillet, *op. cit.*, p. 33

⁵⁶ Predica lui Petru, Fp Ap 3,13

⁵⁷ Lc 24,26

⁵⁸ In 17,2

⁵⁹ J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Ed. de l'Abbaye de Saint-André, Brugges 1951, p. 258-264

⁶⁰ In 12,23; 13,31

⁶¹ J. Dupont, *op. cit.*, p. 261

În Evanghelii îl vedem de multe ori pe Isus căutând singurătatea pentru a se ruga.⁶² Paradoxul scenei din grădina Ghetsemani, paradox care rezultă din starea de angoasă în care se găsește Isus, este că, pe de o parte, îi ia cu sine pe cei trei apostoli în veghea sa de rugăciune și, pe de altă parte, conform obiceiului său, se îndepărtează de ei pentru a fi singur.⁶³

Sunt foarte dese momentele de rugăciune ale lui Isus. Rugăciunea sa este plină de aluzii la Vechiul Testament. El se roagă explicând, de multe ori, Scriptura, chiar și în momentele cele mai dureroase ale vieții sale. Pe cruce, Isus citează din Psalmul 22: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit”⁶⁴, dar în același timp se încredințează întru totul Tatălui: „Tată, în mâinile tale îmi încredințez sufletul”.⁶⁵

Moartea lui Isus are cauze concrete. El predica dreptatea (Mt 6,33) și eliberarea celor oprimați (Lc 4,8; Is 42,7), de aceea îi deranja pe cei mari. Aceștia nu suportau predicile lui Isus, nu le plăcea popularitatea sa și căutau să-l omoare (In 11,46-53). Dar aceste explicații sunt insuficiente. Suferința și moartea lui Isus nu pot fi explicate doar ca o reacție violentă a opresorilor. În suferința lui Isus este ceva ce ne scapă: cererea de iertare și strigătul de părăsire.⁶⁶

Când a fost răstignit, Isus i-a iertat pe călăii săi: „Tată, iartă-le lor că nu știu ce fac” (Lc 23,33-34). În ceasul morții sale, Isus a strigat de pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (Mc 15,34). Iertarea și părăsirea sunt în centrul Pătimirii lui Isus. Oferind iertare călăilor săi, Isus a clarificat sensul dreptății și fraternității. El nu s-a lăsat contaminat de violența călăilor săi. Deși a fost lovit, El nu a lovit, asuprit fiind, El nu a asuprit. A rămas fidel atitudinii sale de la început. Iertarea face să cadă zidurile care despart și restabilește fraternitatea pe baza dreptății. Isus nu voia o victorie prin forță (Mt 26,53; In 18,36). El vroia o victorie totală. Oferind iertarea, Isus s-a ridicat deasupra asupritorilor și a fost învingător chiar în momentul înfrângerii sale.⁶⁷

Faptul de a se fi simțit părăsit de Tatăl chiar în ceasul în care murea din ascultare față de El, este cel mai mare mister al crucii lui Cristos. Din ascultare față de Tatăl, Isus a luat asupra sa misiunea de Servitor, înfruntând conflictele, denunțând nedreptatea, luptând și rugându-se, depășind tentațiile, rămânând ferm până la capăt, pentru a cădea în brațele Tatălui zicând: „s-a împlinit!” (In 19,30). Chiar în această oră decisivă Tatăl îl părăsește și dispare.⁶⁸

Precizarea orei (Mt 27,45) reflectă probabil orarul celebrării patimilor în primele comunități creștine. Cât despre întuneric, el făcea parte din „scenariul” biblic al „zilei Domnului”, momentul intervenției decisive a lui Dumnezeu.⁶⁹

⁶² v. Mc 1,35; Mt 14,23; Lc 5,16

⁶³ A. Feuillet, *op. cit.*, p. 182

⁶⁴ Ps 22,2; Mc 15,34-35

⁶⁵ Ps 31,6; Lc 23,46

⁶⁶ C. Mesters, *La mission du peuple qui souffre*, ed. du Cerf, Paris 1984, p. 105

⁶⁷ *Ibidem*, p. 107-108

⁶⁸ *Ibidem*, p. 108

⁶⁹ C. Tassin, *L'Évangile de Mathieu*, Centurion Novalis 1991, p. 294

În aceste momente de suferință, Isus nu le vorbește oamenilor, El nu vorbește despre Dumnezeu, El vorbește cu Dumnezeu.⁷⁰ Cei ce au auzit acest strigăt îl interpretează ca pe o chemare adresată lui Ilie. Acesta îi asista pe credincioși în pericole de moarte și, mai ales, era așteptat ca precursor al lui Mesia. Această înțelegere este încă un motiv de batjocură pentru călăi⁷¹ care-i dau să bea oțet împlinindu-se astfel cuvintele unui alt psalm, al dreptului suferind: „Ca să-mi astâmpăr setea m-au adăpat cu oțet” (Ps 69,22).

Evangelistul părăsește pentru câteva momente scena aceasta și trece la observarea semnelor (Mt 27,51-53). Tradiția amintește mai întâi destrămarea simbolică a catapeteasmeienerate care acoperea intrarea în Sfânta sfintelor, acolo unde nu intra decât marele preot. Acest semn, legat de moartea lui Cristos, marchează sfârșitul unei forme de cult și vestește accesul tuturor la Dumnezeu.⁷² Urmează un cutremur care, în Apocalipsă, anunță intervenția lui Dumnezeu, și care provoacă deschiderea mormintelor, după promisiunea lui Ezechiel (37,1-14), iar sfinții învie, dar par să aștepte învierea lui Isus pentru a ieși și a se arăta. Martori subjuogați de acțiunea divină, ofițerul păgân și ceilalți oameni mărturisesc credința creștină.⁷³ Astfel Evangelistul anticipează simbolic roadele morții Fiului lui Dumnezeu: viața redată morților și credința păgânilor.⁷⁴

Tot ce a rostit Isus în momentul răstignirii sale a fost grupat în așa-zisele ultime șapte cuvinte: „Tată, iartă-le lor că nu știu ce fac” (Lc 23,33)

„Astăzi vei fi cu mine în Paradis” (Lc 23,43)

„Iată mama ta” (In 19,27)

„Dumnezeul meu, Dumnezeul meu pentru ce m-ai părăsit?” (Mt 27,46; Mc 15,33)

„Mi-e sete” (In 19,28)

„S-a împlinit” (In 19,30)

„Tată, în mâinile tale îmi încredințez sufletul” (Lc 23,46).

Dintre acestea, cel de-al patrulea cuvânt este cel care scandalizează cel mai tare. Dar de altfel întreaga Evanghelie este „motiv de scandal”. E dificil de explicat aceste cuvinte. Ar trebui să știm să măsurăm toată distanța care este între Dumnezeu și om, mai mult, între sfințenia lui Dumnezeu și păcatul omului. Suferința lui Isus nu este aceea a unui condamnat ci a unuia care a acceptat de bunăvoie, din iubire pentru oameni, să fie părtaș la abisul care-l desparte pe om de Dumnezeu din cauza păcatului. Isus s-a identificat, El cel fără de păcat, cu condiția noastră de blestemați. De bunăvoie, El acceptă să experimenteze părăsirea de către Dumnezeu din cauza păcatului omului. Blestemul nostru s-a transformat, prin strigătul lui Isus, într-o cerere de binecuvântare, de iertare, de mântuire.⁷⁵

⁷⁰ J. Guillet, *op. cit.*, p. 240

⁷¹ Mt. 27,47-49

⁷² C. Tassin, *op. cit.*, p. 296

⁷³ În Mc 15,39 este amintit doar un singur centurion

⁷⁴ Mt 27,54

⁷⁵ Cf. C. Journet, *Les sept paroles du Christ en croix*, ed. du Seuil, Paris 1952, p. 82-84

În textul lui Marcu, de la interogatoriul în fața lui Pilat, Isus nu mai rostise nici un cuvânt. Acest strigăt, începutul Psalmului 22, nu este un strigăt de disperare. Evanghelistul a vrut să sublinieze singurătatea imensă în care s-a găsit Isus muribund, abandonat nu numai de oameni, ci și de Dumnezeu. În acest moment, Isus a cunoscut culmea disperării umane.⁷⁶ Oferirea oțetului amintește de Ps 69,22, hainele au fost trase la sorți (v. 24; Ps 22,8), trecătorii îl insultau scuturând din cap (v. 29; Ps 22,8).

Pățimirea la Luca ni-l dezvăluie pe Isus cu trăsăturile sale: nevinovăția sa (23,4.13-16), ascultarea necondiționată față de Tatăl, demnitatea sa în fața acuzațiilor, bunătatea sa care îi iartă pe toți, solidaritatea cu păcătoșii (23,39-43), abandonarea fără rezerve în fața iubirii. Oamenii îl răstignesc, dar El moare pentru ei: moare iertând (23,34), încredințându-se în mâinile Tatălui (23,46).⁷⁷

Moartea lui Isus, la Ioan, este întoarcerea Fiului la Tatăl și preamărirea sa, dar este și un act de mântuire îndreptat către oameni, un ultim gest al lui Isus care se „aplecă” spre Biserica „născândă”, reprezentată de mama și de discipolul său iubit, transmițându-le spiritul său drept moștenire.⁷⁸

Patima lui Isus în teologia Bisericii și magisteriu

Părăsirea lui Isus pe cruce, ce a trezit interesul părinților din primele veacuri, aprofundată apoi întrucâtva în Evul mediu, aproape ignorată de teologii secolelor următoare, semnalată de câțiva sfinți, a atras atenția multora dintre contemporanii noștri, cărora acest mister de nepătruns nu poate să nu le trezească cel puțin curiozitatea, într-un timp în care experimentăm noaptea „epocală” a lui Dumnezeu, așa după cum a spus Ioan Paul al II-lea.⁷⁹

Teologia primelor secole a încercat să clarifice două adevăruri esențiale ale revelației creștine: Isus – Dumnezeu adevărat și om adevărat – și Dumnezeu – unul în Trei persoane. Atenția părinților Bisericii și a marilor doctori din Evul mediu s-a concentrat mai ales în exprimarea și înțelegerea acestor două adevăruri. S-a pus și întrebarea: Cum e posibil ca Isus care este Dumnezeu să scoată acest strigăt scandalos? Răspunsul – tipic, cel al sf. Augustin – este clar: este posibil pentru că Isus, pe lângă că e Dumnezeu adevărat, e și om adevărat, iar motivul strigătului este faptul că Isus ia asupra sa păcatul oamenilor pentru a-l ispăși. Se poate spune că Isus strigă ca om în numele trupului său care este Biserica.⁸⁰

Strigătul lui Isus pe cruce nu a fost de la început înțeles și a provocat multe discuții. Unii Părinți ai Bisericii au încercat să-l explice în mod metaforic: Isus ar fi vorbit în numele omenirii păcătoase, fără a crede cu adevărat ce spune. S-a încercat și să se distingă în Isus o parte superioară a Spiritului, mereu unită cu Dumnezeu, și o altă parte inferioară „exilată” în tenebre.

⁷⁶ J. Hervieux, *L'Evangile de Marc*, Centurion Novalis 1991, p. 229

⁷⁷ E. Charpentier, *op. cit.*, p. 90

⁷⁸ A. Marchadour, *op. cit.*, p. 236

⁷⁹ În Chiara Lubich, *Strigătul*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice, București 2001, p. 12

⁸⁰ G. Rosse și colab., *L'abbandono di Gesù. Per una cultura dell'unità*, *Nouva umanità XXI*, 1999/2, nr. 122, p. 163

S-a mai făcut legătura și cu vechiul obicei iudaic de a rosti primele cuvinte dintr-un psalm pentru a subînțelege tot psalmul, ca și o rugăciune. Acest psalm⁸¹, după primele cuvinte disperate, se încheie cu încrederea și speranța în Dumnezeu. Deci Isus s-ar fi rugat acel psalm înainte de a muri.

Ignațiu, episcop de Antiohia (spre 107), aflat încă aproape în timp de trecerea lui Cristos pe acest pământ, pe când se îndrepta spre martiriu, interpretează literal cuvintele „ia-ți crucea ta” și le scrie romanilor: „Pentru mine să nu cereți decât tăria lăuntrică și exterioară, ca nu doar să vorbesc, dar și să vreau, nu doar să mi se spună, ci să fiu cu adevărat creștin.(...) Atunci voi fi cu adevărat ucenic a lui Isus Cristos, când lumea nu îmi va mai vedea trupul (...) Acum abia încep să devin ucenic. Nimic din cele văzute și din cele nevăzute să nu mă pizmuiască pentru că ajung la Isus Cristos. Focul, crucea, fiarele, biciuirile, sfâșierea cărnii, schingiuirile, mutilarea mădularelor, ploaia de lovituri asupra trupului meu, pentru că nu vreau altceva decât să-l aflu pe Isus Cristos (...) Luați seama la ceea ce vă scriu. Trăind, vă scriu că năzuiesc să mor. Patima mea omenească a fost răstignită și în mine nu arde foc trupesc. O apă vie grăiește înăuntrul meu, spunându-mi: aici, la Tatăl.”⁸²

Mariette Canevet a scris un interesant articol despre interpretarea Patimilor lui Cristos în teologia secolului al IV-lea. Din el cităm câteva idei: „Suferințele și moartea lui Cristos veneau să confirme teza ariană a non-divinității lui Cristos. Arius adoptă, ca de altfel întreaga teologie a secolului IV, pentru a înțelege persoana lui Cristos, o schemă *logos-sarx* (carne); Cuvântul își asumă carnea, dar după Arius, o face luând locul pe care-l ocupă sufletul într-o ființă umană; ca urmare nu poate fi doi (om întreg și Dumnezeu). Dar așa cum cuvântul ține locul sufletului, lui trebuie să-i fie atribuite patimile omului, în special suferințele morții și strigătul de părăsire din Mt 27,46.”⁸³

Strigătul de părăsire din Mt 27,46 se află la baza discuțiilor despre moartea lui Isus în Evanghelia apocrifă după Petru, și la Tertulian (155-222); este comentat și de Origene (185-254). Apolinarie (sec. II) va relua exegeza acestui verset, în timp ce Grigore de Nyssa (335-394) nu face decât să invoce interpretarea eretică pentru a o respinge⁸⁴.

Strigătul de părăsire al lui Cristos pe cruce, după Pseudo-Atanasie, nu arată separarea de divinitate, dar însemna moartea corpului fără ca divinitatea să fi părăsit trupul în mormânt sau să se fi separat de suflet în infern. Este ceea ce au zis profeții: „Căci tu nu vei lăsa sufletul meu în împărăția morții, nici nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă putreziciunea” (Ps 16,10); iar Domnul spune: „nimeni nu mi-l ia (sufletul), ci eu îl dau, de la mine însumi” (In 10,18). Astfel, în sufletul lui Dumnezeu, puterea

⁸¹ Ps 22

⁸² Ignațiu din Antiohia, *Către romani*, III,2; IV,2; V,3; VII,2, în *Părinți apostolici*, Roma 1990, p. 120-124

⁸³ M. Canevet, în *Les Quatre fleuves. Cahiers de recherche et de reflexion religieuse* (15-16), ed. Beauchesne, Paris 1982, p. 73

⁸⁴ *Ibidem*, p. 75

morții a fost distrusă și învierea din Infern s-a produs, iar vestea cea bună a fost adusă sufletelor⁸⁵.

Sfântul Toma d'Aquino (1225-1274) vorbește despre coexistența în Cristos a unei viziuni fericite și a suferinței. El spune că partea superioară a sufletului lui Isus este în Paradis, și cea inferioară suferă tortura, asemenea unui munte al cărui vârf este atins de primele raze de soare, în timp ce poalele sunt încă întunecate. Tot el afirmă că Isus a cunoscut cele mai intense dureri fizice și spirituale datorită naturii sale. El s-a aruncat de bună voie în suferință pentru a îmbrățișa o măsură proporționată cu imensitatea rodului ce urma să-l aducă – eliberarea oamenilor din păcat.⁸⁶

Sfânta Ecaterina de Sienna (1347-1380) înțelege în felul ei acest mister. Ea spune că Isus era fericit și suferea cumplit în același timp. Era Dumnezeu și era părăsit de Dumnezeu. Isus, Dumnezeu și om, era fericit nu doar ca Dumnezeu, ci și ca om. Ca Dumnezeu, este strâns legat cu Tatăl și Spiritul Sfânt. Ca om, poate simți simultan, intens, și fericire și durere.⁸⁷

Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591) spune că tocmai prin suferința aceasta Isus a făcut cea mai mare lucrare din viața sa – a reconciliat și unit omenirea prin har cu Dumnezeu. Ceea ce s-a făcut în momentul în care Isus s-a simțit nimic: fie în ceea ce privește prețuirea oamenilor, care văzându-l murind își băteau joc de El; fie în ceea ce privește protecția și consolarea spirituală ale Tatălui care acum îl părăsește, astfel că, nimic și redus la nimic, a plătit datoria și l-a unit pe om cu Dumnezeu. El este un model pentru creștin, care să știe că atunci când se golește pe sine pentru Dumnezeu, anulându-se pe sine, ceea ce este extrema umilință, se realizează uniunea spirituală între suflet și Dumnezeu: este cel mai înalt nivel la care putem ajunge în această viață. El nu constă în mângâieri, în senzații plăcute la nivel spiritual, ci într-o „moarte vie pe cruce, sensibilă și spirituală, adică interioară și exterioară”⁸⁸.

Tot Sfântul Ioan al Crucii scria: „(...) este limpede că, în clipa morții, El a fost nimic și în suflet, fără vreo alinare sau mângâiere, părăsit de Tatăl întru cele de jos, într-o pustietate interioară atât de nemăsurată încât a ajuns să strige: Dumnezeu meu, Dumnezeu meu, pentru ce m-ai părăsit. Aceasta a fost părăsirea cea mai dureroasă din câte a cunoscut prin simțuri în timpul vieții sale”⁸⁹.

Fiul atârână, în cea mai desăvârșită părăsire din partea oamenilor și din partea lui Dumnezeu, între cer și pământ, iar întunericul greșelii lumii, pe care El a luat-o asupra sa, învăluie și împiedică orice întrezărire de sens, fiind o consecință a durerii sale, deoarece păcatul este, față de iubirea lui Dumnezeu, lipsit de orice sens.⁹⁰

Sfântul părinte Paul al VI-lea, în predica din Vinerea mare 24 martie 1978, vorbește despre strigătul lui Isus de pe cruce care nu exprimă disperarea, imposibilă la Cristos, ci imensa sa tristețe în culmea încercării sale, sub impactul unei oribile și

⁸⁵ Pseudo-Athanase, *Contre Apollinaire II*, p. 26, 1156B-1157A

⁸⁶ C. Journet, *op. cit.*, p. 84

⁸⁷ Cf. *Libro della divina dottrina*, Bari 1912, p. 152

⁸⁸ Sf. Ioan al Crucii, Salita del Monte Carmelo II, 7,9, în *Opere*, Roma 1991, p. 94-95

⁸⁹ *Ibidem*, p. 92

⁹⁰ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, IV, Milano 1990, p. 331

intense suferințe. Isus este strivit sub greutatea insuportabilă a sorții ce îi este destinată, aceea a Mielului lui Dumnezeu (In 1,29.36), aceea a victimei totale, a sacrificiului său.⁹¹

În scrisoarea apostolică *Novo millennio ineunte* (2000), sf. părinte papa Ioan Paul al II-lea se oprește asupra misterului strigătului de pe cruce, care este rugăciunea Fiului care oferă Tatălui viața sa din iubire, pentru mântuirea tuturor. Tot aici amintește despre tradiția teologică care spune că Isus a trăit la un loc unirea profundă cu Tatăl, izvor de bucurie, și cea mai mare durere care a dus la strigătul de abandon, posibilă datorită uniunii ipostatice. Vorbind despre același mister sf. părinte amintește de experiența unor sfinți care asemenea lui Cristos au trăit acest amestec paradoxal de fericire și durere: Ecaterina de Sienna și Tereza de Lisieux (1873-1897).

Catehismul Bisericii catolice subliniază evidența păcatului care se manifestă cel mai puternic tocmai în pătimirea lui Cristos prin atitudinea celor din jurul său. Și totuși chiar în acele momente de „întuneric” jertfa lui Cristos devine „izvorul nesecat al iertării păcatelor noastre”⁹². Tot catehismul explică strigătul de părăsire a lui Isus ca pe un strigăt făcut în numele omenirii păcătoase.⁹³

În acest context apare viziunea originală a Chiarei Lubich asupra lui Isus părăsit ca și pupila a ochiului lui Dumnezeu. Așa cum pupila este golul prin care imaginile sunt răsturnate așa noi intrăm în Cristos păcătoși și ieșim răscumparați.⁹⁴

Isus părăsit?

Isus a dat totul: o viață alături de sfânta Fecioară Maria, în lipsuri și ascultare, trei ani de predicare, trei ore pe cruce, de unde îi iartă pe călăi, deschide raiul pentru tâlhar, ne-o dă pe mama sa. Îi rămânea divinitatea, uniunea sa cu Tatăl, care l-a făcut atât de puternic pe pământ, ca Fiu al lui Dumnezeu.⁹⁵ Isus pe cruce a fost mereu văzut ca imaginea celui umilit, a celui suferind, a celui discreditat, a celui înfrânt. Noutatea pe care Chiara Lubich o aduce este următoarea: rana spirituală a părăsirii lui Isus de către Tatăl. Isus în strigătul său de părăsire a trăit și a suferit aceea realitate numită „vid de Dumnezeu”, și ne-a arătat cum se poate ieși dintr-un asemenea vid: printr-un act de iubire pură față de Dumnezeu căruia i se încredințează.

Mai mult ca niciodată, în acea clipă, El, cel victorios, apărea ca un înfrânt. El – Fiul lui Dumnezeu, cu care este invizibil unit – îi unea pe toți fiii cu Tatăl, cu prețul celei mai negre singurătăți. El, nevinovat, purta pe umeri toate păcatele noastre, atrăgând asupra sa, „ca un paratrăsnet divin”, toată judecata lui Dumnezeu.⁹⁶

De ce a ales Dumnezeu ca mijloc pentru a ne răscumpara durerea fizică? El a ales singurul lucru care este același pentru toți: durerea fizică. „Atunci când mari și mici, analfabeți și savanți mă văd acoperit de răni și încoronat cu spini, sângărând,

⁹¹ Paul al VI-lea, în *Jésus-Christ mort et ressuscité pour notre salut*, Tequi, Paris 1983, p. 75

⁹² *CBC*, ed. Arhiepiscopiei romano-catolice, București 1993, p. 398, 1851

⁹³ *Ibidem*, p. 139, 603

⁹⁴ Chiara Lubich, Il movimento dei focolari e i mezzi di comunicazione sociale, *Nuova umanità*, XXIII (2001/1), nr. 133, p. 21

⁹⁵ Chiara Lubich, Vinerea sfântă, *Oraș nou*, nr. 3, anul XI 2002, p. 3

⁹⁶ *Idem*, Isus răstignit și părăsit, *Oraș nou*, nr. 3, anul III, 1994, p. 4

atârnând pe cruce, toți mă înțeleg. În fața sângelui nu există persoană care să facă raționamente complicate, fiecare înțelege imediat că mi-am dat viața pentru el și înțelege iubirea mea.”⁹⁷ În fața privirii încrețite a omului era nevoie de ceva concret. Și cine altcineva cunoaște mai bine inima omului decât Dumnezeu. Strigătul lui Isus pe cruce ne arată în ce măsură s-a adăugat la durerea fizică și cea spirituală. „A vrut să încerce și această părăsire (care a revelat profunzimea suferinței sale spirituale) pentru a include și a înțelege toate abisurile, dezamăgirile și obscuritățile fiecărui om, pentru a-l elibera și a-l răscumpăra.”⁹⁸

Evangelhia spune: „Dacă bobul de grâu nu cade în pământ și moare, rămâne singur; dar dacă moare aduce rod mult” (In 12,24). Isus părăsit e cu adevărat acel bob de grâu care moare dar care nu rămâne singur pentru că aduce ca rod poporul lui Dumnezeu, Biserica. El este modelul celui care are încredere. Nimeni nu a avut o încredere mai mare decât El care, părăsit de Dumnezeu, i s-a încredințat, părăsit de Iubire, s-a încredințat Iubirii. Isus părăsit este modelul celui care vrea să aducă slavă lui Dumnezeu: El, în părăsire, anulându-se cu totul pe sine, afirmă, prin fapte, că Dumnezeu este totul.⁹⁹

Într-o zi, ascultând un preot care vorbea despre suferințele lui Cristos, Chiara Lubich îl aude spunând că clipa în care suferise Isus cel mai mult a fost pe Calvar, atunci când a strigat: Dumnezeu meu, Dumnezeu meu pentru ce m-ai părăsit!¹⁰⁰ Întorcându-se acasă a luat hotărârea de a-l alege pe Isus părăsit – așa cum l-a numit în acea mare suferință – ca model. „Și din acel moment, El, chipul său, strigătul său misterios păreau să dea culoare fiecărei clipe dureroase din viața noastră.”¹⁰¹

Isus este Mântuitorul și prin jertfa sa pe cruce răscumpără omenirea. Prin rana părăsirii care este „pupila ochiului lui Dumnezeu ațintit asupra lumii: un gol infinit prin care Dumnezeu ne privește, fereastra lui Dumnezeu deschisă larg asupra lumii și fereastra prin care omenirea îl poate vedea pe Dumnezeu”¹⁰², El ne unește cu Dumnezeu, ne face din păcătoși moștenitori ai împărăției cerurilor.

Isus părăsit este modelul renegării de sine și al mortificării evanghelice. El nu e doar mortificat în exterior, pentru că e crucificat, dar e mortificat și în suflet: în sufletul lui a renunțat, într-un fel, la ceea ce are mai scump – uniunea sa cu Dumnezeu.¹⁰³

În Isus părăsit strălucesc într-un mod unic tăria, răbdarea, cumpătarea, perseverența, mărinimia. El apare în acel moment ca om. Niciodată nu a fost mai aproape de om ca în acel moment și niciodată nu a arătat atât de bine cât de mult îl iubește. Dar, în același timp nu a fost niciodată atât de aproape de Tatăl: din iubire

⁹⁷ Giosi Guella, Așa toți pot să mă înțelegă, *Oraș nou*, nr. 3, anul V, 1996, p. 13

⁹⁸ *Ibidem*

⁹⁹ Chiara Lubich, Aportul unei carisme la aprofundarea teologică a abandonului lui Isus, *Nuova umanità*, XVIII, 1996/3-4, nr. 105/106, p. 327

¹⁰⁰ *L'unità è la nostra avventura*, ed. Citta nuova, Roma 1993, p. 39

¹⁰¹ Chiara Lubich, *Strigătul...*, p. 125

¹⁰² *Ibidem*

¹⁰³ Chiara Lubich, Aportul..., p. 327

pentru El moare, și moare în acest mod.¹⁰⁴ Durerea se transformă, se identifică cu iubirea așa cum întunericul devine lumină și singurătatea e umplută de prezența lui Dumnezeu. „În iubire a fi și a nu fi coincid: iubirea se identifică cu ființa, fiind dăruire totală de sine.”¹⁰⁵

Faptul că Isus, care ar fi putut găsi mii de moduri pentru a ne salva, a ales suferința, face din aceasta un lucru foarte prețios. „Cristos nu ne arată doar demnitatea durerii – spune Paul al VI-lea. El lansează vocația durerii... cheamă durerea (chiar și a noastră) să iasă din zădărnicia ei deznădăjduită și să devină, unită cu a sa, izvor pozitiv de bine.”¹⁰⁶

Isus părăsit este suprema expresie a iubirii lui Dumnezeu întrupat pentru noi. El a recapitulat în sine întreaga istorie a omului cu Dumnezeu: istorie cu momente de comuniune și cu trădări. Ceea ce pe cruce era o absență a lui Dumnezeu, devine punctul de lumină cel mai puternic pentru a pătrunde și a înțelege întreaga realitate a răscumpărării. Isus pe cruce a fost mereu văzut ca imaginea celui umilit, a celui suferind, a celui discreditat, a celui trădat, a celui înfrânt. El, în strigătul său de părăsire a trăit și suferit chiar realitatea pe care o putem numi „vid de Dumnezeu”¹⁰⁷.

Isus părăsit ne dezvăluie secretul, dinamica acelei Iubiri care este Dumnezeu. Ne spune că iubirea „este pentru că nu este”: este iubire pentru că se dăruiește (renunță la sine, nu este) și tocmai de aceea este iubire. În același timp Isus părăsit ne face să participăm la viața lui Dumnezeu: El este Fiul lui Dumnezeu făcut om care, pentru noi, își dă nu doar viața umană ci și firea de Dumnezeu. Și astfel ne face părtași – în Spirit Sfânt – la firea sa dumnezeiască, ne face fii ai lui Dumnezeu, fii în Fiu. Astfel suntem chemați să trăim iubindu-ne așa cum Isus ne-a iubit, dând totul, „pierzându-l” chiar și pe Dumnezeu din noi pentru Dumnezeu în fratele.¹⁰⁸

În strigătul lui Isus care leagă cu iubirea sa cele două extremități: comuniunea cu păcatul și păcătoșii și unitatea cu sfințenia lui Dumnezeu, apare botezul și darul Spiritului Sfânt. El este iertarea supremă a tuturor păcatelor noastre pe care și le-a asumat și pe care le-a iertat în strigătul său de durere și iubire.¹⁰⁹

Patimile lui Isus și trăirea Evangheliei

Isus părăsit este întuneric, tristețe, contrast, întruchipare a tot ceea ce este ciudat, de neînțeles pentru că este un Dumnezeu care cere ajutor, este non-sensul. Este întruchiparea celui care nu vede, a celui care nu aude, a celui obosit, a celui care a cunoscut eșecul, a celui trădat.¹¹⁰

Orice durere poate lua unul din chipurile lui Isus părăsit pe care trebuie să-l iubim. De îndată ce ne bucurăm de o durere, pentru a fi asemenea lui, abandonat care

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ *Ibidem*

¹⁰⁶ Cf. Chiara Lubich, Isus model pentru creștini, *Oraș nou*, anul XI 2002, nr. 2, p. 3

¹⁰⁷ G.M. Zanghi, Strigătul, *Oraș nou*, anul X, 2001, nr. 6, p. 14

¹⁰⁸ G. Rosse și colab., *op. cit.*, p. 164

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 167

¹¹⁰ Chiara Lubich, *Strigătul...*, p. 41

se abandonează din nou Tatălui, împlinind imediat voința lui Dumnezeu, durerea spirituală dispare, iar cea fizică devine mai ușor de suportat.¹¹¹

Chipul lui Isus părăsit poate fi văzut în orice persoană care suferă. Cei ce se recunosc asemenea lui și primesc să-i împărtășească soarta dobândesc: cei muți graiul, cei neștiutori răspunsul, orbii lumina, surzii auzul, deznădăjduiții speranța, cei ce au cunoscut eșecul izbânda, cei temători îndrăzneala, cei întristați bucuria, cei dezbinați unitatea. Cu El oamenii se transformă, iar non-sensul durerii dobândește sens.¹¹²

Chipul lui Isus părăsit apare mai cu seamă în cei păcătoși. El făcându-se blestem, păcat,¹¹³ iar nu păcătos, pentru noi toți, este punctul de contact cu oricine poartă numele de om. Isus părăsit ia chipul oricărui neprevăzut, al așteptării, al accidentului, al uimirii, al îndoielii, al învinuirii, al condamnării, al judecății, al exilului, al excomunicării, al stării de orfan, al văduviei, al divorțului, al morții, al tragediei, al dramei, al catastrofei. „Și nu vom înceta să-l întâlnim pretutindeni în această vale de lacrimi care este pământul.”¹¹⁴

Dacă privim cu atenție vom vedea că pe cruce Isus împlinește toate acele îndemnuri adresate nouă în Evanghelie: fericirile, virtuțile, lasă pe Tatăl său și mama sa, îndeplinește în chip desăvârșit orice voință și poruncă a lui Dumnezeu. Isus părăsit ne arată calea directă către sfințenie: ne unește cu cel sfânt.¹¹⁵ A fost necesară crucea pentru a ne răscumpăra, pătimirea, acel strigăt: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu pentru ce m-ai părăsit?”. Isus pe cruce, în părăsirea sa, părea aproape descurajat. Sub orice formă s-ar prezenta, oricât de teribilă ar fi suferința, știm că Isus a luat-o asupra sa, a fost răstignit și, în punctul culminant al patimii sale a încercat părăsirea de Dumnezeu, El care era Dumnezeu.

„De atâția ani, într-un elan de iubire, noi l-am ales pe El ca ideal al vieții noastre, am vrut să suferim cu El și ca El. (...) Dumnezeu – Iubire, nu se lasă întrecut în generozitate și adesea transformă, printr-o alchimie divină, suferința noastră în iubire. Într-adevăr, imediat ce primim orice durere care apare, pentru a fi ca El, dacă apoi ne lansăm să trăim bine voința lui Dumnezeu din momentul următor, în locul durerii găsim iubirea.”¹¹⁶

Aceasta este noutatea adusă de Chiara Lubich – „îmbrățișarea” crucii, a durerii, a lui Isus părăsit. Orice durere mică sau mare este privită ca un chip lui Isus părăsit. Important este să nu se analizeze prea mult suferința, deoarece, analizând-o, se poate cădea în viziunea pur umană a lucrurilor. În schimb fiecare suferință este Mirele care sosește¹¹⁷.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 42

¹¹² *Ibidem*, p. 43

¹¹³ Gal 3,13; 2Cor 5,21

¹¹⁴ Chiara Lubich, *Strigătul...*, p. 46

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 52

¹¹⁶ Chiara Lubich, *Pentru ce m-ai părăsit*, ed. Arh. romano-catolice, București 1999, p. 23

¹¹⁷ Când sf. Tereza a Pruncului Isus i-a curs pentru prima oară sânge din gură, ea nu a spus: „mi-a curs sânge din gură”, ci fiind mireasa lui Cristos a afirmat: „a sosit Mirele”. Cf. Chiara Lubich, *Sensul suferinței*, *Oraș nou*, anul IX, 1999, nr. 4, p. 4

Văzând în micile noastre suferințe o umbră a chinurilor lui Isus, întunericul, sentimentul înfrângerii, uscăciunea sufletească dispar. Înțelegem cât de „dinamic – divină” este viața creștinului, care nu cunoaște suferința, întunericul, crucea și ne face să gustăm deplinătatea vieții care înseamnă înviere, lumină, speranță chiar în mijlocul necazurilor.¹¹⁸

Dacă creștinul rămâne fidel mesajului de iubire și de durere al Evangheliei, este condus de spiritul lui Dumnezeu la cea mai profundă unitate cu Cristos până acolo încât poate zice: „Nu eu trăiesc, ci Cristos trăiește în mine”¹¹⁹

Oamenii, prin Isus răstignit au putut restabili dialogul cu Dumnezeu, iar de aici a rezultat și dialogul dintre ei: Isus răstignit este legătura de unitate și între oameni. Isus în „testamentul” său a spus: „Eu în ei, iar tu în mine, ca să ajungă la deplină unire”(In 17,23). Dar pentru ca Isus să fie în noi trebuie să-l iubim în toate durerile, eșecurile, necazurile vieții. Această uniune ne umple de Dumnezeu astfel încât întâlnindu-ne ne recunoaștem unul în altul (Dumnezeu este în mine, în celălalt și în toți) și astfel ne simțim cu adevărat frați.¹²⁰

Între cei care pun în practică dinamica iubirii – o iubire care este „renunțare la sine” pentru „a pătrunde în inima celui alt”, pentru „a se face una” cu celălalt, după modelul lui Isus părăsit – se realizează un raport trinitar, își face locuință Sfânta Treime.¹²¹ În lumina aceluiași Isus părăsit este văzut și dialogul ecumenic pentru că Isus părăsit a luat asupra sa toate diviziunile.

Creștinul, precum Isus, trebuie să-l iubească pe Tatăl și de aceea să-i împlinească voința și să se supună lui. Voința lui Dumnezeu în ceea ce-l privește pe creștin este ca acesta să ajungă la rândul său la slavă, la fericire, mergând pe calea crucii așa cum Isus a spus: „Dacă voiește cineva să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia cruce în fiecare zi și să mă urmeze.” (Lc 9, 23) A-l urma pe Isus înseamnă, în primul rând, renunțare. Înseamnă și să ne luăm crucea noastră în fiecare zi. Isus se referă la toată durerea din fiecare zi: trebuie să primim toate micile suferințe de zi cu zi. Îndemnându-ne să ne luăm crucea noastră, El a dat sens și valoare suferinței noastre.¹²² Suferința nu mai este un „blestem” ci un dar special de la Dumnezeu. Și aceasta nu este numai un mod de a vorbi pentru ne consola sau pentru a-i consola pe bolnavi. Toți cei care sunt bolnavi sunt cu adevărat iubiți de Dumnezeu în mod special, pentru că sunt mai asemănători cu Fiul său.¹²³

Statutul Mișcării focolarelor, fixând o îndelungată experiență de viață, precizează că „în angajamentul lor pentru a actualiza unitatea (membrii Operei) Îl iubesc în mod deosebit și încearcă să-l trăiască în ei înșiși pe Isus răstignit care, pe culmile pătimirii sale, strigând: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai

¹¹⁸ *Idem*, Isus răstignit și părăsit, *Oraș nou*, an III 1994, nr. 3, p. 4

¹¹⁹ Gal 2,20

¹²⁰ Chiara Lubich, Isus părăsit și unitatea, *Nuova umanità*, XVIII 1996/3-4, nr. 105/106, p. 348

¹²¹ Cf. In 14,23 „Noi vom veni la el și vom locui la el”.

¹²² Chiara Lubich, *Strigătul...*, p. 15

¹²³ *Idem*, *Pentru ce m-ai părăsit?*, p. 112

PATIMILE LUI ISUS – VOCAȚIA DURERII

părăsit?” (Mc 5,34; Mt 27,46) a devenit artizan și cale a unității oamenilor cu Dumnezeu și între ei. Iubirea față de Isus răstignit și părăsit – model divin pentru oricine dorește să colaboreze la unitatea oamenilor cu Dumnezeu și între ei – îi conduce pe cei ce fac parte din Operă la acea detașare exterioară, și mai cu seamă lăuntrică, necesară pentru a înfăptui orice unitate supranaturală.”¹²⁴

Sfântul apostol Paul vorbește despre „jertfă vie” și de „închinare duhovnicească” (Rom 12, 1). În Isus orice creștin este „preot”, pentru că de acum unitatea este restabilită, accesul la Dumnezeu nemaifiind rezervat marelui preot o dată pe an, ca în Vechiul Testament, ci tuturor celor botezați, deveniți „seminție aleasă, preoție regească” (1 Pt 2,9). Împlinirea voinței lui Dumnezeu, ca expresie a iubirii noastre pentru El, ne face „preoți” și „jertfe” deopotrivă, după modelul lui Isus răstignit. Mișcarea focolarelor insistă asupra împlinirii voinței lui Dumnezeu, aceasta fiind una dintre caracteristicile sale.

¹²⁴ Opera Mariei, *Statute generale* (1999), art. 8, p. 14

DIANA BĀLIN

LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET LES HOMÉLIES DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Sorin MARȚIAN

REZUMAT. A patra Evanghelie și omiliile Sf. Ioan Gură de Aur. Omilia a constituit genul literar privilegiat al literaturii creștine din primele secole. Unul dintre reprezentanții ei de seamă a fost sf. Ioan Gură de Aur (344-407). Opera sa, alcătuită mai ales din omiliile exegetice ale cărților Vechiului și Noului Testament, ocupă un loc de prim rang în cadrul celebrei colecții *Patrologia Graeca* (J.P. Migne). Două Evanghelii au fost comentate de teologul de la Antiohia: Evanghelia după Matei și Evanghelia după Ioan. Articolul de față dorește să surprindă câteva aspecte privitoare la cele 88 de omilii ale Evangheliei a patra. Omiliile Sf. Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan au fost redactate în a doua jumătate a secolului IV, ca răspuns la formulările teologice eronate ale adepților arianismului. Fidel principiilor școlii teologice antiohiene, sf. Ioan Gură de Aur a explicat textul sacru cu rigoare și spirit practic. Deși este apropiat de exegeza literală, el îi temperează rigiditatea printr-o insistență vădită asupra învățăturii morale biblice. Chiar și atunci când se împotrivesc ereziei, scopul lui este acela de a se adresa auditorilor săi asemenea unui păstor, oferindu-le explicații, informații clare și sfaturi de viață. În același timp, în omiliile sale găsim răspunsul unor chestiuni teologice delicate.

1. Le grand docteur de l'École d'Antioche

Saint Jean Chrysostome est l'une des figures les plus lumineuses de toute l'Antiquité chrétienne. Né à Antioche, avant 347, probablement en 344¹, il a été prêtre dans cette ville (386-398), puis évêque de Constantinople (398-404). Après une activité prodigieuse, épuisé pendant son exil (404-407), il est mort, en cours de la route, dans le Pont, le 14 septembre 407. La tragédie de sa vie elle-même, causée par la sincérité et l'intégrité extraordinaires de son caractère, a rehaussé sa gloire et sa renommée.

Étant prêtre à Antioche, il a exercé pendant douze ans (386-398) l'importante fonction qu'il avait reçue, celle de prédicateur, avec un talent et une puissance qui lui ont valu de la postérité le nom de *Chrysostome*, „Bouche d'or”, qu'il lui fut attribué pour la première fois au VI siècle².

L'héritage littéraire de Chrysostome est abondant. Parmi les anciens Antiochiens, il est le seul dont les écrits aient survécu presque entièrement. Son oeuvre occupe dix-huit volumes de la *Patrologie Grecque* de Migne, c'est-à-dire 10.000 colonnes. Cette oeuvre immense est facile à classer, mais difficile à situer

¹ Voir F. Cayré, *Précis de patrologie*, tome premier, Paris-Tournai-Rome 1927, 449

² J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Église*, vol. III, Paris 1987, 603

chronologiquement³. On y trouve des homélies suivies sur des livres entiers ou presque entiers de l'Écriture, car l'Écriture est pour Chrysostome la source principale de sa pensée. Nous avons en ce genre près de 700 morceaux sur l'Ancien ou le Nouveau Testament⁴.

Saint Jean Chrysostome s'inscrit dans la tradition théologique antiochienne. Même si la tradition théologique antiochienne est moins brillante que celle d'Alexandrie, elle a aussi une longue histoire avec des représentants comme Diodore de Tarse (+394), Théodore de Mopsueste (+428), Théodoret de Cyr (+vers 466). Il s'agit d'une vraie école qui sera de plus en plus influencée philosophiquement par le „réalisme” aristotélicien. Selon l'opinion de J. Quasten, les sermons donnés par Chrysostome à Antioche „laissent apparaître la fidélité stricte mais intelligente de leur auteur aux principes de cette école. Gardant toujours le souci de préciser le sens littéral, et opposé à l'allégorie, Chrysostome découvre avec autant d'aisance le sens spirituel de l'Écriture que ses applications immédiates et pratiques dans la direction des âmes commises à ses soins. La profondeur de sa pensée et la sûreté de son interprétation magistrale sont uniques et attirent encore le lecteur”⁵.

2. Les homélies de Saint Jean Chrysostome

Dans les homélies de Saint Jean Chrysostome on trouve un tableau de la situation ecclésiastique, politique, sociale et culturelle dans les capitales de Syrie et de Byzance. Jean prêchait dans toutes les églises d'Antioche, ou même dans les chapelles dédiées aux martyrs, dans les environs de la ville. Le plus souvent il parlait dans la Grande Église élevée par Constantin, ou dans la Vieille Église (la Palée, *παλαιά*)⁶. Les assemblées au cours desquelles Jean prend la parole ne sont pas toutes des célébrations eucharistiques⁷. Viennent s'ajouter les réunions de catéchumènes, le sermon sur la croix du Vendredi Saint, certains panégyriques de martyrs. Même si parfois ses sermons étaient très longs (deux heures), il touchait le cœur de ses auditeurs et savait conserver leur attention.

Dans ses sermons, Chrysostome est un bon médecin des âmes. Très compréhensif à l'égard de la fragilité humaine, il veut corriger l'égoïsme, la luxure, l'arrogance et le vice, partout où il les rencontre. Il parle pour convertir. Il parle non comme un supérieur, mais comme un frère, comme un compagnon de pèlerinage. C'est par là qu'il s'apparente aux grands apôtres⁸.

³ M. Spanneut, *Les pères de l'Église*, vol. II, Paris 1990, 92

⁴ F. Cayré, *op. cit.*, 468

⁵ J. Quasten, *op. cit.*, 608

⁶ *Apud* F. Cayré, *op. cit.*, 451

⁷ M.-L. Guillaumin, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome, dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly*, éd. Ch. Kannengiesser, Paris 1975, 169

⁸ *Apud* F. Martin, Introduction, préface et notes, dans saint Jean Chrysostome, *Dialogue sur le sacerdoce, Discours sur le mariage, Lettres à une jeune veuve*, traduction nouvelle, éd. F. Martin, Paris 1932, XVI

La prédication de Chrysostome est diverse et l'Écriture en est l'objet principal. Souvent les pièces se présentent en deux versions, l'une abrupte et sans doute originale, l'autre retravaillée. Ces dernières sont parfois retouchées jusqu'à constituer un commentaire suivi⁹. Les homélies sont à peu près toutes construites sur le même plan: deux éléments y sont toujours mêlés: une partie exégétique et dogmatique, où l'enseignement cherche à être simple, intelligible à tous; une partie d'exhortation morale, familière¹⁰. La forme écrite sous laquelle nous possédons ses sermons remonte le plus souvent à des notes de ses sténographes.

3. Les homélies sur l'Évangile de Saint Jean

La plupart des écrits de Chrysostome sont des homélies exégétiques sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament¹¹. Deux évangiles ont été commentés par lui: l'Évangile de Saint Matthieu, objet de 90 homélies, et l'Évangile de Saint Jean, étudié en 88 homélies. Notre propos veut surprendre particulièrement quelques aspects des homélies sur l'évangile de Saint Jean.

Les homélies de Chrysostome sur l'Évangile de saint Jean ont été composées dans la seconde moitié du IV^e siècle, plus spécialement contre les anoméens, apparentés aux ariens. Le concile oecuménique de Chalcédoine les cite comme son oeuvre en 451.

Les quatre-vingt-huit homélies sur Jean¹² sont beaucoup plus courtes que celles sur Matthieu. La plupart ne devaient pas dépasser dix ou quinze minutes. Les homélies sur Jean donnent beaucoup plus dans la controverse que celles sur Matthieu, car l'auteur rencontre continuellement dans cet évangile les textes invoqués par les ariens et surtout les anoméens comme preuve de la différence essentielle entre le Père et le Fils¹³. Contre leurs interprétations fallacieuses des déclarations sur la faiblesse humaine du Christ, sa crainte et sa souffrance, Chrysostome développe la doctrine de la condescendance: „Je suis Dieu, et le vrai Fils de Dieu, n'ayant avec lui qu'une même substance ineffable et bienheureuse, je n'ai donc besoin du témoignage de personne. Alors même que personne ne se lèverait pour attester cette vérité, je n'en serais pas moins égal au Père par nature. Mais, comme je veux le salut de tous, je me suis abaissé jusqu'au point de réclamer dans ce but le témoignage d'un homme”¹⁴. Il revient sur ce thème à maintes reprises. Ainsi il déclare dans la onzième homélie: „Etant le vrai Fils de Dieu, il est devenu le fils de l'homme, afin que les enfants des hommes devinssent les fils de Dieu. En s'unissant à la bassesse, la grandeur réelle n'en éprouve aucun amoindrissement, et relève au contraire de

⁹ M. Spanneut, *op. cit.*, 95

¹⁰ F. Cayré, *op. cit.*, 453

¹¹ J. Quasten, *op. cit.*, 608

¹² Voir le texte dans J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 59, éd. J. K. Diotis, Athens 1996. Pour la traduction française utilisée dans cet article voir J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, Paris 1864

¹³ J. Quasten, *op. cit.*, 615

¹⁴ J. P. Migne, *op. cit.*, 6

cet état d'abjection l'objet de sa condescendance. Cela s'est éminemment accompli dans le Christ: il n'a point amoindri sa nature quand il est descendu vers nous; et nous, depuis si longtemps plongés dans la dégradation et les ténèbres, il nous a fait monter à un incomparable honneur¹⁵.

Comme tous les Antiochiens, saint Jean Chrysostome insiste sur le caractère complet et parfait de la divinité du Christ contre les ariens, et de son humanité contre les apollinaristes. „Par une union (ένώσει) et une conjonction (συναφεία), Dieu le Verbe et la chair sont un, non par une confusion ou une oblitération des substances, mais par quelque union ineffable et au-dessus de l'intelligence¹⁶. Cette dernière formule exprime son attitude invariable à l'égard du problème christologique et se trouve déjà citée dans la collection de passages patristiques présentée par les Antiochiens en 431 et par le concile de Chalcédoine en 451¹⁷.

Saint Jean Chrysostome attire l'attention sur le verbe „était” de Jn 1,1 („Au commencement était le Logos”); „était”(ἦν), ici, comme presque toujours en hébreu, est employé sans attribut pour signifier une existence en soi. L'auteur précise „que ce verbe, quand il s'applique au Logos signifie que le Logos est éternel¹⁸. Au même endroit, il remarque aussi que Moïse au début du livre de la Genèse s'est bien gardé de dire „Au commencement la terre était”, mais au contraire que la terre a été créée. Aux yeux de Chrysostome, cette existence éternelle du Fils suppose que rien d'autre ne peut se prévaloir d'une telle existence „car si le Logos est Dieu, comme il l'est en fait, rien n'existe auparavant¹⁹.

Saint Chrysostome voit toute l'importance de l'Incarnation pour le salut des hommes²⁰. Là encore les meilleurs arguments lui viennent de Jean: commentant Jn 1,14 („Le *Logos* s'est fait chair”), il utilise une formule lapidaire, rappelant celle d'Athanase d'Alexandrie (295-373): „Le Logos étant le vrai Fils de Dieu, est devenu fils d'homme, afin que les enfants des hommes deviennent les fils de Dieu”, et il ajoute: „le Logos n'a pas amoindri sa nature quand il est descendu vers nous; et nous, depuis si longtemps plongés dans la dégradation et les ténèbres, il nous a fait monter à un incomparable honneur²¹.

L'attention de Jean Chrysostome a été en particulier attirée par le texte johannique: „Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais mon Père” (Jn 10,14). Il associe ce texte avec le verset: „Le Fils qui est dans le sein du Père” (Jn 1,18), pour affirmer que

¹⁵ J.P. Migne, *op. cit.*, 11

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ J. Quasten, *op. cit.*, 665

¹⁸ J.P. Migne, *op. cit.*, 3

¹⁹ *Ibidem*, 2

²⁰ N. Koulomzine, Jean le théologien dans la tradition orthodoxe, *Lumière et Vie* 149, 1980, 55

²¹ J. P. Migne, *op. cit.*, 11

l'évangéliste nous fait ainsi connaître la parfaite unité de la substance (οὐσία) commune au Père et au Fils: „On ne dira pas que le Père a dans son sein un être qui diffère de lui par la substance. Le Christ, s'il était simplement serviteur au rang de tout le monde, n'oserait pas déclarer qu'il résidait dans le sein du Seigneur, privilège qui n'appartient qu'au véritable Fils vivant avec le Père dans une commune union, n'ayant rien de moins que lui”²². Contre toutes les déclarations des ariens, semiariens et autres hérétiques, Jean Chrysostome défend la parfaite et égale divinité du Fils et du Père.

4. Conclusions

Fidèle aux principes de l'école d'Antioche, saint Jean Chrysostome a expliqué le texte sacré d'une manière solide et en même temps pratique. Il s'attache à l'exégèse littérale. Pourtant, il tempère la rigidité de cette méthode par l'insistance sur l'enseignement moral. La prédication de Chrysostome devient une catéchèse adressée à tous. Ses homélies ont comme but l'édification morale et spirituelle des chrétiens. Même quand il lutte contre l'hérésie, il le fait pour apporter à ses auditeurs l'information et l'enseignement nécessaires. Dans ses homélies sur l'Évangile de saint Jean on trouve une profonde intelligence des questions théologiques délicates.

Bibliographie

Sources

J. Bareille, *Oeuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, Paris 1864

La Bible de Jérusalem, Paris 1973 (1988)

F. Martin, Introduction, préface et notes, dans saint Jean Chrysostome, *Dialogue sur le sacerdoce, Discours sur le mariage, Lettres à une jeune veuve*, traduction nouvelle, éd. F. Martin, Paris 1932

J.P. Migne, *Patrologia Graeca* 59, éd. J. K. Diotis, Athens 1996

Nouveau Testament interlinéaire grec/français, Swindon 1993

Ouvrages généraux

F. Cayré, *Précis de patrologie*, tome premier, Paris-Tournai-Rome 1927

J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Église*, vol. III, Paris 1987

M. Spanneut, *Les pères de l'Église*, vol. II, Paris 1990

Ouvrages spéciaux

M.-L. Guillaumin, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome, dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly*, éd. Ch. Kannengiesser, Paris 1975, 161-172

N. Koulomzine, Jean le théologien dans la tradition orthodoxe, *Lumière et Vie* 149, 1980, 51-63

²² *Ibidem*, 15

SORIN MARȚIAN

ÎNTRE CUVÂNT ȘI TĂCERE VIZIUNEA TEOLOGICĂ A LUI EFREM SIRUL ȘI PROBLEMA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

Carmen FOTESCU

ABSTRACT. *Between Word and Silence. Ephrem the Syrian's Theological Vision and the Question of Knowing God.* The present article is a limited attempt to explore Ephrem the Syrian's vision on the foundation and *raison d'être* of theology itself. The title, *Between Word and Silence. Ephrem the Syrian's Theological Vision and the Question of Knowing God* already defines the two fundamental poles that characterize theology, according to Ephrem. As speech about God, theology is rooted first and foremost in the divine revelation imparted to man who, in an attitude of faith, follows in God's steps, seeks to decode the unveiling of his mystery and to incarnate it in words. On the other hand, as part of his strong polemics with the heretic groups of his day (from the Arians to the Manicheans and the Bardaisanites), Ephrem emphasizes again and again man's right attitude in front of God, not the shameless scrutinizing of the Arians, forcing the divine reality into the limited human rationalistic categories, nor the denying and distorting Manichean image of God, but faith, coupled with love and prayer, all making possible an interiorized knowledge of God. Theology, according to Ephrem, is to reveal in itself two counterpart movements, God's descending movement in revelation and man's ascending movement in silent contemplation of the divine mystery. It is, therefore, best defined as a hermeneutical exercise of an experience of encounter with God, who unveils himself to man and prompts him into speaking about him.

„Cel ce are puțința să cerceteze
se face purtătorul celor cercetate;
o cunoaștere în stare să-l cuprindă pe cel atoașteștiutor
e mai mare decât El,
căci s-a dovedit capabilă să măsoare toate ale sale.
Cel care-l cercetează pe Tatăl și pe Fiul
e astfel mai mare decât ei!
Departa de noi, deci, și anatema fie
a cerceta pe Tatăl și pe Fiul,
În vreme ce țărâna și cenușa pe sine se preamăresc!”
(H. de Fide 9,16)¹

¹ Efrem Sirul, H. de Fide 10, 1-4. Textul siriac este redat în ediția critică a lui Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, în CSCO 154-5 (Louvain, Imprimerie orientaliste, L. Durbecq 1955), p. 49. Traducerea în română ne aparține. Am urmat aici modul standard de abreviere a imnurilor lui Efrem, indicând titlul colecției de unde provine, numărul imnului și al versetelor.

Cuvintele citate mai sus din *Imnul credinței* 9:16, scris de Efrem Sirul, par să cuprindă în ele miezul reflecției pe care ne-o propunem în rândurile de față, și anume, temeiul și rațiunea de a fi ale teologiei, așa cum se reflectă ele în scrierile teologului siriac din secolul al IV-lea. Pornind de la viziunea teologică a unui sfânt care se situează, poate, departe de noi, atât temporal, cât și cultural și lingvistic, prezentarea aceasta încearcă să ne așeze în fața unor întrebări esențiale legate de natura, mijloacele și orizontul teologiei, dar în același timp să dezvăluie autenticitatea unui teolog, al cărui mesaj ne vorbește dincolo de barierele timpului, ale limbii sau ale contextului cultural.

Etimologic vorbind, teologia este discursul despre Dumnezeu (*logos* despre *theos*) și, ca orice discurs, el trebuie să se întemeieze pe o anumită cunoaștere a subiectului explorat de el. Dar atunci când în centrul acestui demers de cunoaștere se află realitatea infinită a lui Dumnezeu, cunoașterea și discursul născut din aceasta sunt marcate de marea distanță și prăpastie ontologică dintre om și Dumnezeu, dintre cel creat și Creatorul, dintre cel limitat și muritor și cel infinit și veșnic. Imnul din care am citat surprinde tocmai această tensiune și neputință, am spune, pe care o poartă în ea teologia. Ne permitem să inserăm mai întâi o scurtă paranteză explicativă, referitoare la contextul teologic contemporan lui Efrem pentru a înțelege substratul viziunii sale teologice redată în majoritatea imnurilor și a lucrărilor sale exegetice.

Secolul al IV-lea deschide seria sinoadelor ecumenice convocate pentru clarificarea adevărurilor de credință, în urma controverselor cu diversele erezii ale vremii. Efrem este contemporanul lor, iar activitatea sa intensă din Edesa, ca diacon, profesor la vestita școală teologică din oraș și teolog prolific o include și pe aceea de apărător al credinței ortodoxe a Bisericii. Imnurile sale, în număr impresionant, stau mărturie în acest sens. Ele sunt în întregime o profesiune de credință, pe de o parte, un act profund personal și intim de dialoga cu Dumnezeu, pe de alta, o mărturie a autenticității credinței unui creștin care, ancorat în contextul său istoric, este martorul distorsionărilor adevărului revelat de Dumnezeu, pe care încearcă să le contracareze.

Imnurile lui Efrem prezintă multiple chei de lectură. La nivel istoric, ele fac parte din polemica sa cu diversele grupări eretice contemporane lui, de la arieni și bardaisaniți (o școală gnostică născută pe pământ sirian cândva spre sfârșitul secolului al II-lea și activă încă în vremea lui Efrem), la maniheiști și marcioniți. Pe lângă scopul catehetic pe care-l îndeplinesc, de învățare și apărare a adevărurilor de credință, ele sunt integrate celebrărilor liturgice, fiind cântate de coruri de fecioare, pe care Efrem le instruieste și le acompaniază la harfă. Din punct de vedere compozițional, imnul (*syr. madrasha* – învățătură) este un poem, constând din strofe și inserând la sfârșitul fiecăreia un refren care condensează în el învățătura pe care autorul vrea să o transmită comunității sale. Refrenul este reluat de comunitate în timpul celebrării liturgice. Strofele erau probabil cântate de soliști, cărora comunitatea li se alătură la cântarea refrenului. La nivel spiritual, imnurile lui Efrem ne așează în fața unei cunoașteri doxologice a lui Dumnezeu; numărul impresionant de imnuri scrise de el (peste 500 au ajuns până la noi) dovedește nu doar faptul că Efrem consideră imnul drept cel mai adecvat mijloc de a exprima taina divină, ci și acela că imnul indică atitudinea cuvenită

ÎNTRE CUVÂNT ȘI TĂCERE. VIZIUNEA TEOLOGICĂ A LUI EFREM SIRUL ȘI PROBLEMA
CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

a omului în fața lui Dumnezeu – aducerea de laudă. A-l slăvi pe Dumnezeu se naște din contemplarea tainei lui.

Imnul, ca simbioză între muzică și poezie, este răspunsul omului în fața dezvăluirii divine, sau, altfel spus, reverberațiile revelației lui Dumnezeu în lumea, în sufletul și în limbajul omului. În majoritatea imnurilor efremiene întâlnim insistența autorului asupra falimentului rațiunii în cunoașterea lui Dumnezeu. Pe de o parte, acest lucru face parte din reacția sa față de modul profund eronat și speculativ de a vorbi despre Dumnezeu, specific adepților arianismului. Pe de altă parte, Efrem ne spune că e nevoie de mult mai mult decât de rațiune pură pentru a ne apropia de Dumnezeu.

Imnul din care am citat în deschiderea lucrării de față ilustrează această latură polemică a scrierilor lui Efrem, dar și vederea sa amplă asupra posibilităților de cunoaștere umană, îndreptate către un Subiect Infinit. Acela care cercetează în mod exclusiv raționalist, spune Efrem aici, „se face purtătorul celor cercetate”, adică ia în stăpânire obiectul investigației sale și îl supune rațiunii, analizei, judecății. Intellectul pretinde a putea circumscrie realitatea pe care o cercetează, asemenea unui punct luminos situat deasupra unei suprafețe, pe care o cuprinde în totalitate în raza lui de lumină. Atunci când același intelect se avântă în a-l cerceta pe Dumnezeu, el are pretenția că îl poate împresura pe acela care nu cunoaște margini.

Citindu-l pe Efrem, devine evidentă oroarea sa față de modul pur raționalist, steril și obiectiv de a-l cunoaște pe Dumnezeu, supunându-l investigației creaturii sale. Efrem utilizează cu precădere două verbe, *ʿaqḡeb* și *bṣaʿ*, „a cerceta” și „a examina”, ambele având o conotație negativă și folosite în special în contextul disputei sale împotriva arienilor, tocmai pentru a desemna atitudinea lor arogantă și irreverențioasă de a-l scruta pe Dumnezeu. Cele două verbe denotă o intrare forțată în realitatea divină, un fel de luare cu asalt a lui Dumnezeu, o curiozitate lipsită de orice urmă de pudoare, incapabilă să sesizeze misterul acestuia.

Să însemne această aversiune față de „cercetarea” și „examinarea” tainei lui Dumnezeu faptul că Efrem exclude posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu sau că atitudinea sa este una preponderent anti-intelectuală? Iată ce scrie Efrem într-un alt *Imn al credinței*, 8, 9³:

Există cercetare intelectuală în Biserică
Cercetarea care caută cele ce au fost revelate
Nu e menită să scruteze cele tainice.

Întâlnim aici tensiunea polarizantă dintre *cele tainice* sau *ascunse* și *cele revelate*, *kasyata* – *galyata*, care conduce la o altă polaritate la nivelul discursului teologic, cea dintre *cuvânt* – *tăcere*, *melta* – *shetqa*. Efrem nu anulează aportul intelectului la cunoașterea lui Dumnezeu, ci arată care îi este locul adecvat: intelectul merge în urma lui Dumnezeu, îl urmează în efortul de a descifra diversele fațete ale revelației sale,

² Acolo unde apar termeni provenind din siriacă, am optat pentru o formă simplificată de transliterare.

³ E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 36-42.

folosindu-se de facultățile de cunoaștere cu care a fost înzestrat de Dumnezeu și înțelegându-le în lumina credinței. Cuvântul omului despre Dumnezeu (teologia, cu alte cuvinte) vine, așadar, în urma revelației divine, este ancorat în ea, iar acolo unde taina Dumnezeului celui infinit rămâne de nepătruns, omul păstrează tăcerea. Vom încerca în continuare să discutăm pe rând fiecare dintre aceste teme majore ale viziunii teologice efremiene: revelația divină, premisele cunoașterii lui Dumnezeu, atitudinea adecvată a omului în fața misterului divin.

Prima treaptă și cea esențială care ne introduce în teologia lui Efrem am denumit-o coborârea lui Dumnezeu.

Descinderea lui Dumnezeu

În *Imnul fecioriei*⁴ 28 Efrem cântă frumusețea revelației divine și ni-l înfățișează pe Dumnezeu ca un artist neîntrecut în zugrăvirea propriului portret:

Cine a cântat vreodată minunea și splendoarea
Și a mișcat puzderie de harfe
Sau a pus laolaltă cu înțelepciunea cele din vechime,
cele noi și cele ale firii?
Chipul Creatorului era ascuns în ele.
În ele zugrăvit-s-a fățiș
Dintr-însele toate ni s-a înfățișat nouă Domnul a toate
Și Fiul Domnului a toate.

Refren: Laudă tainei tale!

Tu ai adunat din Lege simbolurile răspândite
spre [a întruchipa] frumusețea ta
Ai adus prefigurările aflate în evanghelia ta,
Te-ai cercetat și te-ai zugrăvit,
O Zugrav, care l-ai zugrăvit și pe Tatăl în El.
Amândoi se zugrăvesc unul pe celălalt.

Prooroci, regi și preoți, cu toții făpturi
Te-au zugrăvit, chiar de nu ți se asemuiesc
Slujitorii creați nu sunt îndeajuns
Căci doar Tu ajungi să te zugrăvești.
Adevărat, portretul tău ei l-au zugrăvit,
Tu l-ai desăvârșit la venirea-ți.
Imaginile s-au contopit în culori tari
Scânteietoare foarte (HdVirg. 28, 1-3).

⁴ *Idem, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate, CSCO 154, p. 101-105.*

ÎNTRE CUVÂNT ȘI TĂCERE. VIZIUNEA TEOLOGICĂ A LUI EFREM SIRUL ȘI PROBLEMA
CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

Efrem ne surprinde în fiecare imn al său cu diferite ipostaze în care ni-l înfățișează pe Dumnezeu. Imnul de față ni-l prezintă drept Marele Artist, care ni se dezvăluie cântând pe strunele celor trei harfe: creația, Vechiul Testament și Noul Testament. Acestea sunt locurile prin excelență unde Dumnezeu își pregătește și anunță finisarea portretului său, pe care îl desăvârșește în persoana Fiului. Lumea creată și Scriptura reprezintă o țesătură de prefigurări și simboluri care au ca punct de referință realitatea lui Dumnezeu. Există o pletoră impresionantă de termeni folosiți pentru a reda dimensiunea simbolică a creației și a Scripturii: *raza* – taină, mister, simbol, sacrament, *tupsa* – împrumutat din grecescul *tupos*, *tapnka* – prefigurare, model, imagine, *rushma* – semn, urmă, *dmuta* – imagine, formă, prefigurare, *salma* – imagine, *sarta* – imagine, formă, prefigurare. Utilizați de multe ori interșanjabil sau ca sinonime, toți acești termeni configurează o viziune simbolică asupra lumii, văzută ca semn, urmă a lui Dumnezeu, încărcată de sens. Simbolul este o realitate dinamică de semnificație, un semn-mister în care vizibilul se face purtător al invizibilului. Simbolul anunță, este inserat așteptării unei împliniri viitoare:

Șters este desenul mielului vremelnic
Slava Mielului celui adevărat strălucește

.....
Simbolurile trecătoare sunt împlinite și absorbite
De adevărul netrecător.

.....
Umbrele s-au luminat de strălucirea venirii tale
Iar prefigurările au dispărut, însă numele au rămas.
Strălucirea simbolurilor a fost înghițită de razele tale (HdVirg. 28, 4-5).

Efrem evidențiază un alt aspect al simbolului ca mijlocitor al unei epifanii, și anume temporalitatea sa. Inserat istoriei mântuirii, simbolul subîntinde distanța, pe de o parte, dintre cele vizibile și trecătoare și dintre cele ascunse și veșnice, pe de alta, dar și dintre Vechiul și Noul Testament (sau dintre revelația începută în Vechiul Legământ și desăvârșită odată cu venirea lui Cristos), dintre început și sfârșit, proton și eshaton. Simbolurile trecătoare și-au împlinit misiunea (precum mielul pascal din Vechiul Legământ), aceea de a-l anunța pe Cristos, însă odată cu venirea lui ele nu sunt nici anulate, nici înlăturate, ci integrate de Cristos în portretul final revelat nouă. Efrem spune că sunt „absorbite”, îmbrăcate în culorile strălucitoare ale portretului divin, transformate de lumina sa și încorporate în Chipul pictat de El însuși. Ele continuă să slujească drept interfața vizibilă, imperfectă a Chipului celui infinit pentru aceia care nu au recunoscut încă portretul desăvârșit în Cristos.

Revelarea lui Dumnezeu prin intermediul simbolurilor este esențialmente un act kenotic. De vreme ce omul nu poate parcurge distanța ontologică ce-l separă de Creatorul lui, Dumnezeu se coboară până la nivelul de jos al înțelegerii omenești și i se adresează în limbajul care îi e accesibil:

CARMEN FOTESCU

Doamne, te-ai plecat și ai îmbrăcat chipurile omenirii
Pentru ca omenirea să crească
Prin umilința ta (H. de Fide 32, 9).⁵

Cu raza care de la El coboară
Cristos a domolit puterea-i minunată
Neputincios nicicum nu s-a făcut,
Ci de dragul nostru a domolit-o El, ca binevoit să ne fie.
Noi l-am înfățișat ca „Rază”
Deși aceasta nu e așisderea asemănării sale
Căci nu e nimic care să-l poată înfățișa limpede.
El îngăduie să fie înfățișat cu felurite asemuiuri
Ca noi să aflăm despre El, potrivit puterii noastre.
Mulțumire ajutorului său binecuvântat! (H. de Fide 6, 3)⁶

Dumnezeu, Soarele, e mult prea luminos, de-a dreptul orbitor, ca omul să poată îndura vederea lui. Așa încât Dumnezeu își domolește strălucirea și se înfățișează doar ca rază. Și ca să ajute neputința noastră de a-l vedea, dar și pentru a ne lăsa să întrevădem ceva din plinătatea Ființei sale, Dumnezeu ni se descoperă sub o pletoră impresionantă de ipostaze. În *Imnul Nașterii* 3, 15 Efreem îi aduce binecuvântare lui Dumnezeu pentru acest act de dezvăluire plin de iubire și de umilire de sine:

Binecuvântat fie păstorul care s-a făcut
Miel spre curățarea noastră!
Binecuvântată fie vița care s-a făcut
Pahar spre mântuirea noastră!
Binecuvântat fie ciorchinele de struguri,
Izvorul tămăduirii vieții!
Asemenea, binecuvântat fie semănătorul
Care s-a făcut pe sine
Grăuntele de grâu semănat
Și snopul secerat!
El este ziditorul care s-a făcut
Turn spre scăparea noastră.

Multiplicitatea acestor chipuri sub care ni se face cunoscut Dumnezeu nu spune decât un singur lucru: acela că Dumnezeu, cunoscând limitările cunoașterii omenești, îi vine în întâmpinare, contractându-se în infinitatea sa până la dimensiunea care e palpabilă, sesizabilă și cognoscibilă pentru om. Într-adevăr, în fața acestui mare act de

⁵ *Idem, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 108-110.

⁶ *Ibidem*, p. 24-31.

ÎNTRE CUVÂNT ȘI TĂCERE. VIZIUNEA TEOLOGICĂ A LUI EFREM SIRUL ȘI PROBLEMA
CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

iubire, nu putem decât să spunem, împreună cu Sf. Efrem, „Mulțumire ajutorului său binecuvântat!”

 Treapta complementară coborârii lui Dumnezeu este ascensiunea creaturii sale.

 Urcușul omului

 Revelația divină îl propulsează pe om în căutare. Omul răspunde invitației, chemării de a se apropia și de a face cunoștință cu Dumnezeu. Ceea ce el descoperă în parcurgerea acestei geografii infinite a căutării este înălțimea inepuizabilă a lui Dumnezeu, un munte impresionant pe care un călător mic, precum omul, încearcă să-l escaladeze. Efrem ne spune că muntele poate fi urcat și ne mai spune și de ce „hărți” și „busole” avem nevoie în acest sens.

 Pe deplin izvorul minunării ești
 Din orice parte te-am căuta,
 Aproape ești, însă departe.
 Cine să te ajungă, oare?
 Cercetarea neputincioasă e
 Ca pân' la tine să se-ntindă
 Când vrând să te atingă s-a ridicat pe deplin,
 E retezată și se oprește,
 Prea mică fiind ca să ajungă la muntele tău.
 Credința însă, ajunge acolo,
 Asemeni și iubirea și rugăciunea. (H. de Fide 4, 11)

 Binecuvântat fie acela care a dobândit un ochi luminat
 Cu care va vedea cum îngerii cu frică și cu slavă stau
 Dinaintea-ți, Doamne,
 Și ce cutezător e omul. (H. de Fide 3, 5)⁷

 Urcușul omului pentru a atinge cunoașterea lui Dumnezeu se epuizează repede și se stinge dacă se întemeiază doar pe propriile-i forțe. Însă cunoașterea nu îi e refuzată credinței, spune Efrem, și nici iubirii și rugăciunii. Acestea sunt, potrivit sfântului sirian, instrumentele apropierii de Dumnezeu. Într-un alt *Imm al credinței* 6, Efrem explicitează perspectiva înlăuntrul căreia lucrează aceste instrumente de căutare a lui Dumnezeu:

 Nu doar pentru făptura neputincioasă vederea ta măreață-i foarte,
 Iar cercetarea ta, ascunsă.
 Adevărat, fiindcă simțurile trupești au mare trebuință de celelalte,
 Cele lăuntrice care se află în duh,

⁷ *Ibidem*, p. 7-8.

Ele au putința să înțeleagă chiar și cele mici în cercetarea lor!

Încă o dată, Efrem ne spune că chiar dacă facultățile primare de cunoaștere ale omului, simțurile, nu reușesc să ajungă până la Dumnezeu, cunoașterea lui este totuși posibilă, dar e mediată de alte simțuri, cele interioare. E vorba, deci, de cunoaștere lăuntrică. O imagine recurentă la Efrem este aceea a credinței, văzută ca ochi luminat⁸, căruia îi este dat să pătrundă și să urce în cunoaștere. Capacitatea credinței de a discerne și sonda taina lui Dumnezeu este contrabalansul privirii scrutătoare a celor care forțează intrarea în realitatea divină și pentru care orgoliul minții nu are margini. De fapt, credința ca act de cunoaștere are o dimensiune dialogică: ea se compune din două mișcări pe verticală: a omului în sus, conștient de limitele sale ființiale, și a lui Dumnezeu în jos, care-i vorbește, i se dezvăluie, îl face capabil să-l recunoască. Cunoașterea lui Dumnezeu nu poate fi un act unilateral, ci unul relațional, moment dialogic, loc privilegiat de întâlnire între creatură și Creator:

Tu, Domnul meu, ai poruncit să fie scris: deschide gura ta și eu o voi umple⁹
Iată, gura robului tău și duhul lui s-au deschis către tine,
Doamne, umple-o cu darul tău
Ca să cânt slava ta, după voia ta. (H. de Fide 10, 1)¹⁰ (cunoaștere doxologică aici)

Cunoașterea crește odată cu credința și cu rugăciunea, interiorizându-se. Credința și rugăciunea apar într-unul dintre imnurile lui Efrem drept fețele, una văzută, cealaltă nevăzută, ale apropierii de Dumnezeu:

Rugăciunea cizelată fecioară e în odaia lăuntrică
De va trece de ușa gurii, e asemeni uneia care s-a rătăcit
Adevărul odaie de nuntă îi este, iubirea cunună,
Liniștea și tăcerea, fameni credincioși la ușa-i.

Logodită e ea după Fiul Împăratului; să nu iasă, deci ea, necuviincioasă afară
Ci fie ca Credința, mireasa cea văzută, să fie petrecută
Pe străzi, purtată pe aripa glasului
Din gură către o altă odaie de nuntă, cea a urechii. (H. de Fide 20, 6-7).¹¹

⁸ *ayna shaphita*, „ochiul luminat” și ideea de „lumină”, *shaphiuta*, apar nu doar la Efrem Sirul de nenumărate ori, ci fac parte din tematica și vocabularul mistic al autorilor mistici siriaci mai târzii. Ceea ce noi am tradus prin „luminos”, „lumină”, are în siriacă o bogată polisemie, pornind de la „limpezime”, „claritate”, „puritate”, „luminozitate”, „strălucire”.

⁹ Cf. Ps. 80, 9.

¹⁰ E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, p. 49-52.

¹¹ *Ibidem*, p. 74-76.

ÎNTRE CUVÂNT ȘI TĂCERE. VIZIUNEA TEOLOGICĂ A LUI EFREM SIRUL ȘI PROBLEMA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

Efrem subliniază aici aspectul public, de mărturie al credinței, ancorat însă în actul de rugăciune, descris ca intimitatea odăii nupțiale în care sufletul îl întâlnește pe Dumnezeu dincolo de orice mediere. Pentru a fi în compania lui Dumnezeu, rugăciunea nu poate fi decât una curată, asemeni unei fecioare; interiorizată, adică cu inima, nu cu buzele; izvorâtă din iubire și adevăr și pregătită de tăcere și liniște, *hesychia*. Iată, așadar, imperativul cunoașterii lui Dumnezeu și al urcușului omului către El: credința, rugăciunea, iubirea. Nu e o cunoaștere exterioară, mijlocită doar de o rațiune orgolioasă și care îi rămâne străină și exterioară lui Dumnezeu, ci cunoaștere lăuntrică, apropiere treptată, intrare în intimitate cu Dumnezeu, în care credința și iubirea operează deschiderea facultăților de cunoaștere ale omului, mintea, ochiul, urechea, întreaga ființă a creaturii.

Concluzie

Viziunea teologică a lui Efrem Sirul e nepuizabilă ca sens și deschidere pe care o operează în realitatea divină. Ceea ce am încercat să schițăm în rândurile de față, fără să aprofundăm prea mult, sunt axele fundamentale de-a lungul cărora își construiește el teologia. Deși fiecăruia sau exercițiu hermeneutic scris de Efrem reiterează diferența și distanța ontologică dintre om și Dumnezeu, Efrem nu desființează posibilitatea omului de a vorbi despre Dumnezeu. Ea există în virtutea faptului că Dumnezeu este cel care ne-a înzestrat cu facultăți de cunoaștere, altfel spus, putem cunoaște *în ciuda* finitudinii noastre și *grație* darului lui Dumnezeu. Teologia, ca act de cunoaștere a Creatorului, pleacă de la o inițiativă care îi aparține lui Dumnezeu și care îl angajează pe om pe un itinerar cognitiv. Ea rezidă în primul rând, în capacitatea de a asculta, de a putea recepta revelarea de sine a lui Dumnezeu. Dincolo de acest prim pas, teologia se constituie ca hermeneutică a urmelor lăsate de Dumnezeu în lumea noastră. În toate strădaniile sale, discursul despre Dumnezeu izvorăște dintr-o experiență a unei întâlniri care-l poartă pe om până la porțile tainei lui Dumnezeu și dincolo de ele.

Imperativul teologiei este o cunoaștere vie a lui Dumnezeu, din care se nasc posibilitatea, capacitatea și ardoarea de a vorbi despre El. Este, în primul rând, capacitatea de a asculta, de a deveni receptacolul dezvăluirii de sine a lui Dumnezeu, pentru ca apoi să se constituie ca hermeneutică a urmelor lăsate de El în lumea omului și în lăuntru lui. În toate strădaniile sale, discursul despre Dumnezeu este înrădăcinat în experiența unei întâlniri care se vrea loc de intimitate.

Cum ne putem apropia de taina lui Dumnezeu? Aceasta pare să fie întrebarea esențială la care Efrem încearcă să răspundă aproape în fiecare imn pe care l-a scris. Este calea intelectuală de ajuns? Mai e nevoie și de altceva? Efrem afirmă cu tărie faptul că orice încercare de ne apropiere de Dumnezeu, de a începe să vorbim cu și despre El sunt consecința și rodul chemării pe care El ne-o adresează mai întâi. Așadar, orice efort uman având în centrul lui realitatea lui Dumnezeu pleacă, iată, paradoxal, am spune, de la inițiativa altuia, nu a noastră.

Există în teologie o ambivalență și o tensiune în același timp, chinuitoare și rodnică: pe de o parte, teologia ne confruntă cu falimentul rațiunii, al investigației, al cunoașterii umane și al limbajului, în a cuprinde și exprima subiectul explorării sale. Pe

CARMEN FOTESCU

de altă parte, Dumnezeu este acela care ne deschide porțile misterului său și ne invită să-i stăm alături.

TEME DOGMATICE

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

Cristian Florin SABĂU

RIASSUNTO. *La credibilità storica di Gesù nei dibattiti teologico-cristologici fra i secoli XVIII-XXI.* Il presente studio mira a cogliere il dibattito insorto a cominciare dal XVIII secolo e perpetuato in varie fasi fino ad oggi, circa la credibilità e l'attendibilità della figura storica di Gesù. Il lavoro è strutturato in quattro parti fondamentali, le quali prendono di mira un dato periodo significativo nel fiorire di questi studi, a seconda dei titoli che i periodi stessi hanno conseguito nella letteratura critica di specialità. Se il primo periodo (*Old quest*) registra l'entusiasmo del proliferare di „Vite di Gesù” scritte a secondo di uno stile liberale, che poi si dimostra poco oggettivo e scientifico nei risultati, il secondo periodo (*No quest*) parte proprio dalla dimostrata impossibilità di raggiungere il Gesù storico, e quindi dal considerare solamente la fisionomia di un Cristo presente nel *kerigma* della prima comunità, addobbata di sequenze mitologizzate. La terza tappa (*Second quest*) ritorna sul problema, individuando spunti per rivalutare la storicità dei vangeli, assieme all'adozione di alcuni criteri di lettura alquanto riduttivi, l'ultima (*Third quest*) rappresenta la fase odierna che, con criteri e rigore scientifico sta indagando le fonti per estrarne una figura gesuana plausibile e soprattutto coerente all'ambito ebraico nel quale la vita del nazzareno si è svolta.

Odată cu procesul de emancipare al conștiinței europene favorizat de către Renaștere, are loc o redescoperire a culturii Antichității pre-creștine, care este alăturată valorilor creștine cristalizate până atunci de către *Societas christiana* medievală. Mai mult, metodele de critică și de interpretare folosite vizavi de vechile opere filozofice antice, încep să fie extinse cu libertate și asupra cărților Sfintei Scripturi, care până atunci fuseseră mereu mânuite cu pietate și venerație.

Mai apoi, odată cu Revoluția franceză și debutul Modernității, când rațiunea umană ajunge să fie adoptată ca metru de măsură al unei întregi realități care-l detronase din centru pe Dumnezeu pentru a-l poziționa pe om, spiritul critic intră nu doar în textele biblice, ci și în țesutul profund al credințelor și dogmelor perpetuate de către tradiția Bisericii.

Principala preocupare a examinării noastre se va axa în direcția aprofundării unuia dintre fronturile acestor „atacuri raționaliste”, și anume studiul asupra credibilității existenței lui Isus istoric, așa cum s-a derulat între secolele XVIII-XXI.

Intervalul lung de timp și numărul mare de contribuții în acest domeniu, provenind dintr-un *ambitus* multi-confesional, ne va împiedica să desfășurăm o analiză amănunțită a fiecărui autor și ne va obliga în schimb la o alegere pilotată a principalelor etape și a autorilor celor mai semnificativi care au favorizat un curent sau altul.

Perioada pe care o vizăm este caracterizată de o serie de interese și de cercuri adesea aporetice. Cel puțin în faza lor inițială, aceste pagini de cercetare rămân în istoria teologiei sub denumirea *Leben Jesu Forschung*, marcate de oscilarea între considerarea obiectivității surselor evanghelice pentru conturarea unei fizionomii istorice a lui Isus ori de deplina discreditare a acestora ca izvoare plauzibile.

Critica teologică împarte intervalul dintre 1778 și perioada recentă, în trei (iar unii autori chiar patru) intervale diferite, fiecare dintre ele marcate de o tendință anume. Pentru a structura studiul nostru asupra acestor etape, vom urma quadripla împărțire propusă de către prof. Salvador Pie-y-Ninot în volumul său *La teologia fundamentale*¹.

A. I-a etapă: Old Quest (1778-1906). Opoziția între Isus istoric și dogma cristologică

Emanciparea omului și pretenția de posibilitate de pătrundere a tuturor lucrurilor numai cu ajutorul rațiunii își croiesc cale și în teologie. Îndeosebi în *ambitusuri* protestante, se vor naște poziții și modalități de interpretare a mesajului evangheliilor care, descătușându-se de autoritatea dogmei, vor pretinde conturarea unei fizionomii a lui Isus *adevărate și obiective*. Această primă fază a cercetării chipului unui „Isus istoric” rămâne în literatura de specialitate sub denumirea de *old* sau *first quest*, întrucât reprezintă doar prima dintr-o mai lungă evoluție de idei și de puncte unitare de vedere.

Profesorul Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), docent de limbi orientale la Universitatea din Hamburg, pune premisele unei abordări a Evangheliilor care să privească într-o separare netă predicarea lui Isus și cea a Bisericii primare. În scrierile sale, Isus apare ca un Mesia politic, care-și prefigura ca scop acela de a-și salva poporul de jugul dominației romane, însă care, mai apoi, sfârșește prin a-și recunoaște falimentul total. De exemplu autorul face referință la strigătul lui Isus de pe cruce – „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (Mc 15,43). Dacă idealurile lui Isus își găsesc finalul în moartea pe o cruce, apostolii vor fi aceia care vor metamorfoza întru totul mesajul său, încercând să-l ducă astfel înainte. „Reimarus construiește începând de aici aventura discipolilor care, experimentând falimentul propriilor lor proiecte, inventează probele pentru proclamarea mesianică a lui Isus ca Domn: îi sustrag cadavrul, îi proclamă învierea și îl prezintă ca Mesia apocaliptic din viziunea lui Daniel (Dn 7)”².

Intuițiile lui Reimarus vor ajunge la îndemâna publicului doar postum, la zece ani după moartea sa, când bibliotecarul localității sale Gotthald Ephraim Lessing publică această operă manuscrisă de aproape 4000 de pagini în șapte părți, purtând ca

¹ S.P. Ninot, *La teologia fundamentale*, Brescia 2002

² R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, p. 202

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS
ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

nume de autor „Anonimul din Wolfenbüttel”. Este semnificativ în acest sens titlul ales pentru ultimul capitol –Obiectivul lui Isus și al apostolilor săi (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*).

Această operă a produs tumult, întrucât se propunea ca un proces de apărare al unei religii concepute pe bază strict rațională, împotriva credinței ecleziastice. Dincolo de intenția lui Reimarus și a editorului său Lessing, acest text va da naștere unui întreg curent de studii asupra lui Isus istoric, efectuate într-un stil profund liberal. Va apărea prin urmare o amplă serie de scrieri purtând titlul *Viața lui Isus*, ducând înaintea o serie de intuiții prin care se considera posibilitatea obiectivizării personajului Isus.

În anul 1840 David Friedrich Strauss (1808-1874) publică o astfel de *Viață a lui Isus* folosind categoria mitului ca și cheie globală de interpretare. Într-o manieră hipercritică, Strauss susține teoria că „Evangheliile conțin în mod substanțial mituri care s-au „încolăcit” în jurul figurii istorice a lui Isus, până la punctul de a o face aproape de nerecunoscut. Adevărul credinței se bazează nu atât pe istoria biblică, cât pe ideea divino-umanității care în mit apare într-o formă mascată.”³ Astfel Strauss susține ipoteza în baza căreia prima comunitate creștină aflată sub influența elenistică și iudaică traduce în categorii mitologice istoria lui Isus, creând o separare definitivă între Isus real și cel în care se crede. Prin urmare căile de acces la acest personaj rămân închise, întrucât Isus rămâne o figură impregnată de elemente mitice. În viziunea lui Strauss, un astfel de fenomen a putut avea loc datorită unui spirit poetic spontan al comunității, pentru că în figura lui se concentră adevărurile veșnice ale omului (precum ideea nemuririi și a omenității adevărate), mitul ilustrând în formă poetică adevărul etern prin intermediul persoanei concrete a lui Isus. Prin urmare aceste idei „au renunțat de fapt la înrădăcinarea în istorie: în mod sigur sau cel puțin probabil un „rabbi Isus” a trăit cu adevărat în acea epocă a istoriei iudaice, însă ceea ce se afirmă despre El, este un mit în afara timpului, în care se concentrează și se proiectează visele umanității”⁴.

La rândul său Martin Kähler (1835-1912) avansează studiile publicând în 1892 opera „*Așa-zisul Isus istoric și Cristosul istorico-biblic*”, prezentând un punct de vedere polemic vizavi de ideile predecesorilor săi. Kähler aduce în discuție faptul că istoria nu reprezintă un punct sau altul din trecut ci, mai mult decât în sine, momentul istoric este important pentru efectele pe care acestea le produce pentru prezent și viitor. În această optică, Cristos este contemplat ca o persoană ale cărei acțiuni sunt în stare să intervină în cursul lucrurilor, iar figura sa devine semnificativă în forța acțiunii sale personale. Prin urmare, dacă Cristos a acționat lăsând consecințe, acestea din urmă se concretizează în credința apostolilor săi. Această credință este rezumată în *kerygma* *Cristos este Domnul*, a cărei primă caracteristică este chiar eficacitatea sa: aceea de a-i fi cucerit pe apostoli. Mai mult, această credință este profesată în mod continuu, și

³ Karl Lehman, *Il problema di Gesù di Nazaret*, în W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale. Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, p. 142

⁴ Gisbert Greshake, *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia, pro manuscripto*, Roma 2000, p. 4

reprezintă pilastrul principal al istoriei creștine. Cristosul real, adică Cristosul efectiv care traversează istoria umanității, este Cristos cel propovăduit.

În spiritul acestei intuiții Kähler propune o distincție semantică între două cuvinte ce în limba română pot fi ambele traduse cu „istoric”, însă care în germană au sensuri ușor diferite, ce pot deschide sensuri largi de înțelegere. Prin *historisch*, autorul „indică *bruta facta* ale trecutului, adică fapte cronologice, precum acelea la care se poate ajunge prin știința istorică; cu *geschichtlich* însă, individualizează semnificațiile care au fost date și care au o valoare permanentă. El contrapune deci așa-zisul Isus istoric (*historisch*), așa cum se intenționase să fie reconstituit mai înainte, Cristosului istorico-biblic (*geschichtlich*), acela care este propovăduit de predicarea Bisericii primare.”⁵

Mai aproape de ideea lui Reimarus, William Wrede susține că operele evangheliștilor sunt pur teologice, ei neavând absolut nici un interes istoric. Mai mult, pentru a acoperi anumite lacune în figura lui Isus, evanghelistul Marcu ar introduce ideea de „secret mesianic”. Wrede consideră că toate intervențiile în care Isus le cere apostolilor să nu vorbească despre anumite evenimente (diferite miracole sau chiar Schimbarea la față) constituie de fapt dialoguri inventate de ei înșiși, prin care aceștia își justifică o cunoaștere prealabilă (ce trebuia ținută în secret) a lucrurilor ce urmau să i se întâmple lui Isus (falimentul morții sale), așa cum însuși autorul scrie în *Secretul mesianic în Evangheliu. O contribuție pentru înțelegerea Evangheliei lui Marcu* publicată în 1901. Chiar dacă nu putem să împărtășim raționamentul și rezultatele acestui autor, rămâne totuși laudabilă tentativa sa de a individualiza baza literară și intenția teologică a evanghelistului.

Concluzia tuturor acestor tentative asupra studiului vieții lui Isus (*Leben Jesu Forschung*) dezvoltate între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea este trasată de către Albert Schweitzer, care publică în 1906 studiul său de sinteză *Cercetare asupra vieții lui Isus*. În lucrarea sa, Schweitzer înfăptuiește o lectură psihologică a fizionomiei lui Isus care, dezamăgit fiind de nerealizarea sfârșitului lumii pe care îl anunțase, alege calea patimii și a suferinței pentru a putea să obțină măcar în acest mod divinitatea.

Trecând în revistă toate studiile asupra istoricității lui Isus, duse înainte preț de două secole, Schweitzer ajunge la o concluzie deconcertantă: „Curios destin, acela al studiului asupra vieții lui Isus. A pornit pentru a-Lă căuta pe Isus istoric, gândind că-l putea așeza în timpul nostru așa cum El este, ca învățător și mântuitor. A zdrobit lanțurile care de veacuri îl țineau legat de stânca doctrinei ecleziastice, s-a bucurat atunci când viața și mișcarea i-au pătruns din nou figura și când văzu că omul istoric Isus îi venea în întâmpinare. Cu toate acestea el nu a zăbovit, a trecut înaintea timpului nostru, l-a ignorat și s-a întors într-al său. Teologia ultimelor decenii a fost scandalizată și speriată pentru că a devenit conștientă că toate tehnicile sale interpretative și manipularile ei nu erau în stare să-l țină în timpul nostru, ci trebuia să-l lase să meargă

⁵ R. Fisichella, *op. cit.*, p. 204

într-al său. Iar el s-a reîntors cu aceeași necesitate, cu care pendulul slobozit se mișcă pentru a-și ocupa locul său original.”⁶

Analiza lui Schweitzer subliniază un aspect interesant: cu toată aparența științificității cu care autorii au lucrat și în ciuda promisiunilor lor de a restitui un Isus istoric obiectiv, aceștia nu au făcut decât să proiecteze asupra lui Isus propriile lor prejudecăți și, în fond, fizionomia lor personală. În curentul de studii care a durat două secole, operele scot la iveală structura personalității pe care respectivii autori o considerau ca ideal etic și, în ultimă instanță, fiecare „Isus” care rezultă nu face altceva decât să-l oglindească pe propriul autor.

„Și nu doar epocile s-au regăsit în el: fiecare l-a creat în funcție de propria sa personalitate. Nu există nicio altă cercetare istorică mai personală, ca aceea de a scrie o viață a lui Isus. Nicio viață nu ia formă dacă nu se îmbibă în ea toată ura și toată dragostea de care am fi în stare. Cu cât mai intensă este dragostea, cu cât mai puternică ura, cu atât mai vie este și figura care se naște. Este posibil, de altfel să se scrie o viață a lui Isus chiar și cu ură, iar viețile lui Isus cele mai grandioase sunt scrise cu ură: aceea a lui Reimarus, autorul *Fragmentului de la Wolfenbütte*, aceea a lui David Friedrich Strauss. Nu era vorba atât de mult de o ură împotriva persoanei, cât mai degrabă împotriva nimbului supranatural cu care (Isus) fu înveșmântat și care, cu adevărat a fost înveșmântat. Acești autori au voit să-l reprezinte ca pe un om simplu, să-i smulgă hainele fastuoase cu care era îmbrăcat și să-i arunce din nou pe umeri zdrențele cu care pășise prin Galileea.”⁷

Falimentul *Leben Jesu Forschung* a constat de fapt în conștiința și informațiile dobândite vizavi de modul de a citi Sfânta Scriptură ca sursă de informație istorică. *Formgeschichte* (istoria formelor) a clarificat faptul că Evangheliile nu constituie izvoare istorice în sensul modern al cuvântului, cât mai degrabă, că acestea trebuie examinate în funcție de al lor *Sitz im Leben*, adică contextul comunității primare. „Prin apariția diferitor tentative de a distinge și de a sublinia felurile straturi textuale, de a analiza procesele redacționale, de a individualiza filioanele tradiției cu o derivată rivalitate între variatele *Sitz im Leben*, s-a verificat o atomizare a textelor, care a împiedicat ca acestea să fie ordonate și interpretate în mod corect, pentru că nu arareori un rezultat sfârșea prin a-l substitui sau a-l bloca pe celălalt”.⁸

B. No Quest (1921-1953)

Distanța între Biserică și Isus istoric

A. Schweitzer lasă cercetării istorice testamentul sumbru al demonstrației imposibilității ei, iar menirea celor care vor veni în urma lui va fi aceea de a căuta eventuale căi pentru a duce înainte cunoașterea asupra lui Isus. Tocmai în acest sens, teologul protestant Rudolf Bultmann preia situația cu o abordare pe care el însuși o definește a fi de „radicalism critic”, și își exprimă în opera intitulată *Jesus* (1926) opinia conform căreia nu putem să cunoaștem practic nimic despre viața și personalitatea lui

⁶ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Gütersloh 1977, *apud* H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporano*, Cinisello Balsamo 1988, p. 299

⁷ *Ibidem*.

⁸ H. Waldenfels, *op. cit.*, p. 300

Isus. Orientarea lui R. Bultmann, așadar, închide calea către Isus cel istoric (luând act de concluziile lui Schweitzer, cum că orice studiu istoric este falimentar) și o deschide pe cea către un *Cristos al credinței*. Ceea ce vine până la noi afirmă el, nu este mesajul direct al lui Isus, ci cel al primei comunități, care a mai păstrat totuși, modelându-le, câteva din motivele proprii ale predicării lui Isus. Accentul cade însă pe Cristosul din anunțul primelor comunități, și nu pe Isus istoric, așa cum trebuie să fi fost El.

Chiar dacă autorul pornește prin a dori să favorizeze un contact personal între cititori și Isus din Nazaret, o întâlnire cu toată istoria sa, el sfârșește prin a se îndepărta de istoria efectivă a lui Isus, centralizându-și focarul de interes doar asupra conținutului *kerygmei* apostolice: „Privirea este îndreptată exclusiv înspre ceea ce el a dorit și prin urmare înspre ceea ce poate să devină actual ca exigență a existenței sale istorice. Chiar și pentru acest motiv este eliminat interesul pentru „personalitatea” lui Isus. Nu că aș vrea să fac virtute din necesitate. Fără îndoială, eu sunt de părerea că noi nu mai putem să știm absolut nimic despre viața și personalitatea lui Isus, pentru că izvoarele creștine nu au fost interesate de acestea, dacă nu într-un mod foarte fragmentar și din perspectivă legendară, și pentru că nu există alte surse asupra lui Isus. Ceea ce a fost scris de circa un secol și jumătate asupra vieții lui Isus, asupra personalității sale și asupra evoluției sale interioare este rod al fanteziei și material de roman, întrucât nu reprezintă studii critice.[...] Personal, sunt de părerea că Isus nu s-a socotit a fi mesia, însă nu-mi fac pentru aceasta iluzii de a poseda o imagine mai clară asupra personalității sale. [...] În general nu am ținut cont de această chestiune, în fond nu pentru că nu s-ar putea spune nimic sigur despre aceasta, cât mai degrabă pentru că o socotesc a fi o chestiune marginală”.⁹

Pentru Bultmann, evangheliile nu sunt altceva decât un mănunchi de scrieri create de prima comunitate pentru necesitățile sale *kerygmatic* și practice, drept pentru care ne spun puțin despre Isus istoric. *Kerygma* Bisericii primitive, prin urmare, se găsește într-o discontinuitate istorico-teologică față de Cristos-ul credinței. „Predicarea apostolică este ceea ce ne permite să avem o imagine coerentă despre Isus; aceasta constituie baza pentru a verifica în ce mod și-au înțeles discipolii propria existență și au decis în consecință”.¹⁰

Metodologic, Bultmann a aplicat asupra Noului Testament teoria *formgeschichte* (a istoriei formelor, pe care în precedență o folosise vizavi de Vechiul Testament). R. Fisichella¹¹ sintetizează în cinci puncte concluziile la care Bultmann ajunge.

După moartea și învierea lui Isus, până când mărturiile asupra vieții sale au fost așternute în scris, s-a scurs un interval de timp de circa 30 până la 50 de ani. Mai mult decât a observa care sunt dependențele Evangheliilor între ele și față de *izvorul Q* (așa cum se limita să facă critica literară), *formgeschichte* își propune să meargă mai în profunzime, analizând istoria materialului evanghelic în transmiterea orală precedentă scrierii, determinând dacă Evangheliile se încadrează într-o tradiție primă sau de mâna

⁹ R. Bultmann, *Jesus*, München-Hamburg 1926, p. 10 ș.urm., apud H. Waldenfels, *op. cit.*, p. 301.

¹⁰ R. Fisichella, *op. cit.*, p. 206.

¹¹ *Ibidem*, p. 206-212.

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS
ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

a doua, scoțând de asemenea la iveală aportul creativ al comunității primitive. Cu alte cuvinte istoria formelor intenționează „să reconstituie originea și istoria acelor fragmente ale tradiției orale ce sunt fixate acum în scrierile evanghelice”.¹²

Metodologia istoriei formelor se bazează pe două premize: a) Evangheliile nu sunt atribuibile unei singure persoane, cât mai degrabă reprezintă *culegeri* de mici unități și fragmente diferite, culese și puse împreună de către evanghelist; b) pentru că Evangheliile sunt carente de elemente care să ajute la conturarea unui portret literar sau istoric, este clar că acestea nu sunt biografii, ci mărturii ale credinței.

Reconstruirea tradiției orale are loc printr-o operație dublă. La început se izolează pericopele individuale, reconstituindu-le forma lor primitivă originală, și reconstruindu-le *Sitz im Leben* (ambientul lor vital, în acest caz prima comunitate creștină). Într-un al doilea moment studiul continuă încercând să individualizeze nucleul original de la care pornește întreaga tradiție orală. Acest lucru are loc în două modalități diferite: 1) Controlând modificările pe care izvoarele cele mai recente (Mt și Lc) le-au produs celor mai arhaice (Mc și Q); 2) Comparând aceste modificări care se verifică și în tradiții ori povestiri populare.

Odată individualizate toate acestea, Bultmann merge mai departe încercând să găsească care au fost intențiile și necesitățile deosebite ale comunității primare, aceasta fiind văzută ca autor ce creează mitul lui Isus. „Corespunzător cu cultura elenistă și puternic ancorată în tradiția apocaliptică, apostolii l-au mitizat pe Isus, transferând în El acele conotații tipice de divinizare, care erau comune la vremea respectivă.”¹³ Aceste trăsături zeificate ale lui Isus puteau să-l impresioneze pe omul secolului întâi, însă pentru a fi în stare să mai provoace decizii în favoarea credinței în oamenii contemporani, acestea trebuie de-mitologizate. Astfel, autorul delimitează din mesajul evanghelic evenimentul crucii, evaluându-l ca fiind atât istoric cât și semnificativ, de vreme ce învierea este socotită a fi culmea reinterpretărilor mitice aplicate asupra lui Isus, punctul cel mai înalt al forței creative a comunității.

Îndărătul acestor două evenimente (crucea și învierea) se proiectează două aspecte diferite ale credinței creștine: Isus istoric (crucea) și Cristos-ul propovăduit de comunitate (învierea). Care este relația dintre aceste două? Autorul răspunde subliniind discontinuitatea și marea fractură dintre Isus istoric, un simplu rabin, fiu al timpului său, și Cristos-ul cel înviat, creat de către comunitatea care și-a proiectat retrospectiv *keeryma* în istoria primului Isus. Însă un lucru este clar, în concepția bultmanniană, creștinismul nu se naște cu Isus, ci de-abia odată cu zămislirea celui înviat de către patosul mitologic-imaginar al comunității primare.

Atât metodologia, cât mai ales rezultatele pe care le întrevăde Bultmann, pot să întâmpine cu siguranță rezistențele noastre, împletite deopotrivă de aprecierea față de câteva intuiții pozitive care au însoțit demersul său interpretativ. „Printre rezultatele pozitive la care *formgeschichte* a ajuns, pot să fie enumerate fără îndoială două puncte: descoperirea naturii Evangheliilor, care nu sunt biografii ale lui Isus, ci mărturii de

¹² *Ibidem*, p. 207.

¹³ *Ibidem*, p. 209.

credință; activitatea redacțională prezentă în Evangheliile, care formează adesea rama narațiunilor și a *loghbia*; aportul comunității post-pascale, care dă mărturie în Evangheliile de credința ei primitivă în cel înviat”.¹⁴

Aspectele limitante ale studiului bultmannian pot fi regăsite înainte de toate în renunțarea sa la interesul pentru Isus istoric pentru a se închide doar în kerygmă. De asemenea, el acordă încredere excesivă capacității creative a comunității, acest *a priori* sociologic, fiind contestat cu forță de către critica ulterioară, care a reluat în discuție necesitatea unui fundament istoric pentru diferitele narațiuni evanghelice. Nu în ultimul rând, Bultmann a distrus personalitatea literară a evangheliștilor, transformându-i în simpli culegători de fapte și cuvinte ale lui Isus.

C. A II-a etapă – New/Second Quest – (1953-1985)

O nouă continuitate între Isus istoric și Cristos-ul kerygmei

E. Käsemann, discipol al lui Bultmann, într-o celebră conferință din anul 1953, schimbă orientarea studiilor cristologice pe care maestrul său o dăduse, demonstrând intenția unui întreg grup de cercetători care își propuneau să demonstreze că despre Isus se știau mai multe lucruri decât maestrul Bultmann era dispus să admită. În congresul *'Alter Marburger'*, încercând să răspundă întrebării „de ce au fost scrise Evangheliile?”, Käsemann schițează următorul răspuns: „Nu pot pur și simplu să admit în fața acestei stări a lucrurilor, că resemnarea și scepticismul vor avea ultimul cuvânt de spus și că pot să ne conducă către dezinteres față de Isus istoric. Ceea ce mă interesează este faptul de a demonstra că din întunericul istoriei lui Isus, ies la iveală trăsături caracteristice ale predicării lui, ce pot fi recunoscute într-un mod relativ clar, iar creștinismul primitiv și-a unit cu acestea mesajul său.”¹⁵

Această teză va însemna oare revenirea la *Leben Jesu Forschung*? Cu siguranță că nu, tocmai pentru că interesul curentului post-bultmannian este acela de a lega credința conținută în kerygmă de Cel care i-a constituit originea. „Se intenționează să se vadă dacă kerygma comunității post-pascale este legată și fundamentată pe continuitatea cu Isus pre-pascal. Ne găsim așadar în fața problemei unei demonstrații istorico-critice a continuității între Cristos cel predicat și Isus istoric, între propovăduirea sa și aceea făcută de către mucenicii săi după Paști.”¹⁶

Pentru susținerea acestei linii noi, Käsemann reia un criteriu de distincție în ceea ce privește conceptul de *istoric*, pe care îl schițase înaintea sa Martin Kalher. Nefiind istorie critică în sens modern, Evangheliile constituie un memorial asupra lui Isus pământesc, și tocmai din această cauză, ele rezultă semnificative pentru a demonstra continuitatea între Isus istoric și Cristos-ul credinței.

Käsemann atenționează asupra a două modalități diferite de-a concepe istoria:

- *Histoire* = descrierea rece a faptelor, ca și cronică și informație rece

¹⁴ *Ibidem*, p. 212.

¹⁵ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesu*, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, Tübingen (1954), p. 152, *apud* R. Fisichella, *op. cit.*, p. 213.

¹⁶ *Ibidem*, p. 216.

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS
ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

- *Geschichte* =mărturie vie asupra unui eveniment, în care se subliniază întreaga capacitate de semnificație a ceva întâmplat.

„Istoria (*histoire*=informație) este o istorie (*geschichte*=mărturie) fixată, a cărei semnificație istorică (*geschichte*) nu s-a revelat încă întru totul. Pe de cealaltă parte, transmiterea întâmplărilor (*bruta facta*=informații) poate să constituie chiar o opreliște pentru o înțelegere autentică... În limbajul teologic, vom spune că numai în decizia în favoarea credinței sau a necredinței, istoria (*geschichte*=mărturie) fixată în istoria lui Isus (*histoire*), poate să devină din nou istorie (*geschichte*)”¹⁷. Intenția fundamentală a lui Käsemann merge în direcția afirmării faptului că Isus istoric este inclus în Cristosul credinței, întrucât o separare între aceștia ar conduce către gnoză. Astfel, doar numai credința pascală va permite celui ce crede să recunoască chipul real și autentic al lui Isus istoric.

„Noi îl întâlnim pe Isus istoric în Noul Testament, unicul document adevărat despre el, nu drept ceea ce a fost, în sine și pentru sine, ci ca Domnul comunității care crede în el... Importanța pentru credință a acestui Isus a fost atât de mare, încât deja din perioadele cele mai vechi a absorbit aproape cu totul istoria... Călea liberalismului a trebuit să fie abandonată pentru că a dezamăgit speranța de a putea recupera acest *bios* (viață) și de a putea corecta, pornind de la aceasta dogmatica ecleziastică. Cine pune la îndoială acest rezultat ne lipsește de roadele și de sensul cercetării noastre din ultimele două secole”¹⁸.

J. Jeremias, un alt mare reprezentant al acestei perioade, afirma: „Preocuparea pentru adevăratul Isus și pentru mesajul său nu este o temă marginală a studiului neotestamentar. Este misiunea centrală a investigării Noului Testament. Trebuie să parcurgem din nou această cale către Isus cel istoric și predicția sa”¹⁹.

Pentru a se ajunge însă la niște rezultate în căutările asupra adevărilor istorice despre Isus din Nazaret, trebuia găsită și adoptată o metodologie. Käsemann propune *criteriul neasemănării*: „Când o tradiție nu poate fi dedusă din iudaism, și nici atribuită creștinătății primitive, și mai ales când iudeo-creștinismul nu a temperat-o ca fiind prea îndrăzneță sau a remodelat tradiția primitivă”²⁰, atunci există siguranța ca respectiva informație să fie autentică.

Criteriul neasemănării constă așadar în selecționarea din materialul evanghelic a acelor fragmente care:

- nu ar putea fi atribuite culturii iudaice
- nu ar putea fi atribuite culturii și imaginației primei comunități creștine.

¹⁷ E. Käsemann, *Esays exegeticos*, Salamanca 1978, p. 167, *apud* S.P. Ninot, *op. cit.*, p. 329.

¹⁸ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, Göttingen p. 194, *apud* W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale. Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, p. 144.

¹⁹ J. Jeremias, *Gesù e il suo annuncio*, Paideia, Brescia 1993, p. 329.

²⁰ E. Käsemann, *op.cit.*, p. 179, *apud* S.P. Ninot, *op. cit.*, p. 329.

Cu alte cuvinte, se încearcă surprinderea acelor trăsături care-l definesc pe Isus ca fiind original față de ambientul iudaic, cât și cele care nu pot să fie născocite de „credința înfierbântată” a celei dintâi comunități.

Această perioadă se remarcă așadar printr-o reînnoită încredere în Evangheliile și în istoricitatea lor, optând pentru un minimalism istoric. Selecționând doar ceea ce-l desprinde pe Isus din ambientul iudaic, mare parte a materialului evanghelic rămâne totuși în umbră. De asemenea, se fac studii asupra „secțiunii istorice” a *kerygmei*, înfăptuindu-se un pas înainte, prin a considera că în aceste anunțuri asupra Mântuitorului au fost incluse, chiar dacă pe scurt, întâmplări istorice din viața sa.

D. A-III-a etapă: Third Quest (1985-...)

O reînnoită continuitate între Isus din Nazaret și Evangheliile

Penultimele două decenii ale sec XX asistă la deschiderea unor noi perspective și metode de studiu, în vederea abordării credibilității istorice a lui Isus din Nazaret. Întreg demersul poate fi așadar considerat ca o nouă etapă în curentele de cercetare, neasimilabilă întru totul celei precedente, întrucât se pornește de la o viziune mai largă, în stare să integreze și ceea ce-l identifică pe Isus în ambientul său propriu, o viziune ce-l restituie deci pe deplin propriului său context.

În opera sa *Jesus and the Judaism*²¹, E.P. Sanders propune 4 puncte esențiale, în jurul cărora studiile trebuie să se rotească:

- localizarea lui Isus în ambientul său iudaic
- studiul asupra motivului răstignirii
- integrarea dimensiunii politice a receptării lui Isus și a morții sale, cu cea teologică
- integrarea studiilor asupra lui Isus, din partea mai multor experți, cu proceduri și perspective diferite

Acest curent actualmente în vogă, se bucură de o amplă difuziune populară, datorită numeroaselor opere de caracter divulgativ, care au rezultat din studiile efectuate. Esențial, putem să surprindem în acest caz două tendințe diferite:

α) *Aripa radicală „Jesus Seminar”*, reprezentând o mișcare născută în 1985 în SUA. Fondatorul acesteia este considerat a fi R.W. Funk (*The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus* – 1993; *The acts of Jesus. What did Jesus really do? The search of the authentic deeds of Jesus* – 1998), de vreme ce liderul ei cel mai popular este J.D. Crossan (*Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Firenze 1994; *The birth of Christianity*, San Francisco 1998). Grupul reunește în jur de șaptezeci de cercetători ne-catolici, care se întâlnesc în ședințe regulate, pentru a împreuna și comunica rezultatele propriilor lor studii asupra personajului Isus. Punctul lor de plecare se vrea a fi cât mai liber: nu se limitează doar la studiul Evangheliilor canonice, ci includ în cercetări și evangheliile apocrife, îndeosebi cea a lui Toma. Viziunea lor este oarecum fundamentalistă și sceptică față de semnificația lui Isus, întrucât acesta este văzut în multe astfel de studii, ca un tâmplar înțelept și cu totul secularizat (într-o perspectivă nu foarte îndepărtată

²¹ London 1985

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS
ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

poate fi considerat filmul lui Martin Scorzese – *Ultima ispită a lui Cristos* din 1988, inspirat după romanul lui Nikos Kazantzakis publicat în 1951).

Germanul G. Ludemann publică o operă voluminoasă²², în care ia în analiză text după text Evangheliile canonice, pe cea a lui Toma și de asemenea, alte scrieri apocrife, pentru a delibera asupra procesului redactării și mai ales a istoricității lor. În studiile sale, Isus rezultă a fi o figură simpatcă, originală, dotată cu umor. Autorul vede însă ca fiind ridicolă pretenția relației sale absolute cu Dumnezeu, întrucât s-ar așeza astfel la centrul de importanță al tuturor lucrurilor. În concluzia studiului, personalitatea lui Isus, în globalitatea sa, rămâne totuși o problemă.

Întreaga mișcare *Jesus Seminar* pornește de la o pre-comprehensiune filosofică, și anume aceea a imposibilității unei intervenții directe a lui Dumnezeu în istorie. De aici derivă imposibilitatea acceptării și a discernerii unor evenimente „deschise” în fața unor astfel de intervenții, care să poată fi considerate plauzibile critic și istoric.

β) *Aripa moderată catolică*. Reunește numeroși autori catolici actuali, care încearcă să surprindă în scrierile lor relația intimă care a existat între persoana lui Isus și iudaismul contemporan lui, încercând să îl analizeze după un criteriu de coerență istorică. Enumerăm în continuare câțiva autori, dintre cei mai semnificativi.

În opera lui E.J. Senders²³, criteriul de coerență istorică este aplicat pentru re-lecturarea și interpretarea vieții lui Isus, pornind de la întrebarea „Cum anume Isus, care a trăit într-un tot într-un context iudaic, a dat naștere unei mișcări care mai apoi s-a separat de același context?”

J.P. Meier este la ora actuală poate cel mai prolix cercetător al acestei chestiuni, întrucât a început publicarea unor foarte ample studii asupra istoricității lui Isus, concretizate în colecția de volume apărute sub titlul *Un evreu marginal*²⁴, în care autorul valorizează din plin criteriul de contextualizare a personajului Isus în ambientul iudaic. Autorul a publicat trei volume abundente, și sunt în pregătire altele.

De asemenea G. Theissen²⁵, C.A. Evans²⁶ și alții subliniază continuitatea între viața lui Isus și Evangheliile.

γ) *O operă recentă care reînnoadă continuitatea: „Jesus von Nazareth” a Papei Benedict al XVI-lea*. În această linie se poate înscrie și cartea apărută în această primăvară, purtând pe copertă un dublu nume de autor „Joseph Ratzinger – Benedict al XVI-lea”. Liniar, reflexiv și abordabil, volumul pare să unească într-o sinteză a vârstei înțelepciunii principalele intuiții ale unei vieți trăite în ardoarea cercetării teologice. Se cuvine însă o precizare legată de numele dublu al autorului: în ciuda poziției sale de urmaș pe scaunul apostolului Petru și de *pontifex maximus* al Bisericii catolice, papa Ratzinger nu își recomandă opera ca document magisterial ci, din contră, iese în *Agora* lumii

²² G. Ludemann, *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat*, Lüneburg 2000.

²³ Vezi nota 21.

²⁴ J.P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* 1, New York 1991, urmat de volumele II și III.

²⁵ G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.

²⁶ C.A. Evans, *Jesus and his contemporaries*, Leiden 1995.

propunând rezultatele eforturilor sale personale²⁷ de străpungere a vălului misterului lui Dumnezeu, ca om animat de credință: „Cu siguranță, nu voi avea nevoie să afirm în mod expres că această carte nu este în nici un fel un act magisterial, ci este numai expresia căutărilor mele personale a „chipului Domnului” (vezi Ps 27,8). Prin urmare, oricine este liber să mă contrazică. Cer doar cititoarelor și cititorilor acea anticipație de simpatie fără de care nu există nicio înțelegere”²⁸.

Intenția globală a volumului este în mod fundamental aceea a exprimării centralității și unicității lui Isus din Nazaret. *Isus din Nazaret* poartă ca subtitlu al ediției germane *De la botezul în Iordan la schimbarea la față*, circumscriind spațiul de interes al operei, cu precizarea că un al doilea volum se va ocupa de perioada copilăriei lui Isus și de patima, moartea și învierea Sa. Unii critici consideră că, în conformitate cu tendința lucrării, un titlu mai coerent ar fi putut fi formulat ca *Isus din Nazaret ieri și astăzi*²⁹, întrucât interesul principal al autorului nu este nicidecum conturarea unei figuri ce aparține trecutului, cât mai degrabă sublinierea actualității și a forței persoanei și mesajului lui Isus în contextul contemporan. Opera se structurează în zece capitole, precedate de o introducere, în care autorul exprimă și sintetizează principiile metodologice care l-au călăuzit în alcătuirea operei. *Isus von Nazareth* se profilează de la început ca o savantă cercetare a unei teme capitale pentru cultura lumii civilizate – relația dintre „Isus istoric” și „Isus al eschatologiei evangheliilor” – și, în același timp, ca una dintre cele mai profunde asumări ale dilemelor actuale ale vieții și ale societății³⁰.

În sinteză, acest curent actual de studii asupra lui Isus istoric (*Third Quest*) ar putea fi caracterizat prin aceste câteva coordonate:

α) Interes istorico-social: Isus este cel care concentrează în sine tensiunile societății iudaice. Există o vădită continuitate între perioada pre-pascală și cea post-pascală

²⁷ Privind retrospectiv traiectoria intelectuală și magisterială a sf. părinte, preocuparea pentru punerea în lumină a figuri unice și absolute a lui Isus poate constitui firul roșu al scrierilor sale de teolog și al intervențiilor sale în calitate de cardinal prefect al Congregației pentru doctrina credinței. Acest lucru reiese cu limpezime atât din operele sale speculative (vezi în limba română J. Ratzinger, *Introducere în creștinism: prelegeri despre crezul apostolic*, Iași 2004), din cele cu caracter divulgativ (a se vedea cele trei volume de conversații asupra unor chestiuni de credință cu Peter Seewald, în limba română – J. Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Sarea pământului. Creștinismul și Biserica catolică la cumpăna dintre milenii*, Iași 2006) ori în luări de poziție magisteriale (vezi îndeosebi Congregația pentru doctrina credinței, *Dominus Jesus*, București 2000).

²⁸ J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, p. 20.

²⁹ Vezi C.M. Martini, *Gesù di Nazaret, la via dell'amore di Dio e del prossimo*, <http://www.zenit.org/article-11142?l=italian>

³⁰ A. Marga, O carte de cotitură: *Jesus von Nazareth* de Joseph Ratzinger (papa Benedict XVI), <http://www.ziuadej.ro/action/article?ID=4115>

CREDIBILITATEA ISTORICĂ A LUI ISUS
ÎN DEZBATERILE TEOLOGICO-CRISTOLOGICE ALE SECOLELOR XVIII-XXI

β) Isus este integrat în iudaism, în sânul căruia dă naștere unei ample mișcări de reînnoire. Se subliniază așadar continuitatea între Isus istoric și Cristosul predicat în *kerygmă*

γ) Evangheliile sunt socotite a fi izvoare credibile și demne de încredere.

E. Concluzie

Preț de aproape trei veacuri, căutarea istorică s-a ocupat de personajul Isus din Nazaret și cu toate acestea nu a ajuns să rostească încă un cuvânt definitiv. Spațiind între diferite arii geografice (de la Europa la America, de la ambientul germanofon la acela vorbitor de limbă engleză) ori profesionale (studiile s-au alternat pornind inițial de la medii protestante, pentru a implica mai apoi și cercetători catolici), figura lui Isus din Nazaret a stârnit dezbateri și accentuări unilaterale, în căutarea unei viziuni echilibrate și cât mai aproape de obiectivitatea istorică.

De asemenea, problema izvoarelor și a căilor de acces către informații cu privire la viața lui au fost supuse unor îndelungi travalii critice, deschizând înspre concluzii, de la cele mai pesimiste până la altele mai încrezătoare, însă întotdeauna critice. „Vechile izvoare creștine se caracterizează prin parțialitatea prezentărilor figurii sale: niciuna dintre acestea nu a intenționat să facă o operă pe deplin istorică; amintirile faptelor și ale cuvintelor sale au fost filtrate cu mare libertate creativă de către precisele interese spirituale ale primilor creștini interesați să dea glas credinței în El. De aceasta, cercetarea istorică se prezintă anevoioasă: trebuie să surprindă elemente istorice certe, sau chiar și numai plauzibile, în documente nu neapărat istorice, cât mai degrabă de credință și de pietate creștină, interesate însă întotdeauna de o persoană istorică”³¹.

Odată depășite însă strâmtoările unor interpretări pesimiste asupra persoanei sau a izvoarelor ce ne conduc înspre Isus, studiile asupra istoricității sale direcționează înspre rezultate surprinzătoare: dovedește acest lucru perioada actuală *Third quest*, care a lăsat în urmă multe din aporiile curenților trecute.

Oricum, munca de cercetare în acest sens rămâne un teren deschis, ce trebuie explorat cu rigoare și cu umilință, conștienți fiind de amploarea, atât a contextului existenței personajului Isus din Nazaret, cât și îndeosebi de personalitatea sa disponibilă și în același timp misterioasă și transcendentă.

Bibliografie

Studii:

- G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2003
- R. Bultmann, *Jesus*, München-Hamburg 1926
- C.A. Evans, *Jesus and his contemporaries*, Leiden 1995
- R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 1985
- G. Greshake, *Questioni scelte e prospettive odierne di cristologia*, *Promanuscritto*, Roma 2000
- J. Jeremias, *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993
- Idem*, *Teologia del Nuovo Testamento 1*, Salamanca 1974
- E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesu*, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

³¹ G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2003, p. 8

51, Tübingen (1954)

Idem, *El problema de Jesús histórico*, în *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, p. 159-189

K. Lehman, *Il problema di Gesù di Nazaret*, în W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (îngrijit de), *Corso di teologia fondamentale. Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, pp. 138-166

G. Ludemann, *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat*, Lüneburg 2000

Meier J.P., *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* 1, New York 1991

S.P. Ninot, *La teologia fondamentale*, Brescia 2002

J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007

E.P. Sanders, *Jesus and the Judaism*, London 1985

G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Gottingen 1996

H. Waldenfels, *La Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988

Articole:

A. Marga, O carte de cotitură: *Jesus von Nazareth* de Joseph Ratzinger (papa Benedict XVI), <http://www.ziuaadej.ro/action/article?ID=4115>

C.M. Martini, Gesù di Nazaret, la via dell'amore di Dio e del prossimo, <http://www.zenit.org/article-11142?l=italian>

FECIOARA MARIA, MAMA BISERICII ȘI A ÎNTREGII OMENIRI

Remus Florin BOZÂNTAN

RESUMÉ. La Vierge Marie, mère de l'Église et de toute l'humanité.

Symbole de la maternité universelle, Marie est aussi la nouvelle Ève, le soit-dit proto-évangile l'annonçant dès la chute du premier couple humain. La Mère du Seigneur est aussi la mère de tous les humains et de l'Église, parce qu'elle collabore à l'oeuvre redemptrice du Christ. Ces titres de Mère de l'Église et de l'humanité sont présents en germe dans l'Écriture et développés par la littérature patristique. Sans tache, la Vierge Marie nous renvoie à l'idéal humain, à l'état de l'homme avant la chute. Elle est la nouvelle Ève, dans la quelle le péché a été effacé par l'obéissance.

Motto:

„Vrăjmășie voi pune între tine și femeie
și între sămânța ta și sămânța ei,
ea va zdrobi capul tău,
și tu vei pune cursă călcâiului ei”.
(Gen 3,15)

1. Sfânta Fecioară Maria, simbol al maternității universale – noua Evă

Pasajul din Geneză folosit mai sus ca motto al acestui articol mai poartă denumirea și de *Protoevanghelie*, deoarece acesta constituie prima vestire a lui Mesia Răscumpărătorul și a unei lupte între șarpe și femeie, dar și a biruinței finale a unui urmaș al ei. Dacă în timpul ispitei femeia se afla într-o stare de prietenie cu ispititorul, de acum înainte însă, între ei va fi o luptă continuă, o luptă care va culmina cu înfrângerea celui din urmă, acesta fiind înfrânt chiar de prima sa victimă – femeia. Tradiția creștină vede în acest pasaj o vestire a noului Adam care repară neascultarea lui Adam prin ascultarea sa până la moartea pe cruce. Sfinții părinți și învățători ai Bisericii recunosc în femeia vestită în Protoevanghelie pe mama lui Cristos, Maria, *noua Evă*.¹

În acest text al protoevangheliei se descoperă conținutul maternității divine a Mariei, fiind foarte sugestiv prin faptul că însuși Dumnezeu o prezintă omenirii pe mama sa, la începutul istoriei mântuirii. Acea *sămânță* care este a unei femei, nu alta decât a unei femei – fecioare. Maternitatea divină și feciorelnică a Mariei este, prin urmare, schițată profetic în acest text al protoevangheliei.²

Încă de la începutul seminției oamenilor, după ce diavolul l-a ispitit și înșelat pe primul om, reprezentat prin Eva, iar mai apoi prin Adam, se întrezărește o primă

¹ CBC, edit. Arhiepiscopiei romano-catolice de București 1993, art. 410-411.

² Ligia Man, *Mă vor ferici toate neamurile...*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, p. 26.

făgăduință a unui Răscumpărător din partea lui Dumnezeu. Pe acest Răscumpărător profeții l-au anunțat ca fiind *Mesia*, adică cel uns, cel trimis. Mesia va trebui să se întrupeze într-o a doua Evă; printr-o femeie a intrat păcatul în omenire, tot așa trebuia să se spele păcatul. Nu putea fi vorba însă de o Evă pătată de blestemul neascultării, ci de o Evă neprihănită, nebiruită de șarpele cel ispititor. De netăgăduit, femeia care va da naștere Răscumpărătorului neamului omenesc nu va fi o femeie de rând, ci va trebui să fie cea mai aleasă dintre femei prin cele mai înalte virtuți.³ Astfel Eva și Maria sunt precum două pietre de hotar: Eva printr-un cuvânt a dat curs sinistru mersului omenirii, iar Maria s-a făcut pârgie de înălțare pentru omenire.

Maica Domnului nostru Isus Cristos este și mamă a oamenilor, deoarece, ca Mamă a lui Cristos, Maria este *Mamă* a Bisericii întrucât este colaboratoare la lucrarea mântuirii. Datorită maternității sale, ea rămâne pe parcursul istoriei, ajutor al lui Cristos ca și noua Evă.⁴

Eva este figura prin antiteză a sfintei fecioare Maria însă, în același timp, este figura cea mai bine conturată prin trăsături similare și contrare reușind să creeze o imagine complexă în persoana Mariei, mama lui Isus, dar și a întregului neam răscumpărat. Eva este revenire la sine, Maria este dăruire de sine.

Acest paralelism *Eva-Maria* va dăinui și va influența întreaga teologie a conciliilor ecumenice, găsindu-și un loc aparte și în magisteriul Bisericii, implicit în conciliul Vatican II, care în constituția dogmatică despre Biserică – *Lumen gentium* afirmă că Dumnezeu, în înțelepciunea sa divină, a voit ca întruparea Fiului său să fie precedată de consimțământul aceleia ce era predestinată să fie mamă, pentru ca astfel, așa cum o femeie a contribuit la venirea morții, tot o femeie va trebui să contribuie la venirea vieții.⁵ A doua Evă a devenit astfel noua mamă a tuturor celor care cred și trăiesc prin credința în Fiul ei divin.⁶

1.1. Conceptul de noua Evă la sfinții părinți

În general, sfinții părinți, în tratarea despre sfânta fecioară Maria nu o prezentau atât ca și Mamă a lui Dumnezeu, ci ca pe o nouă Evă deoarece, dacă relația biologică dintre Maria și Isus ar fi singura de care ar trebui să ținem cont, atunci din punct de vedere teologic s-ar exclude conceptul de maternitate.⁷ Pentru a vorbi despre o maternitate reală este necesar ca aceasta să includă un raport de iubire interpersonală; dintr-o astfel de iubire Fecioara Maria a acceptat în mod liber această maternitate angajându-și totodată întreaga ființă în scopul dorit de Dumnezeu.

Paralelismul Eva – Maria este cel mai vechi pe care-l întâlnim în literatura patristică: Eva este mama tuturor oamenilor, în timp ce Maria este mama tuturor aceluia care au fost răscumpărați.

³ Teodosie Bonteanu, *O turmă și un Păstor*, Ed. Unitas, Cluj-Napoca 1997, p. 147-148.

⁴ Tomas Spidlik, *Maica Domnului*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005, p. 24.

⁵ LG, 56.

⁶ Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor, locul ei în istoria culturii*, Ed. Humanitas, București 1998, p. 58.

⁷ Eduard Ferent, *Mariologia*, Ed. Presa bună, Iași 1999, p. 68-69.

Unul dintre primii care s-a folosit de acest paralelism este Epifanie: „Maria este cea care cu siguranță este semnificată în Eva, având în figură numele de mamă a celor vii (Fac 3, 20)... într-adevăr, toți oamenii sunt născuți din acea Evă. Or, în ce privește adevărul, din Maria s-a născut viața însăși pentru lume, pentru că Maria l-a născut pe cel viu și a devenit astfel mama celor vii”.⁸ Din cele spuse mai sus putem cu ușurință afirma următorul paralelism: pe de-o parte, misterul Bisericii îl urmează pe cel al Mariei, iar, pe de altă parte, doctrina și pietatea mariană aparține Bisericii. Din moment ce învățătura cu privire la Fecioara Maria aparține tradiției, numai prin viața noastră în cadrul Bisericii vom putea să aderăm la devoțiunea dedicată Maicii Domnului și Bisericii; măsura apartenenței noastre la Trupul lui Cristos devenind astfel gradul adeziunii noastre la devoțiunea Mariei, prin Biserică.⁹ Maria a dat lumii viața și de aceea e maica vieții și a tuturor viețuitorilor.¹⁰

Făcând comparația între primul și cel de-al doilea Adam, Grigorie de Nyssa afirmă: „Prima dată Dumnezeu Cuvântul a luat țărână din pământ și l-a făcut pe om, de data aceasta însă a luat țărână din Fecioară și nu numai că l-a făcut pe om, dar s-a făcut pe sine însuși om”.¹¹

Sfântul Iustin o prezintă pe Maria în primul rând ca fiind Fecioară și Mamă a Fiului lui Dumnezeu, fiind o fidelă colaboratoare la planul de răscumpărare al Tatălui. Conform doctrinei sfântului Iustin, conceperea și întruparea Cuvântului dintr-o Fecioară este un lucru determinat de un scop precis: Dumnezeu vrea să readucă omenirea la originile sale, pe aceeași cale prin care păcatul a intrat în lume: Femeia – Fecioară. Iustin compară scena Bunei vestiri cu scena căderii omului, deoarece consideră că aici este vorba de o profundă revenire istorică care este depășită în persoana lui Cristos. Zămisirea feciorelnică îl introduce pe Dumnezeu, ca fiu al omului, în istoria omenirii pentru a o mântui, creându-se astfel un paralelism cu degradarea omului, introdusă de păcat. Dumnezeu străbate împreună cu omul, o istorie parcursă în mod invers, mergându-se pe principiul că Dumnezeu reclădește pe aceeași linie și prin aceleași mijloace orice omul distruge. Moartea este introdusă prin intermediul păcatului, Dumnezeu mântuiește și aduce viața; în cazul de față, prin intermediul unei femei. Prin Eva, omul sau Adam – prototipul, cade în păcat; prin Maria se naște *Omul*, întâiul născut – Cristos.¹² Prin Eva cade Adam, Prin Maria se naște Cristos care este nimeni altul decât Noul Adam.¹³ Cristos s-a făcut om din Fecioară pentru ca neascultarea la îndemnul șarpelui să poată fi distrusă pe aceeași cale. Eva neviciată încă a conceput cuvântul șarpelui și a născut neascultarea și moartea; Maria a primit cu credință și

⁸ Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 24-25.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ George Fireza, *Viața preacuratei Fecioare Maria*, Ed. Helicon, Timișoara 1997, p. 12.

¹¹ Grigore de Nyssa, după Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 58.

¹² René Laurentin, Ermanno M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii răsăritene*, Ed. Logos, Oradea 1998, p. 141-142.

¹³ Ligia Man, *Imaginea „dogmatică” a Mariei în tradiția Bisericii*, Studia UBBTC, Cluj-Napoca, Anul XLVII/2002, p. 31.

bucurie vestea adusă de arhanghelul Gabriel și naște astfel pe Cuvântul lui Dumnezeu care ne-a eliberat de moarte. În acest paralelism antitetic sfântul Iustin vine să scoată în evidență trei aspecte: *virginitatea* – care le caracterizează atât pe Eva cât și pe Maria, *procedura causală* – consensul la ispita șarpelui respectiv la vestirea arhanghelului Gabriel și, în cele din urmă, *neascultarea și moartea* respectiv *nașterea lui Isus – viața*, cel ce vine să elibereze neamul omenesc de moarte. Astfel, din doctrina Sfântului Iustin reiese că Maria și maternitatea sa feciorelnică este un instrument ales și necesar pentru opera mântuirii, Maria fiind punctul de întâlnire între omul nou și omul vechi, între omul decăzut și cel răscumpărat, între timp și veșnicie, între Dumnezeu și om.

Teologul Fireza, preluându-l pe Tertulian, expune ideea clară cum că ceea ce s-a pierdut din vina unei femei va trebui redobândit prin alta. Eva a crezut șarpele, Maria pe Gabriel; ceea ce a pierdut Eva crezând, tot crezând a reparat Maria.

După sfântul Irineu, Cristos – Fiul este înfăptuitorul planului de mântuire al lui Dumnezeu, prin intrarea în istoria omenirii decăzute, ca și *om nou* prin intermediul întrupării în sânul neprihănit al Mariei. Prin întrupare, Isus recapitulează întreg omul decăzut, asumându-și tot ceea ce îi este propriu acestuia prin natură și anume viața divină și Spiritul Sfânt care sfințește astfel întregul proces evolutiv al omului, devenind noul Adam. În virtutea faptului că Adam a primit de la Creatorul său o materie compusă din trup și suflet rațional, și Isus, fiind noul Adam, trebuia să aibă aceeași natură. În acest scop, Maria i-a transmis lui Cristos întreaga natură umană pentru ca El să poată fi noul Adam. Prin analogia raportului Adam – Cristos, sfântul Irineu dezvoltă o antiteză între Eva și Maria; așa cum Cristos îl recapitulează pe Adam, tot așa Maria o recapitulează pe Eva. Rezultatul atitudinilor diferite ale Evei și ale Mariei sunt reflectate în consecințe diametral opuse: Eva este pricină a morții întregului neam omenesc, Maria devine cauză a mântuirii. Precum prin neascultarea unei fecioare – Eva – omenirea a căzut și a murit, tot așa prin Fecioara Maria care a ascultat cuvântul lui Dumnezeu, omenirea a revenit la viață. Căci Domnul Cristos a venit să caute oaia cea pierdută, omenirea în cazul de față, și El nu a fost altfel alcătuit, ci asemenea celei ce descinde din Adam, anume Maria, și-a păstrat aceeași alcătuire; Adam trebuia în chip necesar să fie restaurat în Cristos, iar moartea să fie absorbită în nemurire. La fel și Eva, la rândul ei, trebuia să fie în mod necesar restaurată prin Maria astfel încât o fecioară, devenind răscumpărătoarea unei altei fecioare, să desfacă și să distrugă neascultarea feciorelnică prin ascultare feciorelnică.¹⁴ Maria a fost salvatoarea Evei, căci precum oamenii au fost făcuți robii morții printr-o fecioară, se cuvenea să fie eliberați de o altă fecioară, și ce a fost legat prin necredința fecioarei Eva, să fie dezlegat prin credința preacuratei Fecioarei Maria.¹⁵

Sfântul Irineu este de părere că există un paralelism perfect între cele două femei, fie în asemănări, fie în deosebiri ori divergențe: Eva, prin neascultare, a devenit cauză de cădere și moarte pentru sine, dar și pentru întreaga omenire și i se impune acesteia un statut de sclavie spirituală. Faptul că Eva nu a ascultat de cuvântul lui Dumnezeu

¹⁴ Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵ George Fireza, *op. cit.*, p. 10.

este o consecință a necredinței sale, Maria, însă prin ascultare deplină, devine mijloc și cauză de mântuire readucând omenirea la libertatea inițială. Acțiunea celor două femei, Eva și Maria, nu este legată în fond de natura lor de femei, ci de libera lor adeziune la voința lui Dumnezeu.¹⁶ Efectele provocate de neascultarea Evei vor dura numai pe parcursul istoriei omului pe pământ și astfel fiii născuți din protopărinții noștri vor participa la condiția lor decăzută; efectele ascultării Mariei însă sunt perene, și astfel câți vor renaște în Cristos vor participa la viața fără de sfârșit dobândită de către acesta.¹⁷

Așadar, paralelismul Eva – Maria se desfășoară pe aceeași linie cu paralelismul generat de cel dintâi Adam – Cristos; sfântul Irineu le așează pe ambele pe același plan, având astfel aceeași necesitate și efecte universale. Paralelismul Adam – Cristos este totuși cauză principală, celălalt paralelism fiind cauză instrumentală însă ambele situându-se într-o relație de inseparabilitate, legate fiind de efectul morții ori al vieții.¹⁸

1.2. Conceptul de noua Evă în Sfânta Scriptură

De-a lungul Vechiului Testament, misiunea Mariei a fost pregătită și vestită prin intermediul unor imagini, persoane sau lucruri, care citite în lumina Noului Testament și a Sfintei Scripturi devin tip al Mariei.

Femeile Vechiului Testament au jucat un rol important în pregătirea misiunii Mariei. La început a fost Eva care, în ciuda neascultării ei, primește făgăduința unei descendențe care îl va învinge pe cel viclean și pe aceea de a fi mamă a tuturor celor vii. Prin aceasta ea devine imaginea Mariei în care se vor împlini aceste profeții.

Sfânta Scriptură nu vorbește în mod explicit despre antiteza Eva – Maria, însă unele texte citite în lumina Noului Testament și a sfintei tradiții ne reliefează locul unic pe care Dumnezeu l-a atribuit femeii în economia mântuirii.

În Noul Testament, pasajele mariane o conțin pe Maria *ascunsă* în misterul Cuvântului întrupat și participă la revelarea acestuia, afirmând deopotrivă maternitatea reală a Mariei din Nazaret și divinitatea Fiului născut dintr-însa. Aceste pasaje mărturisesc cum că Maria este nimeni alta decât Mama Fiului lui Dumnezeu deoarece rodul trupului său este cu adevărat o ființă divină.

Noul Testament scoate în evidență atribute ale Mariei care o plasează într-un plan central în istoria mântuirii în salutul îngerului Gabriel (Lc 1,28-35) se întvede faptul că Maria a fost aleasă de Dumnezeu în vederea unei maternități mesianice. Rolul providențial, unic, al acestei maternități este subliniat și în textul din epistola către Galateni: „Iar când a venit plinirea vremii Dumnezeu a trimis pe Fiul său, născut din femeie, născut sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (Gal 4,5). Această maternitate a fost anunțată în Vechiul Testament, fapt ce subliniază și mai mult unicitatea și importanța Fecioarei Maria, Noua Evă, în planul lui Dumnezeu¹⁹.

Încă din creștinismul timpuriu se pare că a existat o practică de a se interpreta primele trei capitole din Facere ca o anticipare a venirii lui Cristos. Prin urmare este

¹⁶ Ligia Man, *Imaginea „dogmatică”...*, p. 32.

¹⁷ *Idem*, *Mă vor ferici toate neamurile...*, p. 98.

¹⁸ René Laurentin, Ermanno M. Toniolo, *op. cit.*, p. 165.

¹⁹ Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica ortodoxă*, Ed. Humanitas, București 1998, p. 57.

posibil să se fi făcut o paralelă între ispitirea lui Cristos de către diavol și ispitirea Evei: „Atunci șarpele a zis către femeie: «...în ziua în care veți mânca din el.. veți fi ca Dumnezeu»” (Fac 3,4-5). „Și după ce a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți, la urmă a flămânzit. Și apropiindu-se, ispititorul a zis către El: De ești tu Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini” (Mt 4,2-3). În Epistola către romani, apostolul Pavel spune: „De aceea, precum printr-un om [Adam] a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea... cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om Isus Cristos”. (Rom 5, 12,15) În întâia Epistolă către corinteni, contrastul devine mult mai clar subliniat: „Precum și este scris: «Făcutu-sa omul cel dintâi, Adam cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu spirit dător de viață»... Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer”. (1Cor 15,45; 47).

Putem deduce din toate acestea cum că a apărut o dată pentru totdeauna un al doilea Adam în persoana lui Isus Cristos, pentru a repara răul făcut de primul Adam; iar o a doua Evă a venit în persoana Fecioarei Maria pentru ca o fecioară, devenind răscumpărătoarea unei alte fecioare, să desfacă și să distrugă neascultarea feciorelnică prin ascultare feciorelnică, ceea ce nu înseamnă repetiție, ci recapitulare.²⁰ Paralelismul tipologic Eva-Maria este bazat pe paralelismul stabilit între Adam și Isus Cristos.²¹ Astfel, Fecioara Maria a răscumpărat păcatul nesupunerii liber consimțite a Evei, devenind, prin aceea supunere liber consimțită, a doua Evă și principala chezașă a firii omeneste a lui Cristos.

În Evangheliile sinoptice Cristos, pentru a fi recunoscut de către prima comunitate a Bisericii, predica apostolică era axată pe legătura dintre Vechiul și Noul Testament, mai exact Mesia cel așteptat de iudei trebuia să fie identificat în Cristos cel întrupat: „... Iar El tăcea și nu răspundea nimic. Iarăși l-a întrebat arhiereul și i-a zis: Ești tu Cristosul, Fiul celui binecuvântat? Iar Isus a zis: Eu sunt și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta celui atotputernic și venind pe norii cerului.” (Mc 14,61-62) „Și răspunzând, îngerul i-a zis: Spiritul Sfânt se va pogori peste tine și puterea celui preînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema.” (Lc 1,35) în acest context au apărut primele referiri la Mama lui Dumnezeu, pentru că în ea se regăsesc împlinirea profețiilor, legătura cu casa lui David și cu vechiul Adam.²²

Apostolul Pavel continuă și aprofundează cristologia pe linie sinoptică. Cristos este noul Adam care recapitulează întru sine întreaga omenire. Ideea de bază care ne interesează este astfel ideea bine conturată a paralelismului dintre Cristos și Adam ceea ce ne trimite automat cu gândul la un alt paralelism evident ce se creează între Eva și Fecioara Maria. Apartenența umană a lui Isus Cristos este privită de Pavel pe linie dublă: pe linia lui Adam și pe linia lui David. În acest moment, este inserată femeia în planul de răscumpărare al lui Dumnezeu, care, prin intermediul misiunii sale materne,

²⁰ Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 58.

²¹ Cezarina Adamescu, *Iată Mama ta!*, Ed. Alma, Galați 1998, p. 24-25.

²² Corneliu Mihail Militaru, *Învățătura despre Maica Domnului până la Sinodul de la Efes: perspectivă hristologică*, Ed. Emia, Deva 2006, p. 14.

oferă Cuvântului posibilitatea de a-și asuma o natură umană. Această menționare este totuși indirectă, fiind situată într-un context ce are ca și obiectiv primordial întruparea Fiului lui Dumnezeu.²³ Astfel Cristos este a doilea Adam sau Fiul lui David: „despre Fiul său, cel născut din sămânța lui David, după trup.” (Rom 1,3) „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul său, născut din femeie...” (Gal 4,4) Pavel nu face referiri directe la Maria, Mama lui Cristos însă, în sine, această paralelă dintre Cristos și Adam deschide calea comparației între Maria și Eva.

În Evanghelia după sfântul Ioan, sunt două episoade de mare importanță, la începutul și la sfârșitul vieții publice a lui Isus în care apare prezența Mariei; primul episod este relatarea nunții din Cana, unde Isus inaugurează cu un miracol activitatea sa mesianică, iar cel de-al doilea episod este relatarea momentului crucificării, când Fiul lui Dumnezeu care moare își încredințează mama discipolului iubit. Evanghelistul Ioan este cel care consemnează că la crucea răstignirii lui Isus este prezentă și Fecioara Maria, Mama sa. Ioan amintește de dispoziția testamentară a lui Cristos care se adresează Maicii sale de pe cruce: „Femeie, iată fiul tău! Apoi a zis ucenicului: iată mama ta” (In 19,26b,27a). Mântuitorul se folosește de cuvintele *femeie* și *mamă* pentru a ne arăta superioritatea și importanța la care se ridică Maria, ca arhetip al femeii cu funcția de mare importanță a maternității, ceea ce ne poartă automat în mod instinctiv spre personajul *Eva*, care la rândul-i, este arhetipul femeilor care împlinesc porunca și binecuvântarea lui Dumnezeu.²⁴

Apelativul de *femeie* folosit la prima vedere în mod straniu de Isus, în Evanghelia după Ioan, pentru a-și încredința mama discipolului său, conține în sine o referire evidentă la simbolul noii Eve, femeie și mamă a tuturor credincioșilor. Atunci când Isus și-a încredințat mama discipolului iubit, evanghelistul ar face prin aceasta o trimitere la crearea unei noi umanități; cu atât mai mult cu cât această relatare este pusă în mod intenționat în centrul evenimentului crucificării lui Isus.

2. Fecioara Maria, mama Bisericii

Prin *Biserică* se înțelege poporul lui Dumnezeu, comunitatea ce a luat naștere din rana coastei lui Cristos de pe cruce și care s-a arătat în lume odată cu coborârea Spiritului Sfânt în ziua de Rusalii.

La lucrarea mântuirii noastre, Maria îndeplinește un rol activ și unic. Prin consimțământul său, Maria este Israelul în persoană. Este însăși Biserica în persoană, fiind personificare a Bisericii deoarece, prin acest consimțământ al său, Mama lui Cristos – Domnul, a devenit trup. Maria a devenit pentru Cuvânt cortul de care avea trebuință pentru a se sălășlui între noi și astfel ea este începutul Bisericii lui Cristos.²⁵

Teologul catolic de origine germană, Hans Urs von Balthasar este de părere că acceptul Mariei la planul lui Dumnezeu și întruparea Fiului reprezintă de fapt o prerăscumpărare din partea Mariei. Datorită acestei prerăscumpărări, la întruparea Cuvântului există deja Biserica în Maria, chiar dacă nu în forma instituțională de mai

²³ Ligia Man, *Mă vor feriți toate neamurile...*, p. 34.

²⁴ Nicolae Streza, *Femei biblice și o preoteasă model*, Ed. Pelerinul, Iași, p. 76.

²⁵ Eduard Ferent, *op. cit.*, p. 28-29.

târziu însă într-o formă perfectă, neprihănită. În Maria, Biserica a dobândit o formă trupească înainte de a fi organizată în apostolul Petru. Astfel Biserica există în Maria încă de la întruparea Cuvântului, chiar dacă nu în forma sa instituțională, însă pe deplin desăvârșită.

Tema mariană tratată în ultimii ani se axează mai mult pe raportul dintre Maria și Biserica. Acest raport nu este văzut din perspectiva unei înălțări personale cât în funcție socială, așadar în contribuția salvifică a sfintei Fecioare Maria față de Biserica. Maria este cu adevărat o persoană, însă datorită figurii sale devine și tip, figură sau icoană a Bisericii.³⁸

Între Biserica și fecioara Maria legăturile nu sunt doar numeroase și strânse ci sunt întretesute din interior, fiind esențiale.³⁹ Sfânta Fecioară Maria, prin calitatea sa măreață de Mamă, devine un exemplu desăvârșit al maternității față de Biserica în virtutea faptului că „Maternitatea [sa] nu se inserează numai în traiectoria biografică... ca un fapt ce o inserează numai pe ea. Ea este în slujba planului istorico – salvific al lui Dumnezeu care privește pe toți oamenii. Așa cum Avram a fost în funcția întregii omeniri, la fel Maria, în maternitatea sa, este în slujba lui Dumnezeu și a planului asupra întregii omeniri. Maria nu este numai Mama lui Isus, este și mama fraților lui Isus care sunt toți oamenii [Biserica].”

În Maria, Biserica descoperă chipul și prototipul său, punct de început și al desăvârșirii. Maternitatea Fecioarei Maria este în întregime imagine a maternității Bisericii: dacă Biserica face ca toți oamenii noi să se nască printr-însa, făcând din toți acești *copii* ai săi mădulare, membre ale unui trup unic, tot așa și Fecioara Maria, care născându-l pe Unul, se descoperă a fi Mamă a tuturor, descoperindu-se astfel a fi *Mamă a unității*.

Maria și Biserica sunt fecioare și mame, primind fecunditatea lor din acțiunea Spiritului Sfânt, orientată spre a-l dăruia pe Cristos lumii.²⁶ Fecioara Maria este Mama lui Cristos, Fiul lui Dumnezeu, este așadar și Mama Bisericii – Trupul mistic al lui Isus.²⁷ Numai în persoana Fecioarei Maria Biserica își regăsește dimensiunea maternă a propriei vocații, aceasta realizându-se prin contemplarea sfințeniei acesteia, imitarea iubirii sale și îndeplinirea voinței Tatălui. Astfel, Maria unind în mod desăvârșit în sine iubirea proprie a fecioriei și iubirea caracteristică a maternității, este unită pentru totdeauna la opera salvifică a Fiului său și este modelul maternității Bisericii; această maternitate având o dimensiune universală, fiind exercitată asupra fiecărui discipol al lui Cristos.

Acest titlu de mamă a Bisericii atribuit Mariei, a fost obiect de dispute teologice deoarece acesta poate fi greșit înțeles existând riscul de a o plasa pe Maria în afara Bisericii sau de a-i atribui o superioritate neadecvată. Când vorbim despre Cristos – ca și Cap al Bisericii, Maria îi este inferioară Bisericii, devenind superioară celorlalte

²⁶ *Idem, Cultul sfintei Fecioare Maria*, Ed. Presa bună, Iași 1997, p. 142.

²⁷ Arturo D’Onofrio, *Un drum de credință cu Maria*, Ed. tipografia Everest, București 2007, p. 127.

membre. Maria este în poporul creștin, în Biserică; este Mama Bisericii, adică a credincioșilor.

Așadar, sfânta Fecioară Maria, Mama Cuvântului lui Dumnezeu ne apare drept model al Bisericii care, alimentată de speranță, recunoaște acțiunea mântuitoare și îndurătoare a lui Dumnezeu, în a cărui lumină deslușește propriul drum și întreaga istorie.²⁸

Maria este deci prototip al Bisericii, este în Biserică mai Mamă, mai Mireasă, mai Fecioară decât Biserica. În și prin Maria, Biserica este Mamă, Mireasă și Fecioară. Fecioara Maria este prototipul de la care se inspiră adeziunea noastră la mântuirea adusă de către Fiul său -Isus Cristos. Maria este modelul vieții creștine, oferindu-ne un ideal universal și model de sfințenie.

2.1. Fecioara Maria, Mamă a Bisericii în Sfânta Scriptură

Încă din Vechiul Testament, Fecioara Maria și Biserica sunt simbolic prezentate ca *Fiica Sionului*: „Cu cine te voi asemăna, cu cine aș putea să te pun alături, o, fiică a Ierusalimului! Cu cine te-aș putea pune față în față, ca să te pot mângâia, o, fiică a Sionului!...” (Plângeri 2,13).

În cadrul tradiției sunt aplicate aceleași simboluri cu aceeași profunzime, din ce în ce mai debordantă, în ceea ce privește relația dintre Biserică și sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu. Astfel, și una și cealaltă sunt noua Evă, paradisul, arborele din paradis – al cărui rod este Isus, arca mântuirii, scara lui Iacob, poarta cerului – poartă prin care intră Regele nostru. Și una și cealaltă sunt casa construită pe piscurile munților, toiagul lui Ghedeon, tabernacolul din înălțimi și cetatea nebiruită. Și una și cealaltă sunt cetatea marelui Rege – cetatea lui Dumnezeu, mireasă împodobită, femeia ce se împotrivesc șarpelui, Tron al înțelepciunii ori însăși înțelepciunea, și una și cealaltă aflându-se în umbra lui Cristos. În acest caz avem de-a face cu ceva mai mult decât un paralelism, deoarece Maria este figura ideală a Bisericii, ea îi este sacramentul și oglinda în care întreaga Biserică se reflectă.

Sfânta Fecioară Maria, ca și Biserica, este moștenitoare a lui Avram; credința lui Avram, care a parcurs același drum al sărăciei, al credinței, al suferinței, al încercărilor și al lipsurilor, semnifică începutul Vechiului Legământ culminând cu făgăduințele, care au fost adeverite în persoana Mariei, și continuă să se realizeze în Biserică. Credința Mariei constituind astfel principiul Noului Legământ deoarece Maria sintetizează și reprezintă toată ereditatea Israelului. Ei îi încredințează Isus, de pe cruce, noua moștenire, Biserica.

Așadar, Mama lui Cristos devine Mama Bisericii prin dezvoltarea aceluși germen al maternității deja conceput în întruparea Cuvântului. Astfel, se actualizează în ea și în Biserică făgăduințele făcute lui Avram: devine, prin credință, urmașa lui Avram: „De aceea (moștenirea făgăduită) este din credință ca să fie din har și ca făgăduința să rămână sigură pentru toți urmașii, nu numai pentru toți cei ce se țin de lege, ci și pentru cei ce se țin de credința lui Avraam, care este părinte al nostru, al tuturor.” (Rom 4,16)

²⁸ Ioan Paul II, *Ecclesia in Europa*, Ed. Presa bună, Iași 2003, p. 136.

Maria și Biserica devin noua arcă a Alianței, consacrată Spiritului Sfânt ca locuință vie și permanentă a lui Dumnezeu.

Apostolul Pavel, în Scrisoarea către efeseni, vorbește despre moștenirea în Cristos a promisiunii de a forma un singur trup, aceasta realizându-se, pe planul istorico-salvific, în Biserică, în acel popor nou în care, dărâmând vechiul zid al dezbinării, se regăsesc în unitate iudei și păgâni. Asemenea lui Cristos, Biserica nu este numai instrument de unitate, ci și un *semm efficace*. Fecioara Maria, Mama lui Cristos și a Bisericii, este Mama acelui *mister de unitate* pe care Cristos și Biserica împreună îl reprezintă și îl construiesc în lume și în istorie: „... neamurile sunt împreună moștenitoare și mădulare ale aceluiași trup și împreună – părtăși ai făgăduinței, în Cristos Isus, prin Evanghelie.” (Ef 3,6)

Evanghelistul Ioan, în expunerea episodului de la picioarele crucii lui Cristos, prin expresia „... iată fiul tău!” (In 19,26b) ne sugerează încredințarea ucenicului său iubit care este simbol al omenirii ce urma a fi răscumpărată, Mamei sale preasfinte, maternitatea acesteia extinzându-se peste fii lui Dumnezeu. Prin acestea, Cristos ca și când ar fi vrut să zică: iată, unul născut Fiul al tău se depărtează ca prin moartea sa să răscumpe neamul omenesc; tu însă nu vei rămâne fără de fii; iată ucenicul meu e fiul tău și fiicele tale. Prin cuvintele acestea, Maria este declarată maica întregii omeniri.²⁹ Acest pasaj din Evanghelia sfântului Ioan, ne invită să contemplăm momentul răscumpărării, când Maria, unită cu Fiul ei în oferirea jertfei sale, a extins maternitatea ei asupra tuturor oamenilor, în special asupra discipolilor lui Isus. La picioarele Crucii, când Isus o încredințează lui Ioan, și în cenacol, unde îl aștepta pe Spiritul Sfânt în mijlocul ucenicilor, Fecioara Maria apare în plină desfășurare a funcției de Mamă a Bisericii. În inima ei maternă, Biserica găsește sprijinul deplin pentru împlinirea misiunii sale apostolice.³⁰

În Evanghelia după Ioan sunt folosite apelativele de *mamă* și *femeie*. Precum o mamă și o femeie Fecioara Maria este prezentată lângă Fiul ei care readuce lumea la viață eliberându-o de păcat. Isus împlinește profeția Vechiului Testament cu privire la reabilitarea omului având ca și colaboratoare pe Mama sa, Maria, femeia – mamă, noua Evă făgăduită pentru prosperitatea viitorului umanității. Așadar Maria îndeplinește un lucru prevăzut deja la începutul creării lumii: Maria este femeia inamică diavolului, făcându-se portavoce a omenirii ce dorește dobândirea mântuirii. La nunta din Cana și pe calvar, Maria este nominalizată cu numele de femeie, tocmai în virtutea acestui legământ de colaborare cu Fiul, cel ce avea să devină Mântuitorul umanității. (In 2,4; 19,26). Isus nu a folosit termenul de *femeie*, adresându-se Mariei, la fel ca în cazul samaritencei la fântâna lui Iacob (In 4,21) ori pentru adultera adusă la El pentru a fi judecată (In 8,10) etc. Cel mai edificator text din scrierile lui Ioan cu privire la acest apelativ folosit de Cristos către Mama sa, este constituit de primele șase versete ale capitolului doisprezece din cartea Apocalipsei unde această femeie misterioasă este figura simbolică a Bisericii chemată să-l nască în lume pe Cristos, în durere, în mod

²⁹ George Fireza, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ Anton Dancă, Pavel Cojocaru, *Litania lauretană*, Ed. Sapiientia, Iași 2002, p. 50.

continuu. Imaginea femeii însărcinate ce naște în dureri a fost folosită de Cristos la cina cea de taină, pentru a anunța persecuțiile pe care discipolii săi le vor suporta (In 16,21-23). În acest fragment al Apocalipsei, evanghelistul Ioan o folosește pe Maria ca model; Ea este mama care l-a dat pe Cristos lumii.

Femeia care naște copilul de parte bărbătească ne duce cu gândul și la Fecioara Maria, mai ales în momentul în care, străpunsă de suferință la picioarele crucii, îl naște din nou pe Fiul, ca biruitor forțelor întunericului. Ea este încredințată lui Ioan care la rândul lui îi este încredințat ei, devenind astfel maica Bisericii. Prin legătura care o unește pe Maria cu Biserica și Biserica cu Maria, se clarifică mai bine misterul femeii: Maria, prezentă ca mama Răscumpărătorului în Biserică, participă cu suflet de mamă la lupta aprigă împotriva puterilor întunericului; se poate afirma că „Biserica își atinge în preacurata Fecioară desăvârșirea care o face să fie fără pată și zbârcitură”.³¹

Maria, așa cum am mai amintit, este văzută ca inamic al diavolului, în cazul de față fiind văzută precum o entitate colectivă, ca și arhetip și figură a Bisericii. La nunta din Cana, Maria este prezentată ca fiind Mama lui Isus, cea care l-a dat lumii și care a trebuit să-l salveze de furia ucigașă a lui Irod (Mt 2,13-15) împlinind acum opera maternă, prezentându-l pe Fiul său, în mod oficial lumii. Pe calvar se împlinește profeția lui Simeon, cea a spadei care-i străpunge crud inima Mariei (Lc 2,35). Isus a depășit totuși aparenta înfrângere a morții prin învierea sa, ducându-se la Tatăl, sustrăgându-se astfel de la orice cursă din partea diavolului.

Așadar, Sfântul Ioan, prin intermediul relatării episoadelor din Cana Galileii și de pe muntele calvar, a reușit să exprime o prezentare simbolică a Mariei, femeie – mamă, ca figură a Bisericii, noul popor al lui Dumnezeu.³²

Maternitatea Mariei, care a început cu *fiat*-ul ei în Nazaret, este împlinit la picioarele Crucii. Acceptarea Mariei (*fiat*) este actul cu care aceasta cooperează la întrupare, în modul cel mai concret, radical și complet pentru mântuirea lumii, fiind exemplul perfect al Răscumpărării, prototip al Bisericii mântuite. Deși este adevărat – după cum spune sf. Anselm – că din momentul *fiat*-ului, Maria începe să ne poarte pe toți în pântecele ei, vocația maternă și misiunea Fecioarei privitoare la cei care cred în Cristos a început de fapt când Isus i-a spus: „Femeie, iată fiul tău!” (In 19,26b).

Văzând-o din înaltul Crucii pe Mama sa și alături pe discipolul iubit, Cristos muribund a recunoscut începutul noii familii pe care venise să o formeze în lume, germele Bisericii și al noii umanități. De aceea s-a adresat Mariei chemându-o *femeie* și nu mamă, termen pe care-l folosește în schimb încredințând-o ucenicului. Fiul lui Dumnezeu a împlinit astfel misiunea sa: născut din Fecioară pentru a împărtăși în toate, afară de păcat, condiția noastră umană, în momentul întoarcerii la Tatăl, a lăsat lumii sacramentul unității neamului omenesc. Familia adunată din unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit al cărei nucleu primordial este chiar această nouă legătură dintre Mamă și ucenic. În acest fel rămân unite în mod indisolubil maternitatea divină și maternitatea eclezială. Asemeni lui Cristos, Biserica nu este numai instrument de

³¹ Ioan Paul II, Scisoarea enciclică *Redemptoris Mater*, p. 135.

³² Ioan Mitrofan, *Mariologie*, note de curs, uz intern, Blaj 2004.

unitate, dar și semn eficace. Și Fecioara Maria, Maica lui Cristos și a Bisericii, este Maica celui mister de unitate pe care Cristos și Biserica împreună îl reprezintă și construiesc în lume de-a lungul istoriei.

Prezența Mariei la picioarele crucii are o puternică semnificație istorico-mântuitoare; acest episod este legat de nunta din Cana unde Maria, Mama lui Isus, femeia și evenimentul în sine sunt interpretate în perspectivă mesianică. Această prezență a Mariei sub cruce este semn al împlinirii Scripturii, al dorinței lui Dumnezeu de a-i mântui pe oameni, conform profeției Vechiului Testament și în acest context sfântul evanghelist Ioan a legat acest episod în mod strâns, deloc întâmplător, de evenimentul cămășii ce nu fusese ruptă, ci trasă la sorți, ceea ce sugerează un simbol al unității Bisericii strânse de Cristos odată cu înălțarea sa pe cruce; a pus-o astfel și în strânsă relație cu îndeplinirea lucrării pe care Tatăl a realizat-o prin mijlocirea Fiului său. Aceasta consimte darul Spiritului Sfânt, al sângelui și al apei, care sunt semne clare ale vieții noi, transmisă fiilor lui Dumnezeu. Ne situăm astfel, în centrul unei noi familii, unite, care o are drept mamă pe sfânta Fecioară Maria.³³

Contribuția personală ce a avut-o Maria, prin consimțământul său liber la propunerea lui Dumnezeu de a-i deveni Mamă pentru a-l mântui pe om, o face lucrătoare și pătașă în mod responsabil la mântuirea redobândită neamului omenesc de către Cristos.³⁴

2.2. Fundamente magisteriale ale maternității Mariei față de Biserică

Culmea magisteriului marian are ca dată semnificativă 1 noiembrie 1950, când papa Pius XII, prin proclamarea dogmei *îmălțării la cer a sfintei Fecioarei Maria, Născătoarea de Dumnezeu*, o ridică pe Fecioara Maria la locul de cinste cuvenit, deschizându-se astfel o nouă perspectivă în ceea ce privește teologia mariană. Papa Paul VI asigură o continuitate a acestei dogme, când, la 21 noiembrie 1964, în cadrul conciliului ecumenic Vatican II, afirma: „Noi proclamăm pe preasfânta Fecioară Maria, Mama Bisericii, adică a întregului popor al lui Dumnezeu, atât a credincioșilor cât și a păstorilor care o iubesc, Mamă prea iubitoare... După cum maternitatea divină este fundamentul relațiilor sale deosebite cu Cristos și a prezenței sale în economia mântuirii înfăptuite de Cristos Isus, tot astfel constituie fundamentul principal al relațiilor Mariei cu Biserica, fiind ea Mama aceluia care, din primul moment al întrupării în sânul ei feciorelnic, a unit cu sine, în calitate de cap, trupul său mistic care este Biserica. Așadar, Maria, ca Mamă a lui Cristos, este și mama credincioșilor și a păstorilor, adică a Bisericii.”³⁵ Paul VI, la 8 decembrie 1975 la cea de-a zecea aniversare de la încheierea Conciliului Ecumenic Vatican II, revine la acest subiect, accentuând faptul că titlul de *Mamă a Bisericii* atribuit Fecioarei Maria este de necontestat deoarece: „Dacă Maria este în fapt Mama lui Cristos după trup, iar Cristos este capul Bisericii, trupul său mistic, Maria, este în mod spiritual Mama acestui trup, din care ea însăși face parte...”

³³ Oscar Battaglia, *Mama Domnului meu*, Ed. Ars longa, Iași 2005, p. 317.

³⁴ René Laurentin, Ermanno M. Toniolo, *op. cit.*, p. 165.

³⁵ Eduard Ferenc, *Cultul...*, p. 141.

Sub aspectul prezentării Bisericii *ca popor al lui Dumnezeu*, Fecioara Maria este cel mai potrivit și desăvârșit simbol al acesteia în ceea ce privește conceptul de grijă maternă.

În *Marialis cultus*, sfântul părinte Paul VI indică cu autoritate legătura dintre Maria și Biserică – în calitate de Maică a trupului mistic: „Natura Bisericii, prezentată de conciliul Vatican II, permite credincioșilor evlavioși față de Maria să recunoască mai prompt și mai autoritar misiunea preacuratei Fecioarei Maria în însuși misterul Bisericii; îi ajută să simtă mai profund legătura frățească care-i unește pe toți credincioșii, întrucât sunt fiii Fecioarei... și deopotrivă fiii Bisericii”. Autoritatea Bisericii în lume este o continuare a cerințelor Mariei pentru fiii ei preaiubiți. Conciliul Vatican II sintetizează în trei termeni legătura dintre Fecioara Maria și Biserică: ca Mamă, imagine – figură și model. „...Fecioara Maria este cu adevărat Mamă a mădularelor lui Cristos... pentru că a cooperat cu iubire la nașterea credincioșilor Bisericii, care sunt mădularele lui Cristos, capul Bisericii. De aceea, ea este cinstită și ca membru supraeminent și cu totul deosebit al Bisericii, chipul și exemplul ei desăvârșit în credință și dragoste, iar Biserica catolică, ascultând de Duhul Sfânt, o venerază cu afecțiunea pietății filiale ca pe o Mamă prea iubitoare.”³⁶

De asemenea, din același conciliu Vatican II aflăm: „în viața sa [Fecioara Maria] a fost modelul acelei iubiri materne de care trebuie să fie animați toți cei care, în misiunea apostolică a Bisericii cooperează la renașterea oamenilor.”³⁷

Conciliul ecumenic Vatican II tratează relația dintre Fecioara Maria și Biserică, descriind un nou aspect al mariologiei fără precedent la vreun alt conciliu ecumenic: statutul și funcția Mariei în economia mântuirii nu pot fi înțelese decât prin credință, Maria fiind chivotul legii noi, al Bisericii, icoană a Bisericii însăși dar și modelul acesteia. Misterul marian în planul mântuirii nu se încheie odată cu viața sa pământească. Conciliul subliniază: „într-adevăr, ridicată la cer, ea nu a părăsit această misiune mântuitoare, ci prin mijlocirea ei multiformă, continuă să ne obțină darurile mântuirii veșnice. În iubirea ei maternă, are grijă de frații Fiului său, care sunt încă pe cale și amenințați de primejdii și strâmtorări... De aceea sfânta Fecioară este invocată în Biserică sub titlurile de apărătoare, de sprijinitoare, de ajutoare, de mijlocitoare”.³⁸ Aceste titluri ale Mariei se referă la roadele încredințate ei de către Dumnezeu – Tatăl, prin concursul Spiritului Sfânt, în virtutea împărtășirii intime a operei mântuitoare a lui Isus Cristos.³⁹ Maria este strâns unită cu Biserica, fiind numită de către Conciliu prototip al Bisericii „în ordinea credinței și a iubirii și a unirii perfecte cu Cristos”.

Fecioara Maria este prima fiică născută a Bisericii, deoarece este primul rod al mântuirii, fiind „răscumpărată în chipul cel mai minunat în vederea meritelor Fiului său”⁴⁰ și, prin urmare, este prima mlădiță din trupul mistic al lui Cristos, prima prin care

³⁶ LG, nr. 52.

³⁷ *Ibidem*, nr. 65.

³⁸ *Ibidem*, nr. 62.

³⁹ Mark Miravalle, *Maria comântuitoare, mijlocitoare, avocată*, Ed. Ars Longa, Iași 2000, p. 16.

⁴⁰ LG, nr. 53.

trece seva dătătoare de viață. Mai presus de toate însă, Maria este Mama Bisericii deoarece ea a fost predestinată încă din veșnicie să fie Mamă aceleia care va da viață Bisericii însăși. Prin această Fecioară smerită, mântuirea promisă de Dumnezeu de la începutul lumii a ajuns la oameni și acest lucru s-a realizat „când Fiul lui Dumnezeu a luat natura umană din sânul ei, spre a-l elibera pe om din păcat prin misterele trupului său”.⁴¹ Astfel Fecioara Maria, prima născută dintre cei răscumpărați, devine mama celor răscumpărați, mama noului popor al lui Dumnezeu. Mama Mântuitorului este mama celor mântuiți nu numai pentru faptul că l-a născut pe Mântuitorul Cristos întru viața istorică, ci și pentru că a fost intim asociată la opera sa de mântuire. Fiecare faptă a sfintei Fecioare Maria are, datorită unirii ei cu Fiul, o valoare mântuitoare, iar funcția maternă pe care a avut-o față de El, se extinde la toți cei care cred în El.

Prin aderarea ei totală la voința Tatălui, la lucrarea răscumpărătoare a Fiului ei, la orice îndemn al Spiritului Sfânt, Fecioara Maria este pentru Biserică modelul credinței și al iubirii. Dar rolul ei în raport cu Biserica și cu omenirea întregă merge și mai departe. „Ea a cooperat într-un mod cu totul deosebit la opera Mântuitorului prin ascultare, credință, speranță și iubire aprinsă pentru a reda sufletelor viața supranaturală. De aceea ea ne este Mamă în ordinea harului”.⁴² În acest context viața și misiunea Mariei sunt strâns legate de viața și misiunea Fiului ei printr-o legătură indisolubilă de la concepție până la misterul pascal. Tocmai pentru că maternitatea se referă la aspectul global al persoanei, face ca Maria să nu fie „... numai un instrument pasiv în mâna lui Dumnezeu, ci să coopereze la mântuirea omului în libertatea credinței și a ascultării”.

Rolul Mariei față de Biserică este inseparabil de unirea ei cu Cristos și decurge direct din ea. „Această unire a Mamei cu Fiul său în opera Răscumpărării se manifestă din clipa zămislirii feciorelnice a lui Cristos și până la moartea lui”. Ea se arată în mod deosebit în ceasul pătimirii lui: Preasfânta Fecioară a înaintat în peregrinarea credinței și a păstrat cu fidelitate unirea cu Fiul său până la picioarele crucii, unde nu fără un plan divin a stat neclintită, a suferit adânc împreună cu Fiul ei unul-născut și s-a unit cu suflet de mamă la jertfa lui, consimțind cu iubire la sacrificarea victimei născute din ea; în sfârșit, a fost dată ca mamă ucenicului de către Cristos Isus murind pe cruce, prin cuvintele „Femeie, iată fiul tău” (In 19,26b)

Fiul lui Dumnezeu și-a împlinit astfel misiunea sa: născut din Fecioară pentru a-și asuma condiția noastră umană întru totul mai puțin păcatul, la întoarcerea la Tatăl El lasă în urma sa în lume sacramentul unității neamului omenesc în centrul căreia se află această nouă legătură între Mamă și discipoli. *Maternitatea divină* a Mariei și *maternitatea ei eclezială* sunt astfel inseparabil unite.

Așadar, maternitatea Mariei și rolul ei în Biserică dăinuie neîncetat în noua economie a harului. Ea, de la consimțământul dat prin credință la Buna Vestire și menținut fără șovăire până sub cruce, nu încetează nici acum, fiind ridicată la ceruri, să intervină prin mijlocirea ei ca să obținem darurile mântuirii veșnice, nu încetează să stea cu noi și să ne ducă la Fiul ei.

⁴¹ *Ibidem*, nr. 55.

⁴² *Ibidem*, nr. 61.

2.3. Fundamente patristice ale maternității Mariei extinse asupra Bisericii

Sfinții părinți o mai numesc pe sfânta Fecioară Maria, în acest sens, *Ecclesiae typus*, adică figură a Bisericii, această denumire fiind centrată pe paralelismul nașterii după cum urmează: Isus Cristos se naște din Fecioara Maria, creștinii se nasc din Fecioara – Biserică.⁴³ Conform sfântului Leon cel Mare, Cristos se naște din sânul feciorelnic al Sfintei Preacurate prin mijlocirea Spiritului Sfânt și, tot așa, creștinul se naște din Biserică. Altfel spus, ideea principală conturată de sfântul Leon cel Mare este că originea căpătată de Cristos din pântecul Fecioarei Maria este depusă în izvorul baptismal, dând astfel apei ceea ce a dat Mamei. Aceeași idee o regăsim și la sfântul Augustin: Maria l-a zămislit pe Fiul crezând și totodată consimțind cu Sfântul Spirit; raportat la acestea, Biserica renaște din Spiritul Sfânt, iar oamenii, prin intermediul credinței, renasc în și din Biserică; Maria îl naște în trup pe Cristos, iar membrii Bisericii se nasc în Spirit, prin intermediul Fecioarei – Biserică.

Maria este arhetipul întregii Biserici, Biserica găsimu-și plenitudinea numai în ea. Semnificația termenului *typus* – tip, arhetip – folosit pentru prima dată de către Sfinții părinți, nu se limitează la conceptul de exemplu sau model. Acest *typus* este în mod evident mult mai bogat în semnificații, acesta desemnând în primul rând o figură umană, o persoană a cărei istorie și condiție finală manifestă promisiunea eliberatoare, salvifică, a lui Dumnezeu față de poporul ales. Ceea ce Dumnezeu proiectează pentru Biserica sa, este manifestat într-un mod indubitabil în imaginea desăvârșită a Fecioarei Maria – Fecioară și Mamă. Tipul nu se referă numai la o imagine statică de observat, cu scopul de a fi imitată apoi ca și model; reprezintă mai curând, dinamismul, forța mântuitoare. Așadar, arhetipul Maria se angajează personal în a îndeplini în alți membri ai comunității bisericești ceea ce Cristos a realizat în mod *tipic* în ea. În figura concretă a Mamei lui Dumnezeu, Biserica contemplă propriul său mister, nu numai din pricina faptului că aici se află modelul credinței feciorelnice, a carității materne și a alianței matrimoniale, la care este chemată, dar și pentru că recunoaște în Maria propriul arhetip, figura ideală a ceea ce trebuie să fie și anume templu al Spiritului Sfânt, mama fiilor născuți în Fiul și trupul lui prin care Maria l-a pus la dispoziția lumii.⁴⁴ Astfel „dacă pe de-o parte viața Mariei este substanța și revelația misterului Bisericii, pe de altă parte, într-adevăr Biserica este *Maria istoriei universale*.

Maria este tipul Bisericii întrucât este modelul exemplar ce se încearcă a fi reproduș. A vorbi despre Maria ca tip al Bisericii înseamnă că se deosebește de ea, așa cum modelul se deosebește de reproducerea sa; modelul și reproducerea nu s-ar distinge perfect deoarece unul este în altul, Maria este de fapt în Biserică. Cu siguranță, asemănările profunde nu trebuie să ascundă unele deosebiri importante dintre Maria, modelul – tip al Bisericii și Biserica însăși.

Concluzie

Ceea ce înseamnă că din prima clipă a zămislirii sale și pe toată durata existenței sale pământești, sf. Fecioară Maria a trăit fără păcat originar și fără să comită vreodată un păcat personal, înaintea acestei afirmații, ne putem da seama de absoluta originalitate

⁴³ Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴ Alexandru Suceu, *Prea sfânta Fecioară Maria, Mama noastră*, Iași 1998, p. 132-134.

și superioritate a firii umane a Fecioarei Maria față de alte ființe umane: Fecioara Maria este „deasupra tuturor celorlalți” și este unica ființă umană, după Cristos, care, prin har și nu prin natură, este perfectă în firea sa umană; fără slăbiciuni, fără îndepărtări de Dumnezeu sau înclinații spre rău. Astfel, Fecioara Maria se distinge ca un prototip al ființei umane care ne duce cu gândul la cum trebuia să fie omul abia ieșit din mâinile Creatorului său și cum același Creator dorea să fie: o creatură bună, fără păcat, în care Dumnezeu se complăcea, o creatură fără moarte, orientată spre înălțimile supranaturale, o creatură pe deplin conformă cu proiectul original al lui Dumnezeu. Neprihănită Zămislire ne face să ne gândim că Fecioara Maria și mântuirea au fost săvârșite de Cristos Domnul.

Așadar, Maica Domnului are un loc deosebit în istoria mântuirii neamului omenesc pentru ca ea este noua Eva curățită de păcatul neascultării prin ascultarea de Dumnezeu la întruparea Mântuitorului, este Mama Fiului lui Dumnezeu întrupat (Emanuel); iar întrucât Biserica este numită Trup al lui Cristos, popor nou de credincioși etc., Maica Domnului este și Maică a Bisericii, a tuturor celor renăscuți prin Cristos, prin sf. taină a botezului.

FILE DE TEOLOGIE MISTICĂ

DIMENSIUNEA MISTICĂ A TEOLOGIEI

Dan SUCIU

RESUMÉ. La dimension mystique de la théologie. La théologie chrétienne implique de manière nécessaire une dimension mystique, un développement qui met en lumière dans la parole de Dieu le mystère de l'amour divin communiqué à l'homme. Cette perspective est au centre de tout l'enseignement du Saint Père actuel, Benoît XVI. Sa nécessité provient de la structure même de la parole de Dieu – parole qui est «*l'âme de la théologie*» selon l'expression du concile Vatican II – qui contient en elle-même non seulement un enseignement sur Dieu et son amour, mais aussi la révélation de l'acte par lequel Dieu se donne à l'homme dans le Christ, l'attirant à Lui et lui permettant de répondre dans un acte d'amour divin et humain (*caritas*), qui est participation au mystère de l'Esprit Saint. La théologie mystique permet ainsi de mettre en lumière la modalité *spécifiquement chrétienne* de la Révélation, de la grâce, du salut réalisé et donné dans le Christ, en sa mort et sa résurrection. Ainsi, son centre est le mystère de la croix et le mystère de la compassion de Marie, celle qui, par sa grâce d'Immaculée, a accueilli et répondu le mieux au don d'amour de Dieu, fait dans le Christ par l'Esprit Saint. Cette théologie mystique se distingue des écrits mystiques des saints par son objectivité divine, s'enracinant dans la parole de Dieu et voulant expliciter le don de Dieu *tel que Dieu le donne*, et non seulement *tel que les saints l'ont vécu*. La théologie mystique c'est l'aspect ultime de la théologie chrétienne, par où seulement celle-ci est pleinement sagesse.

Aș vrea să arăt în aceste rânduri că teologia cuprinde și cere în mod necesar, prin însăși structura ei, o dezvoltare mistică, o teologie mistică, care pune în lumină în cuvântul lui Dumnezeu *misterul iubirii dumnezeiești dăruite omului*. Când spun teologie mistică, nu e vorba doar de o spiritualitate individuală, facultativă, ci de o necesitate interioară a teologiei. Fără ea, teologia nu e pe deplin teologie, iar teologul nu e pe deplin slujitor al cuvântului lui Dumnezeu. Mai mult, teologia mistică este dezvoltarea ultimă a teologiei, în sensul că finalizează toate celelalte elaborări teologice, numai prin ea teologia este în mod deplin înțelepciune.

Un apel actual al sfântului părinte Benedict al XVI-lea

Această abordare este prezentă în mod manifest în toată învățătura papei Benedict, începând cu enciclica *Deus Caritas est*. Ea este deci de o mare actualitate pentru noi și privește nu numai viața creștinilor, ci și – ceea ce privește direct subiectul nostru – cercetarea teologică.

În cadrul audienței generale de miercuri 23 mai 2007, papa Benedict vorbea despre perspectiva pe care o oferă enciclica *Deus Caritas est*, considerând-o „o perspectivă

inseparabil teologică și socială, care poate fi rezumată prin această expresie: iubirea este cea care dă viață”.

Să mai cităm doar – deși afirmațiile sunt numeroase¹ – cuvintele spuse la mormântul sfântului Augustin (20 aprilie 2007), când papa Benedict a reamintit mesajul central al pontificatului său: *Dumnezeu este Iubire*. „Omenirea are nevoie de acest mesaj esențial, întrupat în Isus Cristos. (...) *Totul trebuie să plece de aici și totul trebuie să conducă la el: orice acțiune pastorală, orice expunere teologică.*”²

Din punct de vedere teologic, de unde provine această necesitate a unei teologii mistice?

Teologia depinde în mod vital de cuvântul lui Dumnezeu, aici este „*sufletul ei*”, după expresia atât de puternică a papei Leon al XIII-lea, reluată de conciliul Vatican II³. Orice înnoire, orice aprofundare a teologiei, orice rezolvare a problemelor cercetării teologice – și cardinalul Schönborn spunea în 1996 că azi nu ne aflăm într-o perioadă strălucită a teologiei – se face în primul rând prin întoarcerea la cuvântul lui Dumnezeu.

De asemenea, și *structura internă* a teologiei depinde tot de cuvântul lui Dumnezeu în diferitele sale dimensiuni. Teologia va avea diferite dezvoltări deoarece cuvântul lui Dumnezeu are el însuși diferite dimensiuni. (Cuvântul lui Dumnezeu a fost revelat progresiv; cuvântul lui Dumnezeu este învățătură, lumină; cuvântul lui Dumnezeu transmite darul iubirii divine. Aceste trei aspecte vor fi abordate de teologia biblică, teologia științifică și, respectiv, de teologia mistică.)

Însă înainte de a vedea diferitele părți ale teologiei, trebuie să subliniem unitatea ei, mai profundă decât aceste distincții, și care provine în primul rând din originea ei divină. Teologia este una deoarece reflectă simplitatea contemplației lui Dumnezeu, a științei lui Dumnezeu.⁴ În al doilea rând, unitatea teologiei provine din finalitatea revelației, adică Dumnezeu vorbește mereu cu o intenție precisă, și anume de a-l conduce pe om la El și de a-i permite să răspundă inițiativei lui de iubire într-un mod

¹ Vezi și cateheza din cadrul audienței generale consacrate lui Origene (2 mai 2007): „înțelegerea scripturilor cere, încă și mai mult decât studiul, intimitatea cu Cristos și rugăciunea. Calea privilegiată pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu este Iubirea, și nu există o autentică *scientia Christi* fără să te îndrăgostești de El”.

Ar trebui amintită și insistența papei de a reaminti credincioșilor, preoților, teologilor, persoanelor consacrate, *necesitatea contemplației și a întâietății acesteia în orice vocație creștină*. Vom cita în anexă în totalitate predica sanctității sale pentru membrii comisiei teologice internaționale, în sărbătoarea sfântului Bruno, 6 octombrie 2006.

² Predica cu ocazia celebrării vesperelor în Bazilica Sfântul Petru „in Ciel d’Oro”.

³ *Dei Verbum*, nr. 24.

⁴ În acest sens nu se poate susține autonomia absolută pe care și-o arogă uneori astăzi diferitele discipline teologice. Pentru sfântul Toma de Aquino, care reia învățătura părinților, *doctrina sacra* cuprinde *toată* învățătura divină, de la revelația făcută prin cuvintele și faptele Cuvântului Întrupat, la învățătura apostolilor, a sfinților părinți, a „autorilor sacri” și chiar până la o simplă predică făcută corect, care îndreaptă credința spre misterul divin. Desigur, nivelurile sunt deosebite, însă această diversitate nu suprimă unitatea și mai profundă, care provine din actul de revelație al lui Dumnezeu.

personal. Dumnezeu vorbește omului pentru a-l învăța și a-l face să iubească în mod divin, cu iubirea (*caritas*) care este participare la Duhul Sfânt⁵. Toate sensurile cuvântului lui Dumnezeu ca și cuvânt divin, deci toate părțile teologiei, se unifică și se întrepătrund în această lumină. Cuvântul lui Dumnezeu naște iubirea în noi, spune sfântul Toma, *Verbum spirans amorem*⁶.

Iubirea nu e abordată numai în teologia mistică, ci în toate dezvoltările teologiei, dar într-un mod special în teologia mistică

Vom lăsa de o parte în aceste rânduri teologia biblică, care privește *devenirea* revelației, felul în care Dumnezeu se revelează progresiv în istoria lui Israel, până la revelația ultimă a iubirii lui Isus la cruce.

Cuvântul lui Dumnezeu este lumină⁷, el conține o *învățătură* adresată omului. Dumnezeu, revelându-se, îl învață pe om despre El însuși și, în această lumină, despre om, chipul lui Dumnezeu. Explicitarea acestui conținut inteligibil al cuvântului lui Dumnezeu constituie teologia științifică. Ea a fost elaborată în mod magistral de sfântul Toma d'Aquino și este, conform magisteriului Bisericii catolice, baza sănătoasă a oricărei cercetări teologice⁸. Pentru manifestarea acestei învățături despre misterul lui Dumnezeu, teologia științifică folosește cele 4 cauze aristoteliciene (care structurează viața inteligenței umane) și ajunge, în expunerea ei, la o anumită rigoare științifică, chiar dacă lasă inteligența în fața misterului pe care numai credința îl poate atinge. Această expunere se face în primul rând în lumina cauzalității finale⁹, deci a iubirii. Suma teologică a sfântului Toma este organizată înainte de toate în jurul cauzei finale care este Dumnezeu, unul în esența sa și trin în persoane.

Pentru a sesiza relevanța unei dezvoltări mistice a teologiei, să remarcăm mai întâi în cuvântul lui Dumnezeu două aspecte distincte. Revelația cuprinde cuvintele și semnele care *spun și anunță* faptele lui Dumnezeu, darul mântuirii și al iubirii sale. Ea cuprinde apoi cuvintele care exprimă actul de mântuire el însuși, *darul însuși al iubirii*.

⁵ DV, 2.

⁶ *In Ioannis*, cap VI, 1.5, nr. 946.

⁷ Ps 118,105.

⁸ „Pentru a lumina cât mai deplin misterele mântuirii, seminariștii vor învăța să le aprofundeze și să le coreleze cu ajutorul speculației, sub călăuzirea sfântului Toma” *Optatam totius*, Decret pentru formarea preoților, nr 16. Vezi de asemenea și papa Pius XII, *Discurs către elevii seminariilor*, 24 iunie 1939: „Recomandarea doctrinei sfântului Toma nu vrea să suprimă emulația în cercetarea și răspândirea adevărului, ci să o stimuleze și să o călăuzească”. Vezi și papa Paul al VI-lea, *Discurs* rostit pe 12 martie 1964: „(Profesorii) ... să asculte cu respect glasul învățătorilor Bisericii, printre care sfântul Toma deține locul cel dintâi. Într-adevăr, găsim la doctorul angelic o atât de mare forță a inteligenței, o atât de sinceră iubire a adevărului, atâta înțelepciune în aprofundarea, prezetarea și sintetizarea celor mai înalte adevăruri, încât *învățătura lui este instrumentul cel mai eficient, nu numai pentru a așeza credința pe temelii solide, ci și pentru a primi cu folos și în siguranță roadele unui progres sănătos*”.

⁹ Cf. *Suma teologică*, I q.5, a. 2, ad 1: „(...) Binele... evocă cauzalitatea finală. Această cauzalitate este cea dintâi, căci agentul nu acționează decât în vederea finalității, iar materia este mișcată de agent spre formă. De aceea se spune că finalitatea este cauza cauzelor. Și astfel, în privința cauzelor, binele are întâietate față de ființă, precum finalitatea față de formă”.

Astfel, evanghelia lui Ioan conține la sfârșitul capitolului 12 trecerea de la cuvintele lui Isus și de la semnele înfăptuite de El (care se concluzionează printr-un eșec semnalat de Ioan¹⁰: „Și deși a făcut atâtea semne înaintea lor, ei tot nu credeau în El, ca să se împlinească cuvântul proorocului Isaia, care a zis: Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi?”), la realizarea efectivă a darului vieții dumnezeiești prin patima, moartea și învierea lui Isus.

De asemenea, fiecare din cele 4 evanghelii conține capitolele care ne transmit patima lui Isus: nu mai este vorba despre o învățătură despre mântuirea viitoare pe care o va da Isus, ci de relatarea înfăptuirii acestei mântuirii și a acestui dar.

Ne putem gândi și la cele două povestiri ale creației (Gen 1 și Gen 2,4), care scot în evidență înțelepciunea lui Dumnezeu prin cuvântul său și, respectiv, apropierea iubirii sale față de creatura sa, prin gestul iubirii: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață”.¹¹

Iubirea nu se revelează numai prin cuvinte, ci prin darul efectiv al persoanei care iubeste celei pe care o iubeste. În teologia mistică iubirea nu mai este privită ca o învățătură, ci e privită pentru ea însăși, ca act care se dăruiește atrăgându-ne, ca iubire primită și împărtășită în comuniunea personală astfel realizată.

O modalitate specific creștină

În cateheza pe care a făcut-o despre sfântul Ioan Teologul¹², papa Benedict exprimă aceeași idee, necesitatea unei duble abordări teologice a iubirii: „*prin natura sa, iubirea veritabilă nu e niciodată pur speculativă, ci exprimă o referință directă, concretă și care poate fi verificată față de persoane reale*”. Abordarea pur speculativă corespunde unei teologii care scrutează mai întâi sensul cuvintelor (ar fi teologia științifică), iar sfântul părinte ne spune că o teologie care vrea să cerceteze până la capăt revelația nu se poate opri aici. Ea trebuie să privească, să abordeze și felul, modalitatea prin care Dumnezeu ne revelează iubirea sa: prin legătura pe care o stabilește între El și anumite persoane, și între aceste persoane ele însele.

Teologia mistică trebuie deci să privească în revelație modalitatea în care Dumnezeu se face cunoscut și ne mântuiește, prin intermediul persoanelor alese de El, și în ultimul rând prin persoana Fiului său unic, *modalitatea creștină* a Revelației, a harului, a mântuirii.

Avem aici, în această modalitate, o diferență clară între teologia științifică și teologia mistică. Această modalitate nu adaugă nimic din punctul de vedere al inteligibilității, dar schimbă totul pentru cel care trăiește misterul. Spre exemplu, teologia științifică abordează misterul Sfintei Treimi în lumina inteligibilității (relații subzistente) și nu se va interesa de modalitatea în care Dumnezeu a făcut această revelație, prin maternitatea Fecioarei Maria. Or, teologia *creștină* nu poate lăsa deoparte

¹⁰ In 12,37-43.

¹¹ Am putea lua și alte exemple. În Vechiul Testament, în Ex, cap 3-13 conțin relatarea cuvintelor și a semnelor prin care Moise și Aron încearcă să-l convingă pe faraon. Începând cu cap 14, urmează ultimul semn (moartea celor întâi născuți) și ieșirea efectivă din robia Egiptului, când Domnul se face prezent poporului său El însuși, în norul de foc.

¹² Miercuri 9 august 2006.

toate aceste „detalii” (așa cum sunt considerate ele în teologia științifică), care prin caracterul lor singular (*singularia*¹³) nu adaugă nimic pentru teologia științifică. Teologia mistică va exploata toate aceste comori din cuvântul lui Dumnezeu.

În primul rând, teologia va exploata *caracterul personal* al revelației. Dumnezeu s-a revelat în mod personal, prin Fiul său, unor persoane concrete și prin aceste persoane concrete. Nu putem face abstracție de niciun detaliu din viața lui Cristos, din viața Fecioarei Maria, a sfântului Ioan, a apostolilor etc. Toate au această greutate divină a alegerii lui Cristos și toate poartă în ele revelația iubirii lui Dumnezeu și darul ei personal.

Sfântul părinte afirma în aceeași audiență citată mai sus: „Dumnezeu a demonstrat *în mod concret* iubirea sa intrând în istoria omenească *prin persoana lui Isus Cristos* întrupat, mort și înviat pentru noi (...) Isus prezintă *ca motiv și ca normă* a iubirii noastre însăși persoana sa: «Precum v-am iubit Eu pe voi» (In 13,34). *În acest fel iubirea devine cu adevărat creștină, purtând în ea noutatea creștinismului.*” Această noutate specific creștină nu poate fi lăsată deoparte în teologie și ea nu este deplin pusă în evidență în teologia științifică. Nu e de ajuns să vorbim despre har, ci trebuie să cercetăm modalitatea creștină a harului, dăruit nouă prin jertfa mântuitoare a lui Cristos. Nu e de ajuns să vorbim despre revelație, ci trebuie să aprofundăm modalitatea creștină a revelației, caracterul ei unic, fiind revelația prin Fiul preaiubit al Tatălui¹⁴. Iar așa cum ne învață *Catehismul Bisericii universale*¹⁵, Revelația ultimă se realizează prin rana inimii lui Isus la cruce¹⁶. Toate aceste aspecte ale revelației trebuie abordate în teologie, în teologia mistică.

***Ratio formalis* a teologiei mistice**

Dacă încercăm să precizăm *ratio formalis* proprie teologiei mistice, lumina particulară în care aceasta privește cuvântul lui Dumnezeu, putem spune că ea încearcă să sesizeze cât mai profund cu putință, actul pur, dumnezeiesc, prin care Dumnezeu mi se dăruiește; întâietatea iubirii, ponderea iubirii (*pondus amorem*) care ni se revelează și ni se dăruiește. Teologia mistică îl privește pe Dumnezeu în misterul său cel mai personal și mai intim, în relațiile de lumină, de iubire și de dăruire din Sfânta Treime; pe Dumnezeu care mi se dăruiește prin Cristos și, în El, îmi dăruiește darul ultim al Iubirii sale.

Astfel, din punct de vedere intelectual, ea este mult mai puțin satisfăcătoare decât teologia științifică, căci nu ne mai bazăm în expunerea ei pe noțiunile – fie ele transcendente – descoperite din experiența noastră. În afirmațiile noastre de teologie mistică, ne sprijinim, în iubire, direct pe Persoanele divine care ni se dăruiesc. De aceea, teologia mistică scoate la iveală, într-un fel, „nivelul” proximității și al intimității pe care cel care expune o are cu Persoanele divine și umane, situație nu întotdeauna comodă...

¹³ *Suma teologică* I, q 1, a 2, ad 2

¹⁴ Cf. Evr 1,3.

¹⁵ *CBC* nr. 112

¹⁶ In 19,36-37.

Structura teologiei mistice, ordinea ei proprie

Ordinea iubirii este diferită de ordinea cunoașterii și mai greu de precizat. Putem preciza „centrul” teologiei mistice, acolo unde iubirea dumnezeiască și darul ei au fost trăite în modul cel mai eminent: la cruce, în darul ultim al vieții lui Cristos. *Misterul crucii*, pe de o parte, și *misterul compătimirii Fecioarei Maria la cruce* (cea care, prin harul ei de neprihănită, trăiește în credința și speranța ei, în modul cel mai desăvârșit cu putință unitatea cu Cristos, darul dumnezeiesc al iubirii). Întregul mister al iubirii (*agapé*, iubirea dumnezeiască) în actul său de dăruire, este deplin prezent și împlinit la cruce, de aici El luminează toată devenirea anterioară a revelației și toată dezvoltarea ei posterioară în misterul Bisericii.

Diferențiere

Teologia mistică se diferențiază de *scrierile sfinților* și ale misticilor. Sfinții *descriu* trăirea iubirii dumnezeiești pe care au experimentat-o ei. Rămânem așadar într-o perspectivă subiectivă, actul iubirii *asa cum este trăit* de către sfânt. Teologia mistică pleacă *de la cuvântul lui Dumnezeu* pentru a sesiza iubirea divină *asa cum se dăruiește ea*, în actul dăruirii sale. Teologia mistică este *teologie*, explicitează bogăția cuvântului lui Dumnezeu. Ea este prezentă în scrierile părinților Bisericii. Este de-asemena în centrul căutării teologice a părintelui Marie-Dominique Philippe o.p.

Teologia mistică se diferențiază de *darul înțelepciunii mistice*. Ca dar al Duhului Sfânt, această înțelepciune „vine de sus” în mod gratuit și ne face să trăim ca fii ai Tatălui ceresc, putând să-l strigăm împreună cu Isus: „*Abba! Tată!*”. Teologia mistică este dobândită și presupune o anumită muncă teologică de cunoaștere a Scripturii. Bineînțeles, o viață de rugăciune intimă, contemplativă ajută mult pentru aprofundarea teologiei mistice, pentru că ne dăruiește o anumită familiaritate cu Persoanele divine, un sens al misterului¹⁷.

Teologia mistică se diferențiază și de *predicare*. Cel care predică încearcă să fie în primul rând instrument al Duhului Sfânt pentru cei cărora li se adresează. Teologul care face teologie mistică exercită o cauzalitate proprie, chiar dacă secundară, în slujba secretelor de iubire conținute de cuvântul lui Dumnezeu. Teologia mistică are în comun cu predicarea de a mă situa în fața Persoanelor divine și a persoanelor cărora Dumnezeu le destinează darul său.

Concluzii

Teologia mistică este inevitabil necesară pentru *o teologie vie*, care să poată fi imediat în slujba credinciosului și a iubirii acestuia pentru Cristos. În lipsa ei, teologia riscă să se cerebralizeze într-o gândire rațională, de tip scolastic¹⁸, care nu mai atinge misterul, face credința să se usuce progresiv, și face iubirea și dăruirea personală să fie măsurate de rațiunea logică omenească. La cealaltă extremă (și ca reacție împotriva

¹⁷ „Trebuie să mărturisim că avem cu toții nevoie de această tăcere plină de prezența adorată: teologia, pentru a putea pune deplin în valoare sufletul ei sapiențial și spiritual (...) *Lumen Orientale*, nr. 16, scrisoare apostolică a papei Ioan-Paul al II-lea, 2 mai 1995.

¹⁸ „Scolastic” vine de la *schola* care înseamnă școală, adică repetarea *concluziilor* altor teologi; în vreme ce teologia mă așează în fața unei *surse* vii și divine: cuvântul viu al lui Dumnezeu.

acestei teologii prea raționale), găsim o atitudine pur afectivă, în care trăirea individuală a credinței devine primordială, cu riscul de a diminua caracterul dumnezeiesc al acesteia la nivelul trăirii noastre psihologice omenești.¹⁹

În sens pozitiv, teologia mistică îmi permite să exploatez toate metaforele și gesturile prezente în Scriptură, neutilizate de teologia științifică. Mai ales, teologia mistică îmi permite să descopăr, să trăiesc și să transmit secretele iubirii inimii lui Cristos. Aceasta este aspectul ultim al slujirii oricărui teolog, care capătă astăzi, în ascultare față de învățăturile sfântului părinte, o actualitate și o urgență nouă pentru lumea noastră și, în primul rând, pentru Biserică.

Anexă: Predica papei Benedict al XVI-lea la concelebrarea euharistică pentru membrii Comisiei teologice internaționale (*Capela Redemptoris Mater*, vineri 6 octombrie 2006, în sărbătoarea sfântului Bruno)

Iubiți frați și surori,

Nu am pregătit o adevărată predică, ci doar câteva note pentru a orienta meditația. Misiunea sfântului Bruno, sfântul de azi, apare cu limpezime, am putea spune că este menționată de rugăciunea zilei, care ne amintește – deși textul italian este destul de diferit – că misiunea lui a fost una de tăcere și de contemplație. Dar tăcerea și contemplația au un scop: ele ne ajută să păstrăm, într-o viață zilnică împrăștiată, unirea permanentă cu Dumnezeu. Acesta este scopul: ca în inima noastră să fie mereu prezentă unirea cu Dumnezeu și aceasta să ne transforme întreaga ființă.

Tăcerea și contemplația – o caracteristică a sfântului Bruno – ne ajută să putem găsi în agitația fiecărei zile această unire profundă, continuă, cu Dumnezeu. Tăcere și contemplație: frumoasa vocație a teologului este să vorbească. Aceasta este misiunea sa: în logoreea vremii noastre, ca și a altor vremuri, într-o inflație de cuvinte, să facă prezente cuvintele esențiale. În cuvinte să facă prezent Cuvântul, Cuvântul care vine de la Dumnezeu, Cuvântul care este Dumnezeu.

Dar cum am putea oare, făcând parte din lumea aceasta cu toate cuvintele ei, să facem prezent Cuvântul în cuvintele [noastre], altfel decât printr-un proces de purificare a gândirii noastre, care trebuie să fie mai ales un proces de purificare a cuvintelor noastre? Cum am putea oare să deschidem lumea, și mai întâi pe noi înșine, Cuvântului, fără să intrăm în tăcerea lui Dumnezeu, din care purcede Cuvântul său? Pentru purificare cuvintelor noastre, și deci pentru purificarea cuvintelor lumii, avem nevoie de această tăcere care devine contemplație, care ne face să intrăm în tăcerea lui Dumnezeu și să ajungem astfel la punctul de unde se naște Cuvântul, Cuvântul mântuitor.

Sfântul Toma de Aquino, înscriindu-se într-o lungă tradiție teologică, spune că în teologie Dumnezeu nu este obiectul despre care vorbim. Aceasta este concepția

¹⁹ Spre deosebire de aceasta, teologia mistică presupune în act teologia științifică a sfântului Toma, căci ea pretinde o exercitare cât mai curată și mai divină a credinței (purificată de imaginație și sub suflul Duhului Sfânt prin darul înțelepciunii) și o inteligență cât mai receptivă și mai pătrunzătoare pentru a sesiza binele divin.

noastră normală. În realitate, Dumnezeu nu este obiectul; Dumnezeu este subiectul teologiei. Cel care vorbește în teologie, subiectul vorbitor, ar trebui să fie Dumnezeu însuși. Iar cuvintele și gândurile noastre ar trebui să slujească doar pentru ca Dumnezeu care vorbește, Cuvântul lui Dumnezeu să poată fi ascultat, să poată găsi un loc în lume. Și suntem astfel din nou invitați pe această cale a renunțării la propriile noastre cuvinte; pe această cale a purificării, pentru ca vorbele noastre să nu fie decât instrumentul prin intermediul căruia Dumnezeu să poată vorbi, și astfel Dumnezeu să fie într-adevăr, nu obiectul, ci subiectul teologiei.

În acest context, îmi vine în minte un cuvânt foarte frumos din Scrisoarea întâi a sfântului Petru, în primul capitol, versetul 22. În latină se spune astfel: *Castificantes animas nostras in oboedientia veritatis*. Ascultarea de adevăr trebuie să „facă cast” sufletul nostru, și să conducă astfel la cuvântul just și la acțiunea justă. Cu alte cuvinte, a vorbi pentru a produce aplauze, a vorbi în funcție de ce vor oamenii să audă, a vorbi ascultând de dictatura opiniilor comune, aceasta e considerat a fi un fel de prostituare a cuvântului și a sufletului. „Castitatea” la care face aluzie sfântul Petru înseamnă să nu ne supunem acestor reguli, să nu căutăm aplauzele, ci să căutăm ascultarea față de adevăr. Aceasta este, după mine, virtutea fundamentală a teologului, această disciplină uneori dificilă a ascultării de adevăr, care face din noi colaboratori ai adevărului, gură a adevărului, pentru că nu vorbim noi înșine, în acest fluviu de cuvinte de astăzi, ci vorbim într-adevăr purificați și deveniți caști prin ascultarea față de adevăr. Și astfel, putem fi într-adevăr purtători ai adevărului.

Aceasta mă face să mă gândesc la sfântul Ignațiu din Antiohia și la una din frumoasele sale expresii: „Cel care a înțeles cuvintele Domnului înțelege tăcerea sa, pentru că Domnul trebuie cunoscut în tăcerea sa”. Analiza cuvintelor lui Isus ajunge la un anumit punct, dar ea rămâne în mintea noastră. Doar atunci când ajungem la această tăcere a Domnului, în prezența sa cu Tatăl, de unde provin cuvintele, doar atunci putem începe să înțelegem profunzimea acestor cuvinte. Cuvintele lui Isus s-au născut în tăcerea sa pe munte, așa cum spune Scriptura, în prezența sa cu Tatăl. Din această tăcere a comuniunii cu Tatăl, din scufundarea în Tatăl, se nasc cuvintele, și numai ajungând la acest punct, plecând de la acest punct, ajungem la o veritabilă profunzime a Cuvântului și putem fi autentici talmăcitori ai Cuvântului. Astfel, vorbind, Domnul ne invită să urcăm cu El pe munte și, în tăcerea sa, să învățăm din nou adevăratul sens al cuvintelor.

Spunând acestea, am ajuns la cele două lecturi de astăzi. Iov strigase către Dumnezeu, ba chiar se luptase cu Dumnezeu în fața nedreptăților făcuse la care acesta îl supunea. Iar acum el este confruntat cu măreția lui Dumnezeu. Și înțelege că, în fața adevăratei măreții a lui Dumnezeu, toate cuvintele noastre nu sunt decât sărăcie și sunt chiar foarte departe de a ajunge la măreția ființei sale, și spune aceasta: „Am vorbit de două ori și nu o voi lua iar de la început” (Iov 40,5). Tăcere în fața lui Dumnezeu, căci cuvintele noastre devin prea mici. Aceasta mă face să mă gândesc la ultimele săptămâni din viața sfântului Toma. De-a lungul acestor ultime săptămâni, el nu a mai scris și nu a mai vorbit. Prietenii săi îl întreabă: Învățătorule, de ce nu vorbești, de ce nu scrii? Iar el spune: Față de ce am văzut, tot ce am scris mi se pare acum ca niște

paie. Marele specialist al sfântului Toma, părintele Jean-Pierre Torrel, ne spune să nu interpretăm greșit aceste cuvinte. Paiele nu sunt un nimic. Paül susține grâul și aceasta este marea valoare a paülului. El poartă grâul. Iar paül cuvintelor rămâne important când poartă și el grâul. Pentru noi, aș spune că aceasta înseamnă o relativizare a muncii noastre și, în același timp, o valorizare a acesteia. Și este și un îndemn pentru ca felul nostru de a munci, paül nostru, să poarte cu adevărat grâul Cuvântului lui Dumnezeu.

Evanghelia [zilei] se încheie cu aceste cuvinte: „Cine vă ascultă, mă ascultă” (Lc 10,16). Ce avertisment, ce examinare a conștiinței sunt aceste cuvinte! E oare adevărat că acela care mă ascultă îl ascultă realmente pe Domnul? Să ne rugăm și să muncim pentru ca să fie din ce în ce mai adevărat că acela care ne ascultă îl ascultă pe Cristos. Amin!

Bibliografie

Benedict al XVI-lea, *Predică pentru Comisia teologică internațională*, 6 octombrie 2006

Idem, *Cateheză despre sfântul Ioan Teologul*, 9 august 2006

Idem, *Cateheză despre Origene*, 2 mai 2007

Idem, *Discurs la mormântul sfântului Augustin*, 20 aprilie 2007

Ioan-Paul al II-lea, *Fides et Ratio*, *scrisoare enciclică*, 14 septembrie 1998

Idem, *Lumen Orientale*, *scrisoare apostolică*, 2 mai 1995

Marie-Dominique Philippe o.p., *Mystère de Marie*, Fayard, Paris 1999

Idem, *Mystère du Christ crucifié et glorifié*, Fayard, Paris 1996

Idem, *Les trois sagesse*, Fayard, Paris 1997

Idem, *Prefața la Comentariul sf. Toma despre Evanghelia lui Ioan*, Cerf, Paris 1998

Idem, *La théologie mystique, sagesse théologique*, Aletheia, nr. 10, 1996

DAN SUCIU

SACRAMENTUL CĂSĂTORIEI: O CHEMARE LA VIAȚA MISTICĂ?

Leonard Tony FARAUANU

ABSTRACT. The sacrament of marriage, a vocation to the mystical life?

In the sacrament of marriage, the Christian spouses mirror and participate in the love between Christ and the Church. They are called to be an epiphany (manifestation) of this mystical love, therefore *their vocation to marriage is ipso facto a call to mystical life*. The preeminent instance of the mystical union between Christ and the Church is the mystical union between Christ and the soul, especially in its loftiest form, namely, the spiritual marriage. Thus, one can say that *spiritual marriage is the archetype of sacramental marriage*, and consequently *one needs more to understand the latter in the light of the former than the other way around*.

The practical consequence of the conclusions stated above is that, in order to understand what marriage is truly about, one would need to have the experience of the mystical union with Christ in the spiritual marriage. That is why, even if, *per impossibile*, not all would be called to mystical life, at least those called to marriage would. Otherwise, how could the spouses become, in their sacramental union, the living image of and a participation in a mystery that is foreign to their experience? To what extent would they reflect and irradiate a mystical reality, without living a mystical life? What would they understand of their marriage, of its sacramentality, if they had no taste of the mystical union with Christ? That is why the sacrament of marriage presupposes a call to mystical life, more precisely, to its loftiest form, the spiritual marriage. In fact, the sacrament of marriage *renews* this call and *specifies it*, thus it is somehow a call to mystical life on its own. More precisely, in marriage the spouses should „incarnate” their divine espousals with Christ in their spousal union with one another („Love one another as I have loved you” – Jn 15,12), and they should also live their spousal union with one another as a realization of their spousal union with Christ, as their *modus amandi* of Christ the Spouse („As you did it to one of the least of these... you did it to Me” – Mt 25,40). This is the specificity of their mystical call.

O soție eu ți-aș da, Fiul meu, să te iubească
și să merite prin tine întru noi să viețuiască. (...)
– „Mulțumescu-ți ție, Tată”, Fiu-atunci îi răspundea;
„celei ce mi-o dai drept soață, Eu i-oi da iubirea mea,
ca prin ea să vadă bine slava Tatălui ceresc
și că-ntreaga mea ființă din ființa-i o primesc.
Odihnindu-mi-se-n brațe, de iubirea-ți mistuită,
desfăta-se-va de-a pururi, întru mila ta răpită.”
Sf. Ioan al Crucii¹

¹ „Despre locul evanghelic *In principium erat Verbum*, cu privire la Sfânta Treime”, cap. III, în *Noaptea întunecată a sufletului (Poeme)*, ediție îngrijită și prefăcută de Anca Crivăț-Vasile, Editura Anastasia, 1997, p. 107-109.

Urmând Sfințelor Scripturi, misticii creștini au exprimat deseori iubirea dintre Cristos și Biserică și în general, iubirea dintre Dumnezeu și sufletul uman, în termenii iubirii dintre mire și mireasă. Niciun alt limbaj, nicio altă imagine nu pot reda mai bine această iubire divină: „În ce chip se însoțește flăcăul cu fecioara, cel ce te-a zidit se va însoți cu tine, și în ce chip mirele se veselește de mireasă, așa se va veseli de tine Dumnezeul tău!” (Is 62,5) Această iubire nupțială se împlinește în Cristos Mirele, „prin care și pentru care au fost făcute toate” (Col 1,16), Fiul căruia Tatăl, Împăratul veșnic, I-a pregătit nuntă (Mt 22,2). De aceea Ioan Botezătorul spunea, vorbind despre Cristos, că „cel ce are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă și ascultă pe mire, se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit” (In 3,29). Cristos Mirele a venit la Mireasa sa, și „s-a dat pe sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze sieși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană” (Ef 5,25-27). Precum mirii sunt chemați „să fie amândoi un singur trup” (Gen 2, 24), și Cristos este unit cu Biserica într-un singur Trup mistic. Această unire însă se va desăvârși doar la sfârșitul veacurilor, când Dumnezeu va fi toate în toți (1Cor 15, 28).

Dumnezeu a ales așadar să vorbească despre iubirea sa față de noi – pentru că noi, cei care am crezut, suntem Biserica – folosindu-se de imaginea iubirii dintre miri. Această iubire este prin urmare *profetică, inițiativă*. Mai mult, după încorporarea întru Cristos prin botez a celor ce au crezut, ritualul sacru al căsătoriei nu mai este pentru cei botezați doar profetic, reprezentativ, ci devine *comemorativ și operativ*; căsătoria devine sacrament, adică un *semn eficace al harului*;² cu alte cuvinte, ea *conferă ceea ce semnifică*: unirea nupțială cu Cristos. Atunci când se căsătoresc mirii creștini nu numai că devin o icoană a unirii mistice dintre Cristos și Biserică, ci sunt și încorporați în misterul acestei uniri, devin ei înșiși mai uniți cu Cristos. Căsătoria lor este așadar o cale spre desăvârșire.

În ciuda acestei realități spirituale, deseori căsătoria este privită ca și un „rău mai mic”, mai ales atunci când este vorba despre căutarea sfințeniei. Apar deseori opinii exagerate, care susțin că numai călugării pot ajunge la înalte trepte duhovnicești, și că și din aceștia numai o elită.³ Se ajunge astfel la stabilirea tacită a unui standard dublu, prin care comunitatea creștină este împărțită în două clase distincte, „desăvârșiți” și

² A se vedea D 695, D 849, D 971, D 1765, D 1853, D 2051, D 2225 și Ott, p. 328, 347.

Conciliul Tridentin decretează: *Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septimum Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab omnibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, Anathema sit* (D 971). De asemenea *Catechismul Bisericii catolice* (ediția în limba latină, CCE) afirmă: *Tota vita christiana signum amoris sponsalis fert Christi et Ecclesiae. Iam Baptismus, in populum Dei ingressus, mysterium est nuptiale: est quasi nuptiarum lavacrum quod nuptiarum praecedat convivium, Eucharistiam. Matrimonium christianum, e parte sua, signum fit efficax, sacramentum Foederis Christi et Ecclesiae. Quia eius significat et communicat gratiam, Matrimonium inter baptizatos verum est Novi Foederis sacramentum* (§1617). A se vedea de asemenea paragraful 1601; cf. GS 48.

³ A se vedea, de exemplu, cartea lui Teoclit Dionisiatul *Dialoguri la Athos*, vol. I, Editura Deisis, 1994, p. 91, 192-94.

„dreptii”⁴, precum oarecând în comunitățile gnostice. Evident că această ierarhizare nu se poate împăca cu învățătura lui Cristos, care i-a chemat pe toți la desăvârșire: „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este” (Mt 5,48). Sau nu avem toți creștinii același Tată? „Dacă iubirea și căsătoria”, spunea G. Flammand, „au ajuns reduse la ceva cu puțin mai mult decât propria lor umbră, este pentru că nu ne-am fixat destul de sus idealul nostru cu privire la ele.”⁵ Am acceptat prea ușor această ierarhizare tacită, ne-am resemnat cu lașitate și ne-am mulțumit cu rămășițele spirituale care cădeau de la masa altora. Am considerat că *imitatio Christi* (imitația lui Cristos) este doar pentru monahi, deși marele apostol al neamurilor, Sfântul Paul, îndeamnă *pe toți* de mai multe ori în scrisorile sale: „Fiți imitatori ai mei, precum și eu sunt al lui Cristos” (1Cor 4,16; 11,1).

De fapt, căsătoria este o formă unică de imitație a lui Cristos, diferită de forma în care îl imită monahii. Atunci când Sfântul Pavel vrea să dea un *model de desăvârșire* soților creștini, el vorbește despre iubirea dintre Cristos și Biserică: „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Cristos a iubit Biserica” și „precum Biserica se supune lui Cristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul” (Ef 5,24-25). După cum observă Pierre Adnès, „dacă analogia căsătoriei ajută să se înțeleagă ceva din unirea misterioasă dintre Cristos și Biserică, această unire furnizează, la rândul ei, modelul ideal și perfect pe care bărbatul și femeia trebuie să-l imite în conduita lor reciprocă.”⁶ Cu alte cuvinte, este vorba aici despre „o paralelă ai cărei termeni comparați se luminează reciproc.”⁷ Încă din vremea profeților lui Israel Dumnezeu portretează, prin iubirea Sa imensă pentru poporul său, iubirea pe care mirii ar trebui să o aibă unul față de altul. Astfel, bunătața preventivă, bunăvoința permanentă, tandrețea milostivă a lui Iahve pentru Israel devine exemplul divin al iubirii care trebuie să domnească între bărbat și femeie, iubire care caută numai binele și fericirea ființei iubite, care înțelege toate și care știe să ierte, care nu respinge nimic, fie nemulțumiri sau trădări. Rătăcirile lui Israel fac dimpotrivă să se înțeleagă cum trebuie să fie fidelitatea soților a unuia față de celălalt. Aceste texte presupun deja o concepție foarte înaltă despre căsătorie...⁸

Această concepție înaltă despre căsătorie a fost pe deplin revelată în iubirea nupțială desăvârșită a lui Cristos pentru Biserică, deoarece Cristos „S-a dat pe sine pentru ea” (Ef 5,25), și „dragoste mai mare ca aceasta nimeni nu are” (In 15,13). Dar această iubire dintre Cristos și Biserică nu este numai modelul divin pe care soții trebuie să se străduiască să îl imite în comportamentul lor reciproc, ci mult mai mult

⁴ A se vedea articolul episcopului ortodox Kallistos Ware, *Călugărul și mireanul cununat. Câteva comparații după izvoare monastice timpurii*, traducere și adaptare de Dragoș Bahrim (sursa: Internet, site actual nedisponibil).

⁵ În *Marriage is Holy*, ed. Fr. H. Caffarel, tradus în limba engleză de Bernard G. Murchland, C.S.C., Notre-Dame, Indiana, Fides Publishers Association 1957, p. 22.

⁶ S.v. Marriage et vie chrétienne, în *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, SJ, Paris, Beauchesne 1964, vol. X, col. 363.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, col. 362.

decât atât, este chiar *modelul după care Dumnezeu a creat iubirea nupțială dintre bărbat și femeie*, în sensul că încă de la început căsătoria a fost menită să fie o icoană și o prefigurare a acestui mare mister.⁹ De aceea se poate spune că „relația dintre bărbat și femeie în căsătorie are în unirea dintre Cristos și Biserică un arhetip concret și viu, rațiunea supremă a existenței sale.”¹⁰

Așadar, dacă realitatea căsătoriei creștine aparține *în mod fundamental* domeniului mistic, pentru a corespunde intenției lui Cristos trebuie ca această realitate să fie trăită în plan mistic. Chintesența acestei trăiri mistice își are izvorul într-un adevăr fundamental exprimat de o propoziție scurtă, aparent foarte simplă: „căsătoria este un sacrament”.¹¹ Prin acest sacrament Cristos a sfințit iubirea care arde în inimile acelora care se consacră unul altuia *în Dumnezeu și pentru Dumnezeu*, și a încorporat astfel această nouă celulă a împărăției lui Dumnezeu în trupul mistic al lui Cristos. Scriitorii creștini timpurii vorbesc despre *ordo conjugum*, ordinul soților, așa cum vorbesc despre ordinul episcopilor sau ordinul preoților.¹² Aceasta pentru că familia astfel formată are o dimensiune ecleziastică reală și prin urmare și o misiune divină specifică: de a manifesta iubirea nupțială, mistică a lui Cristos și de a aduce pe lume și a educa pe viitorii copii ai lui Dumnezeu. Această misiune divină trasează și *liniile generale specifice spiritualității conjugale*: trăirea iubirii divine în cadrul unei relații sponsale umane, relație care este unică și indisolubilă și care are rolul de a media unirea cu Dumnezeu, și oglindirea paternității divine în exersarea paternității și maternității umane.

Iubirea soților creștini este așadar unul din elementele esențiale sacramentului căsătoriei. Vorbim aici despre iubirea lor *profund umană*, care, prin puterea divină a sacramentului, devine un vehicul al harului divin. Părintele Henri Caffarel oferă o imagine minunată a acestei realități:

În ajunul pătimirii sale El [Cristos] a luat pâine și vin în venerabilele sale mâini: pâinea a devenit trupul său și vinul sângele său. De acum înainte această pâine și acest vin vor hrăni suflete. În același mod Cristos a luat în posesie iubirea, creația lui cea mai

⁹ Lat., *Propter hoc prima mulier facta est de viri latere dormientis; et hic secundus adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei coniux per id quod de latere dormientis effluxit* – sf. Augustin, citat de sf. Toma de Aquino, *Catena aurea*, în Ioan. Ev., CP19 LC10. Vincent Bourguet, urmând acestor rânduri, comentează: „... le mariage voulu par Dieu n'est pas *d'abord* le mariage d'Adam et Eve, ou le mariage entre les chrétiens, mais celui du Christ avec l'Église et, secondairement, celui des chrétiens. Cette primauté du surnaturel implique que le mariage n'est vraiment naturel (tel que Dieu le veut au commencement) qu'en tant qu'il ne vit et ne conçoit son propre achèvement, sa parfaite réussite et sa grandeur que dans le surnaturel (union Christ-Église) et par lui.” (Les noces du Christ et les miennes, în *Résurrection*, n° 74, p. 73).

¹⁰ Pierre Adnès, *op. cit.*, col. 364.

¹¹ Vezi H. Caffarel și A. Joel în *Marriage is Holy*, ed. Fr. H. Caffarel, traducere în limba engleză de Bernard G. Murchland, C.S.C., Notre-Dame, Indiana, Fides Publishers Association 1957, (nota 4), p. 122.

¹² Vezi P. Liege în *Marriage is holy*, p. 173. De fapt, *CCE* folosește această terminologie: *Matrimonium in ordinem introducit ecclesialem, iura gignit et obligationes in Ecclesia inter coniuges et relate ad filios*, §1631; și: *Coniuges christiani „in suo vitae statu et ordine proprium suum in populo Dei donum habent”*, § 1641.

frumoasă. El a binecuvântat-o, a consacrat-o și a făcut din unirea prin care această iubire este exprimată un sacrament, adică un izvor de har. Iubirea a devenit sfințită. Iubirea a devenit sfințitoare. (...) Datorită acestei prezențe a lui Dumnezeu, invizibilă dar foarte reală, între cei care intră în căsătorie, voturile [promisiunile] pe care ei le pronunță sunt ascultate cu un respect religios. Este asemenea sfintei liturghii, în acel moment în care vocea preotului schimbă pâinea și vinul în trupul și sângele lui Cristos.¹³

Acest adevăr este de o importanță capitală pentru spiritualitatea celor căsătoriți. Unii creștini care s-au căsătorit și încă mai au idealuri spirituale înalte cred că pentru a iubi divin ei ar trebui să evite iubirea umană. Nimic mai greșit! Tot ceea ce-i aduce pe soți mai aproape unul de altul îi aduce de asemenea mai aproape de Dumnezeu, și orice îi aduce mai aproape de Dumnezeu îi aduce mai aproape unul de altul. *Acest circuit misterios de iubire și har este nota distinctivă a spiritualității conjugale.* De aceea, a se strădui pentru o mai mare intimitate înseamnă a coopera [cu harul divin]; a dezvolta viața spirituală a partenerului nostru, a crește copiii, a susține familia noastră prin munca în fabrică, la birou sau acasă – toate acestea înseamnă a coopera cu harurile sacramentale ale căsătoriei. Este bine să ne descotorosim mințile de toate noțiunile false sau superficiale despre sfințenie. Nu trebuie să complicăm lucrurile fără motiv. Dacă vedem sfințenia ca și un efect *direct și normal* al iubirii conjugale și nu drept ceva aproape inaccesibil, atunci vom ajunge și departe și repede. *Putem spune că nivelul spiritual al unei familii este măsurat în mod simplu de intensitatea, tandrețea și plenitudinea intimității* [soților]. Începând cu ziua nunții, iubirea și harul lucrează ca și o echipă: harul ne cheamă la o iubire mai adâncă și o iubire mai adâncă ne dispune la un har mai mare.¹⁴

Această revărsare a harului prin mijlocirea iubirii umane are loc datorită puterii divine a sacramentului, care lucrează *ex opere operato*, adică prin însuși faptul înfăptuit, și asta nu numai în ziua nunții, ci atâta timp cât durează căsătoria. Sfântul Robert Bellarmin a comparat prezența *continuă* a lui Cristos în familie cu prezența lui continuă în sfânta euharistie. De asemenea, așa cum preoții pot conta pe harul sacramental primit la hirotonia lor pentru a-și putea exercita slujirea în mod efectiv, la fel și soții pot conta pe harul primit la căsătorie pentru a-și exercita slujirea specifică lor. Acest har al căsătoriei nu trebuie însă înțeles ca un har de confort și relaxare; se poate vorbi despre *trei haruri esențiale ale căsătoriei*: un *har de purificare* a pasiunii trupești și a egoismului de orice fel, ca un *har de transfigurare*, de transformare lăuntrică prin participarea în moartea și învierea lui Cristos și ca un *har de fertilitate*, care îi face pe soți capabili să-și împlinească misiunea lor specifică în familie și în Biserică. Primul act al sfințeniei conjugale consistă de fapt în a crede în aceste haruri.¹⁵

Pentru a ajunge la sfințenie în căsătorie nu trebuie așadar să căutăm o perfecțiune supra-umană în afara căsătoriei, să ne sfințim – așa cum cred unii – *în ciuda*

¹³ În *Marriage is holy*, p. 9-10.

¹⁴ *Ibidem*, p. 129.

¹⁵ *Ibidem*, p. 128.

faptului că suntem căsătoriți. Dimpotrivă, iubirea soților, dacă este trăită în Cristos, este *condiția prezenței lui Cristos în sufletul fiecăruia dintre ei și prin urmare este condiția sfințirii lor*. Sunt cu atât mai sfânt cu cât îmi iubesc soția sau soțul mai mult, iubirea mea pentru celălalt fiind sursă de har și prin urmare cale de unire cu Cristos. De asemenea, învățând să-l iubesc pe celălalt ca pe mirele/mireasa mea, învăț în același timp să-l iubesc pe Cristos ca pe Mirele sufletului meu. Și reciproca este evident adevărată: învățând să-l iubesc pe Cristos ca pe un Mire, unindu-mă mai mult cu El în viața mistică, învăț să-mi iubesc soțul/soția mai profund, mai curat, mai adevărat ca pe un mire/mireasă. Un soț este cu atât mai desăvârșit în iubirea lui conjugală cu cât este mai înaintat în viața mistică. Nu poți imita cu adevărat iubirea sponsală a lui Cristos dacă nu o trăiești tu însuți. Iată de ce educația familiei la viața mistică este o necesitate intrinsecă unei căsătorii care are pretenții de fericire. Așa cum marii mistici au știut să învețe de la iubirea conjugală a soților să se apropie de Dumnezeu, la fel și soții ar trebui să învețe de la marii mistici să se iubească unul pe celălalt. Mirele Cristos are încă multe să le spună...

Aș vrea să mă întorc acum la o afirmație precedentă, și anume că realitatea căsătoriei creștine aparține în mod fundamental domeniului mistic. Prin urmare căsătoria trebuie să fie trăită pe plan mistic pentru a fi cu adevărat ceea ce a fost menită să fie. Se poate trage de aici concluzia că vocația la sacramentul căsătoriei este o vocație la viața mistică. O astfel de concluzie, oricât de legitimă ar putea fi dovedită că este, s-ar putea să dezorienteze pe anumite persoane. Majoritatea sunt obișnuiți să asocieze viața mistică cu călugării, călugărițele și preoții celibi, și numai în mod accidental cu persoanele căsătorite. Totuși, ultimul secol a cunoscut un interes fără precedent în adâncirea vocației creștine la căsătorie.¹⁶ Mai departe, au fost fondate multe comunități religioase care includ și familii, mai ales în a doua parte a secolului menționat mai sus. Astfel, au apărut cupluri care trăiesc o viață cvasi-monastică, împreună cu copiii lor, unele dintre acestea aparținând chiar unor comunități contemplative.¹⁷ Aceste cupluri pot fi văzute ca fiind atât rodul cât și provocarea unui interes reînnoit în sfințenia laicilor, interes care a precedat conciliul Vatican II și care astfel a fost „codificat teologic” în documentele sale. De fapt, Biserica întotdeauna definește și articulează o doctrină ca și răspuns la anumite situații concrete – mișcări, provocări, erezii etc. De aceea, în ceea ce privește articularea teologică a misticii proprii căsătoriei, Biserica are nevoie să recunoască mai întâi o nevoie autentică și exemple vii ale acesteia. Precum scrie părintele Enrico Mauri în una din scrisorile sale, referindu-se la viața mistică maritală, a vorbi despre morală și ascetică nu miră pe nimeni, a vorbi despre mistică face să se încrunte sprâncenele. Și nu este cazul. Să se trăiască aceasta, și apoi Biserica o va codifica. Întotdeauna se întâmplă așa. Duhul

¹⁶ Un mare număr de scrisori enciclice și apostolice s-au adresat problemelor familiei, au apărut diferite mișcări religioase pentru familii sau care cel puțin au inclus de asemenea și familii, s-au fondat diferite institute religioase pentru căsătorie și familie, iar numărul scrierilor și publicațiilor despre căsătorie și familie a crescut considerabil.

¹⁷ Precum este cazul familiilor trăind în *Comunitatea fericirilor (Communauté des béatitudes)*, o comunitate carismatică care urmează în mare parte spiritualitatea carmelitană.

Sfânt suscită suflete care realizează un anumit stat de viață spirituală; acestea [sufletele] formează o mișcare; Biserica și teologii săi se implică; Magisteriul oficial al Bisericii ratifică.¹⁸

Totuși, deși există această mișcare crescândă în rândul familiilor creștine orientată spre adâncirea înțelegerii vocației lor sacramentale, a găsi persoane căsătorite care să fie pregătite pentru trăirea căsătoriei lor în mod mistic nu este așa de ușor. Părintele Enrico scrie în altă parte: „A lansa sufletele spre culmile moralei și ale ascezei aparține multora; a le lansa în mistica nupțială care se altoiește pe realitatea sacramentală, făcută din trup și spirit, din natură și supra-natură, din uman și divin – care este de fapt realitatea vieții mistice cu Isus, Mirele Divin – *dar nu ca două vieți paralele, ci ca două aspecte ale unei singure vieți nupțiale, deschisă cu sacramentul și culminând în nunta mistică cu Cristos*, ca și o plantă care se deschide altoiului, prin care curge o singură limfă și aceasta este, în cazul nostru, iubirea lui Cristos, iubire care se afirmă în El și în același timp cuprinde imaginea Lui, toate acestea reprezintă o problemă la care puțin sunt deschiși. Cateheza morală este ușoară, cea ascetică este dificilă și cea mistică este foarte dificil de făcut, de înțeles și de actualizat precum trebuie, cu grijă și chibzuință.”¹⁹

Când diferiții autori pe care i-am citat vorbesc despre „viață mistică” aceștia nu se referă – după cum poate că ați remarcat deja – la fenomene mistice extraordinare (pe care teologia dogmatică le numește *gratiae gratis datae*), precum levitația, extazul, revelațiile etc. – deși acestea nu sunt în mod necesar excluse, ci la faptul de a crește într-o unire mereu mai adâncă cu Dumnezeu prin iubire, participând printr-o credință vie la lucrarea sa misterioasă și supranaturală, trăind sub călăuzirea habituală a darurilor Duhului Sfânt. Acest lucru nu este ceva rezervat pentru sufletele supradotate, ci este miezul perfecțiunii creștine. *Catehismul* afirmă:

Progresul spiritual tinde spre o unire mereu mai intimă cu Cristos. Această unire este numită „mistică” deoarece participă la misterul lui Cristos prin sacramente – *sancta mysteria* – și, în El, la misterul Sfintei Treimi. *Dumnezeu ne cheamă pe toți la această unire intimă cu El, chiar dacă harurile speciale sau semnele extraordinare ale acestei vieți mistice sunt acordate numai unora pentru a fi manifestat darul gratuit făcut tuturor.*²⁰

Într-adevăr, există o chemare universală la această unire intimă cu Cristos, sau, în alte cuvinte, există o chemare universală la viața mistică, și acest adevăr, deseori neglijat, este o consecință imediată a chemării universale la sfințenie. Nu există sfințenie adevărată fără a deveni intim lui Cristos, fără a fi unit în mod mistic cu El. Perfecțiunea iubirii cere în mod necesar lucrarea darurilor Duhului Sfânt,²¹ lucrare care

¹⁸ Citat de pr. Jesús Castellano Cervera, O.C.D. (președinte al Institutului pontifical de spiritualitate *Teresianum* din Roma), Il riferimento alla sponsalità di Cristo in alcuni testi presentati alle aggregazioni che promuovono la spiritualità coniugale e familiare, în Renzo Bonetti (editor), *Cristo Sposo della Chiesa Sposa, sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 1997, p. 174.

¹⁹ *Ibidem*, p. 171 (emfaza ne aparține).

²⁰ CCE, 2014 (emfaza este adăugată de noi).

²¹ Vezi sf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 68, a. 2.

substanțiază orice experiență mistică veritabilă. De fapt, viața mistică ar putea fi definită ca fiind „viața spirituală marcată de intervenția habituală a lui Dumnezeu prin diferitele daruri ale Duhului Sfânt.”²² De asemenea, după învățătura marilor maestri de viață spirituală (în mod particular aș aminti aici pe sf. Ioan al Crucii și sf. Tereza de Avila), Dumnezeu îi cheamă pe toți la contemplația infuză [insuflată], deci la viața mistică. Fără purificările pasive, care sunt parte din viața mistică propriu-zisă, „nimeni nu poate fi dispus nici măcar în cel mai mic grad spre unirea divină a perfecțiunii iubirii”, ne spune sf. Ioan al Crucii.²³ Dar, „înainte de a suferi aceste purificări singura perfecțiune despre care cineva ar putea să vorbească ar fi o perfecțiune plină de imperfecțiuni, ceea ce este ridicol.”²⁴ Prin urmare, chemarea universală la sfințenie implică o chemare universală la viața mistică, la unirea divină.

Aceste lucruri fiind spuse, aș dori să ne întoarcem acum la discuția noastră despre sacramentul căsătoriei. Astfel, întrucât chemarea la viața mistică este universală, aceia pe care Dumnezeu îi cheamă la viața mistică ar trebui să nu găsească în căsătorie nicio piedică în calea creșterii lor mistice, pentru că Dumnezeu nu se contrazice pe sine. Dimpotrivă, întrucât realitatea căsătoriei aparține în mod fundamental domeniului mistic, după cum am spus mai sus, chemarea universală la viața mistică ar trebui să găsească în căsătorie nu numai un mediu excelent de dezvoltare, ci și o confirmare reală și un ajutor puternic. Sacramentul căsătoriei întărește chemarea la viața mistică, îndemnându-l pe cel căsătorit să fie mai aproape de misterul nupțial al lui Cristos și împuternicindu-l să fie astfel. Prin harul specific al acestui sacrament iubirea sponsală a celui căsătorit este purificată, înălțată și transfigurată, ajutându-l astfel să avanseze în unirea lui sponsală cu Cristos.

De fapt, căsătoria nu numai că aparține în mod fundamental domeniului mistic (adică, realitatea ei fundamentală ține de un mister al credinței), ci mai mult decât atât, misterul la care aceasta se referă este chiar unirea mistică dintre Cristos și Biserică – sau, cineva ar putea să explice, *unirea mistică dintre Cristos și suflet*. Aceasta unire mistică dintre Cristos și suflet începe odată cu botezul și este adâncită prin participarea la celelalte sacramente, însă devine mistică *par excellence* numai atunci când cineva intră în viața mistică propriu-zisă. De aceea, fiind icoana unirii mistice dintre Cristos și suflet, *căsătoria este o icoană a vieții mistice*.

Mai departe, unirea mistică, în dezvoltarea ei deplină, presupune experiența iubirii nupțiale a lui Cristos, experiență proprie celor care sunt avansați în viața

²² EMEJ, p. 420. A se vedea se asemenea. J. Arintero, *The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church*, vol. I-II, traducere în limba engleză de John Aumann, Rockford, Ill., TAN Books, 1978, p. 220-224 și Garrigou-Lagrange, *Christian Perfection and Contemplation according to St. Thomas and St. John of the Cross*, traducere în limba engleză de Sister M. Timothea Doyle, O.P., B. Herder Book Co., St. Louis, Mo and London 1949, p. 32.

²³ *Noaptea Întunecată*, Cartea I, ch. 3, nr. 3.

²⁴ Antonio Royo Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, Edizioni San Paolo 1997, n. 204, p. 502. De asemenea, „Parlare di «perfezione» e di «santità» in piena fase *ascetica*, prima che l'anima abbia sperimentato una delle due purificazioni passive, significa essere totalmente fuori della dottrina del Dottore mistico” – *ibidem*, p. 501.

spirituală (logodna spirituală începe, după maeștrii carmelitani, cu intrarea în noaptea întunecată a spiritului – ultima purificare pasivă, proprie celei de-a șasea locuințe).²⁵ Spre exemplu, în lucrarea ei *Castelul interior*, sf. Tereza de Avila se referă explicit la sacramentul căsătoriei numai când începe să vorbească despre logodna mistică, spunând că: „nu pot găsi nicio altă comparație care să explice mai bine ceea ce încerc să spun decât sacramentul căsătoriei.”²⁶ Însă logodna spirituală este doar un stadiu intermediar, deoarece, după maeștrii spirituali, unirea mistică culminează în ceea ce ei numesc *unirea transformantă* sau *căsătoria spirituală*. Sf. Ioan al Crucii scrie: „Este bine de notat cu claritate diferența care există între posedarea lui Dumnezeu numai prin harul însuși și posedarea lui prin unire; pentru că prima consistă într-o iubire adâncă și reciprocă, însă în a doua există și comunicare [împărtășire]. Este o așa mare diferență între aceste stări la fel precum este și între logodnă și căsătorie. Pentru că în logodnă există doar un consimțământ de comun acord, și o unire de voință între cele două părți, și bijuteriile și podoabele viitoarei mirese, daruite acesteia în mod mărinimos de către mire. Însă în căsătorie există de asemenea o comunicare între persoane și unire. În timpul logodnei, deși mirele vede mireasa din când în când și-i dăruiește daruri, precum am spus, nu există nici o unire între ei, pentru că aceasta este finalitatea [sau «sfârșitul»] logodnei.”²⁷

Într-o altă scriere de-a sa, pornind de la aceeași comparație dintre logodna spirituală și căsătoria spirituală, el explică mai detaliat de ce ultima este cu mult superioară primeia: „Căsătoria spirituală dintre sufletul amintit mai sus și Fiul lui Dumnezeu, Mirele acestuia, ... este cu mult superioară logodnei deoarece este o transformare totală în cel Preaiubit... prin care ambele părți se încredințează una alteia într-o posedare totală a uneia de către cealaltă în unirea consumată a iubirii, pe cât se poate în această viață, prin care sufletul este făcut divin și devine dumnezeu prin participare, pe cât se poate în această viață, și astfel aceasta este starea cea mai înaltă care se poate atinge în această viață. Deoarece, precum în consumarea căsătoriei după trup cei doi devin un trup, precum spune Sfânta Scriptură, la fel, când această căsătorie spirituală între Dumnezeu și suflet este consumată, există două naturi într-un spirit și-o iubire a lui Dumnezeu.”²⁸

În aceeași ordine de idei, sf. Tereza de Avila specifică un aspect esențial al acestei uniri: „există aceeași diferență între logodna spirituală și căsătoria spirituală precum există între două persoane logodite și două persoane căsătorite, care nu mai pot fi separate.”²⁹ În alte cuvinte, unirea din căsătoria spirituală nu este numai

²⁵ A se vedea sf. Tereza de Avila, *Castelul interior*, Locuința a 5-a, cap. IV. Ea spune foarte clar că unirea voințelor proprie locuinței a 5-a (după prima purificare pasivă) „nu a ajuns încă la punctul logodnei spirituale”, pentru că aceasta va avea loc doar în locuința a 6-a (*idem*, Locuința a 6-a, cap. IV). A se vedea de asemenea sf. Ioan al Crucii, *Cântecul spiritual*, st. XIII, XXVII, și pentru o expunere mai detaliată a subiectului a se vedea EMEJ, p. 939 *et seq.*

²⁶ *Ibidem*, Locuința a 5-a, cap. IV.

²⁷ *Flacăra vie*, st. III, emfaza adăugată de noi.

²⁸ *Cântecul spiritual*, st. XXVII.

²⁹ *Castelul interior*, Locuința a 7-a, cap. II.

completă, ci este și definitivă, ca și în sacramentul căsătoriei. Astfel, din aceste învățături ale doctorilor mistici ai Bisericii despre culmile vieții mistice se poate ușor concluziona că *realitatea epifanizată de sacramentul căsătoriei nu este viața mistică în general, ci forma ei cea mai înaltă, și anume unirea mistică în căsătoria spirituală*. De fapt, căsătoria spirituală este instanța eminentă a unirii mistice dintre Cristos și Biserică, unire care este arhetipul sacramentului căsătoriei, rațiunea existenței sale. Astfel, se poate spune că *căsătoria spirituală este arhetipul căsătoriei sacramentale și, prin urmare, trebuie mai degrabă să se înțeleagă cea din urmă în lumina celei dintâi decât invers*.

Consecința practică a concluziilor enunțate mai sus este că, pentru a înțelege ceea ce este cu adevărat căsătoria, este necesară experiența unirii mistice cu Cristos în căsătoria spirituală. De aceea chiar dacă, *per impossibile*, nu toți ar fi chemați la viața mistică, cel puțin aceia chemați la căsătorie ar fi. Altfel cum ar putea soții, în unirea lor sacramentală, să devină imaginea vie³⁰ a unui mister care este străin experienței lor? În ce măsură vor reflecta, vor iradia ei o realitate mistică, fără a trăi o viață mistică? Ce vor înțelege ei din căsătoria lor, din sacramentalitatea ei, dacă nici măcar nu au gustat din unirea mistică cu Cristos? De aceea sacramentul căsătoriei presupune o chemare la viața mistică, mai precis, la cea mai înaltă formă a acesteia, la căsătoria spirituală. De fapt, sacramentul căsătoriei *reînnoiește și specifică* această chemare, fiind astfel prin sine însuși o chemare la o viață mistică specifică. Mai precis, în căsătorie soții ar trebui să „întrupeze” nuntirea lor divină cu Cristos în unirea lor sponsală a unuia cu celălalt („Să vă iubiți unul pe altul precum v-am iubit și Eu pe voi” – In 15,12), și de asemenea ei ar trebui să trăiască astfel unirea lor sponsală a unuia cu celălalt încât aceasta să fie o realizare a unirii lor sponsale cu Cristos, un *modus amandi Christi Sponsi*, adică un mod propriu de iubire a Marelui Cristos („Ceea ce ați făcut unuia dintre aceștia mici ai mei... mie mi-ați făcut” – Mt. 25,40). Acesta este specificul chemării lor mistice. Precum scrie și părintele Enrico Mauri, soții care se văd ca și o „întrupare a misterului nupțial al lui Cristos” au deja o viziune mistică a vieții nupțiale, care este de fapt o viziune sacramentală. Soții care se văd în sacramentalitatea persoanelor și a lucrurilor pe care sfânta căsătorie le simbolizează au deja o viziune mistică a persoanelor lor și a raporturilor lor. Soții care fac din viața lor nupțială un ecou al celei a lui Cristos și a Bisericii adaptează în efortul lor ascetic viața lor la viziunea ei mistică; soții care pe altarul marelui sacrament grefează o consacrare nupțială lui Cristos ca și mire mistic, în realitatea persoanei sale adorabile și a persoanei mistice (trupul său mistic, Biserica) sunt pe planul mistic.³¹

³⁰ Papa Pius al XI-lea scrie în *Casti conubii*: „Să se noteze că aceste părți, nu îngreuiate ci împodobite cu legătura de aur a sacramentului, nu stânjenite ci ajutate, ar trebui să se străduiască cu toată puterea lor pentru ca această căsătorie a lor, *nu numai prin puterea și simbolismul sacramentului, ci de asemenea prin spiritul și felul lor de a trăi, să fie și să rămână întotdeauna imaginea vie a celei prea-rodnice uniri dintre Cristos și Biserică*, care este venerată ca și semnul sacru a celei mai desăvârșite iubiri” (n. 42). De asemenea, el îndeamnă soții creștini „să facă astfel încât *căsătoria lor să se apropie pe cât de mult cu puțință de arhetipul lui Cristos și al Bisericii?*” (n. 81).

³¹ Citat de Pr. Jesús Castellano Cervera, O.C.D., *op. cit.*, p. 173.

Totuși, părintele Enrico este pe deplin conștient de faptul că transformarea acestei perspective mistice asupra căsătoriei în realitate este lucrarea harului, lucrare care cere timp și ale cărei rezultate vor fi diferite de la caz la caz: „De la planul moral la planul ascetic și apoi la planul mistic al vieții nupțiale nu sunt salturi, ci treceri succesive, pași progresivi, maturizări după lumina și harul lui Dumnezeu, care nu sunt date tuturor în aceeași măsură.”³² Soții creștini ar trebui să fie conștienți de faptul că de la ceea ce sunt la ceea ce sunt meniți să fie este un drum lung, plin de încercări inimaginabile. Totuși, perspectiva mistică asupra căsătoriei lor pe care aceștia și-o asumă de la bun început, deși departe de a fi înțeleasă și trăită pe deplin, își păstrează importanța ei crucială, pentru că îi deschide lucrării harului. A nu ținti sus înseamnă a se condamna pe ei înșiși la eșec chiar înainte de a începe. Precum spune un proverb englez, „aim for the moon, and if you miss, you will rest among the stars” – „țintește la lună și dacă ratezi te vei odihni printre stele.”

Abrevieri și bibliografie

CCE – *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, ediția în limba latină 1997, sursa www.vatican.va

D – Henrici Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, editio 31, Barcinone – Friburgi Brig. – Romae, Herder, MCMLVII.

EMEJ – Eugène-Marie de l'Enfant Jésus, O.C.D., *Je veux voir Dieu*, nouvelle édition revue et corrigée, Venasque, Éditions du Carmel, 1998. Există de asemenea o traducere în limba engleză realizată de suster M. Verda Clare, C.S.C., *I Want to See God* – vol I, and *I Am a Daughter of the Church* – vol. II, reprint of the edition of the Fides Publishers Association, Chicago, IL, Christian Classics 1953.

GS – *Gaudium et Spes*. Constituție pastorală despre Biserică în lumea modernă (7 decembrie 1965), conciliul Vatican II.

Ott – Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogmas*, fourth edition, edited in English by James Canon Bastible, D.D., translated from German by Patrick Lynch, Ph.D., TAN Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois 1960.

³² *Ibidem*. Această măsură va depinde de multe lucruri, între care *generozitatea* celor angajați pe această cale de sfințire va juca un rol decisiv.

LEONARD TONY FARAUANU

CÂTEVA EXPRIMĂRI APOFATICE DESPRE CARITATE ÎN ENCICLICA *DEUS CARITAS EST*

Romul POP

RESUMÉ. Quelques propos apofatiques sur la charité en l'encyclique *Deus caritas est*. Le message de la première encyclique d'un pape ne peut pas être indifférent ou accidentel. Pourquoi le nouveau pape Benoît XVI a-t-il choisi à réaffirmer que *Deus caritas est* (Dieu est amour)? La manière dont le pape s'exprime dans sa première encyclique est apofatique, renvoyant aux œuvres d'un Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, Pseudo-Dionise et Grégoire Palamas): Dieu est décrit à travers ses manifestations, ses énergies, son mystère inéfabable devenant de la sorte accessible. Si les pères de l'Église essayaient à traduire en langage humain ce que Dieu est, en exprimant son mystère à partir de ce qu'il n'est pas, Benoît XVI nous invite à comprendre ce que la charité chrétienne ne doit pas être si l'on comprend que *Deus caritas est*. L'article essaie à discerner les origines du syntagme qui donne le titre de cette encyclique, les raisons qui ont déterminé l'apôtre Jean à affirmer le mystère de l'amour de Dieu et ce qui a incité le nouveau pape à le réaffirmer. Le contexte actuel ouvre aux chrétiens des vastes domaines pour pratiquer la charité; comment s'y engager pourtant efficacement? À travers cette encyclique, le pape présente un véritable programme pour le salut du monde; tout en dépeignant les ombres de la conception actuelle sur la charité, le pape offre des solutions pour sa pratique véritable.

La numai un an și cinci luni de la pronunțare, prima enciclică a sfântului părinte papa Benedict al XVI-lea *Deus caritas est*, după ce a avut imediat un ecou spontan în întreaga Biserică, continuă a fi propagată și valorificată intensiv nu numai în toate domeniile teologiei, ci și în diferite medii laice; fapte ce confirmă valoarea, nu numai teoretică ci și practică a acestui important act doctrinar al magisteriului suprem al Bisericii, care se adresează în mod special fiecărui creștin și fiecărui păstor al sufletelor creștine, dar și naturii și culturii umane contemporane, în general.

În acest articol doresc să vă prezint modesta remarcă a unui simplu cititor, copleșit, încă de la prima lecturare a documentului, de metoda de exprimare apofatică (cu filon patristic ce coboară până la sf. Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Pseudo-Dionisie și Grigore Palama), ca modalitate de a vorbi despre Dumnezeu prin intermediul manifestărilor sale, a energiilor sale, care ne fac accesibilă viața divină a celui ce în esența sa este inaccesibil. Așa cum, în încercarea de cunoaștere a lui Dumnezeu, sfinții părinți amintiți utilizau metoda de exprimare apofatică, prin care limbajul omenesc încearcă să priceapă *ce este* Dumnezeu, prin ceea ce *nu este*, tot așa, după aceeași metodă patristică sfântul părinte papa Benedict al XVI-lea ne invită, convingător, să pricepem *ce nu trebuie să fie* caritatea creștină dacă am înțeles că *Deus caritas est*.

Înainte de prezentarea câtorva extrase ilustrative la obiect, aş dori să prezint trei scurte prolegomene, ca noţiuni introductive de iniţiere în litera şi spiritul acestui document magisterial:

- 1) Paternitatea sintagmei
- 2) De ce era necesar ca prin apostolul Ioan să se afirme răspicat acele cuvinte, atunci, şi
- 3) De ce a reafirmat, acum, papa Benedict că *Deus caritas est*.

I. Noţiuni introductive

1) Paternitatea sintagmei

Dumnezeu nu trimite către lume câte-un cuvânt de-al său la întâmplare, ci numai atunci când acesta este necesar şi salvator. Sintagma *Deus caritas est* este unul din aceste cuvinte trimise lumii în două momente de criză majoră. În cele ce urmează încercăm, pe cât este cu putinţă, să reamintim împrejurările primei afirmări, prin prima epistolă a sfântului evanghelist Ioan, şi apoi să încercăm a înţelege de ce a reafirmat-o, în prima sa enciclopedică, papa Benedict al XVI-lea.

Paternitatea sintagmei aparţine, desigur, Spiritului Sfânt inspiratorul sfântului scriitor biblic Ioan fiul lui Zevedei, unul din cei 12 apostoli ai lui Isus Cristos. După ce prin sinoptici s-a vestit despre Cristos ca despre descoperirea iubirii lui Dumnezeu, ca înfăptuirea în lumea de aici a iubirii care-şi are izvorul în Dumnezeu; după ce prin Sf. Pavel s-a afirmat că Domnul este „Dumnezeul iubirii” – *o Teos tys agapys* – 2Cor 11,13; prin Ioan ni se revelează că *o Teos agapy estin – Deus caritas est*, sintagmă care Îl identifică formal, *expressis verbis*, pe Dumnezeu cu Iubirea (1In 4,16)

2) De ce era necesar ca prin Apostolul Ioan să se afirme răspicat aceste cuvinte? În ce împrejurări şi cui erau adresate ?

Să ne reîntoarcem pe firul istoriei creştinismului la anul unu când, sub raza unei stele, Cuvântul lui Dumnezeu cel veşnic „trup s-a făcut”, *sarx egeneto*, se naşte într-o iesle sărăcăcioasă, urcă drumul Golgotei, biruieşte moartea şi apoi „porneşte să cucerească Ierusalimul, Atena, Alexandria şi Roma cu un toiag în mână şi cu ajutorul câtorva oameni simpli şi nevoiaşi”.¹ În numele şi cu ajutorul lui, Petru, bătrânul pescar, a făcut să răsunе cuvântul cel mântuitor în „Pont, Galatia, Capadocia, Asia şi Bitinia” (1Pt 1,1). În numele şi cu ajutorul lui, Pavel, împletitorul de corturi, biruieşte desfrânata cetate a Corintului, cucereşte Efesul, învinge pe înţelepţii Areopagului şi întronează pe Isus Cristos în locul „zeului necunoscut” din Atena, încreştinează Filippi, Tesalonicul, Galatia şi Colose, aşează în Efes şi Creta pe Timotei şi Tit episcopi. În numele şi cu ajutorul lui, Iacob fiul lui Zevedei, „după ce fusese până la Coloanele lui Hercule (Gibraltar)”², primeşte botezul sângelui în Ierusalim, pecetluind epoca martiriului creştin în cetatea Sionului. Iacob, „fratele Domnului” este „stâlp al Bisericii” din cetatea Legii. Simon Zilotul încreştinează Egiptul, Cirenaica, Africa, Libia şi Insulele Britanice³, iar Toma înfrânge barbaria sciţilor făcându-le cunoscut pe

¹ Sterie Diamandi, *Isus Mântuitorul*, Bucureşti 1942, vol. I p. 52

² Emil Bougaut, *Isus Hristos*, trad. C. Ceruleanu, Bucureşti 1939, p.207

³ *Ibidem*, p. 202

CÂTEVA EXPRIMĂRI APOFATICE DESPRE CARITATE
ÎN ENCICLICA *DEUS CARITAS EST*

Dumnezeul cel adevărat. Prin ei a triumfat în lume Adevărul, „pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei și întărind cuvântul prin semnele ce urmau” (Mc 16,20).

Însă nu după multe decenii, rând pe rând, ultimii stâlpi ai Bisericii lui Cristos au căzut, trecând, pe cale martirică, la cele veșnice. În anul 67 sunt scoși din competiția teribilă dintre Imperiul Roman și Biserica Creștină, atleții-coloși Petru Verhovnicul și Pavel apostolul neamurilor, uciși în ziua de 29 iunie, la Roma. Apoi, unul câte unul, și ceilalți „stâlpi” devin ruguri arse în: Grecia (Andrei), Frigia (Filip), Armenia (Bartolomeu), Etiopia (Matei), India (Toma), Persia (Simon Zelotul), Fenicia (Iuda Tadeu), Palestina (Iacob Alfeu și Matia)...; iar ultimul dintre apostoli, Ioan, este exilat în insula Patmos, desigur spre a fi ucis. Furioase furtuni, înspăimântătoare valuri se năpustesc năprasnic asupra Bisericii spre sfârșitul primului veac. Dar la cârma corabiei este Cristos Domnul! El trimite în Patmos pe îngerul său și îi poruncește lui Ioan să scrie: „Eu sunt alfa și omega, începutul și sfârșitul... steaua strălucitoare a dimineții”, să știe toți „îngerii” (episcopii) Bisericilor că „vin curând...”, să știe creștinii că nu sunt singuri în confruntarea cu persecutorii proaspăt înfiripatei Biserici creștine.

Dar dușmanii cei mai periculoși nu erau cei dinafară, „careucid trupul”, ci aceea care au atentat la sufletul Bisericii, la doctrină, la învățătura mântuitoare. Întemeindu-se comunități creștine în tot cuprinsul marelui Imperiu roman „credința creștină... s-a ciocnit cu învățătura păgână și cu cabala iudaică, adică cu totalitatea opiniilor ce formau știința oamenilor învățați ai aceluia timp. Această piedică era mai de temut decât persecuțiile. Persecuțiile ucideau numai corpul, pe când filosofia omenească putea schimonosi credința și învățătura lui Isus. Între creștinii convertiți dintre păgâni, mulți erau plini de această pretinsă înțelepciune.

Învățăturile care formau atunci atmosfera intelectuală, religioasă și morală, au luat puțin mai în urmă, numele de gnosticism – un fel de amestecătură de monism, panteism, dualism, fatalism, teurgie și ascetism ciudat – o amestecătură de teorii despre începutul lucrurilor și despre univers. Domneau două curente: unul pleca din monismul extern, care măgulea învățătura unitară a evreilor, iar altul se inspira din dualism.

Cei care urmau curentul prim reprezentau pe Dumnezeu ca unitate mai presus de lume și abstractă, liber de orice legătură cu lumea și ascuns în sine însuși. Universul este rezultatul puterilor mijlocitoare și impersonale care emană dintr-un principiu tăcut și necunoscut. Una din acele puteri, unul din acei *eoni*, după cum îi numeau, este *Logosul* sau Cristos cel superior. El s-a unit vremelnic cu Isus. Răscumpărarea, după părerea lor, se reduce la următoarele: Isus a anunțat Adevărul, sau pe Dumnezeul cel necunoscut, a învins puterile cosmice, care domnesc asupra lumii și paralizază aspirația ființei pnevmatice sau spirituale către Ființa primitivă. Oamenii nu se mântuiesc prin credința în Isus și meritele divinului Răscumpărător, ci prin *gnoză*, sau cunoașterea lui Dumnezeu, a spiritelor sau eonilor, a omenirii și raporturilor lor. Omului îi este suficient să fie inițiat în gnoză și această inițiere îl face ființă pnevmatică. Gnosticii neagă divinitatea lui Cristos, reducându-l la rolul eonului sau al puterii inferioare a lui Dumnezeu. Ei nu admit raportul esențial și real care-l leagă pe Isus cu Tatăl său; ei se scandalizează de natura lui omenească, care-l pune în atingere

cu materia, principiul răului, cum zic ei, și reduc natura lui omenească la o desăvârșită iluzie.

Dualiștii, care reînnoiau doctrina perșilor, învățau că lumea se află sub influența a două puteri opuse, emanate din lumină și întuneric. Lumea materială emană din întuneric; ea este rea în sine; însă lumina va birui și la urma-urmei va elibera părțile întunecoase, captivate în corpuri. Pentru acești eretici, Isus este cu adevărat Cristos Fiul lui Dumnezeu ca persoană, dar nu admiteau realitatea întrupării lui.

Iudeii convertiți la creștinism, cunoscute sub numele de iudaizanți, împărtășeau unele din aceste rătăcirii, care înjosind pe Cristos atentau cu aceasta și la însăși opera lui. Ebioniții și docheții încheie alianță, cei dintâi negând realitatea umanității în Isus, ceilalți neadmițând divinitatea lui, și deci amenințând creștinismul în temelia lui.

E lesne de înțeles ce mare pericol a întâlnit cuvântul apostolic din cauza acestor spirite eretice, care se gândeau numai la aceea cum să-l tâlcuiască potrivit cu opiniile lor²⁴.

În această lume bezmetică trebuia intervenit. Biserica trebuia apărată de erezii, creștinii trebuiau întăriți în credință. Acesta este momentul în care bătrânul mitropolit din Efes, Ioan apostolul ridică glas înalt și spune răspicat ceea ce Spiritul Sfânt îi dictează: *O Teos agapy estin – Dumnezeu este iubire!*

În mod sigur în celelalte religii, sau concepții filosofice, nu există această sintagmă. „Afirmția *Dumnezeu este iubire* este o propoziție nemaiauzită, revoluționară. Aceasta este însă o cunoaștere și o mărturisire copleșitoare a credinței: Dumnezeu este iubire. Și această iubire ne eliberează. Ne eliberează *din* iubire... ne eliberează *de* frică... Zeii religiilor sunt observatori, judecători, inaccesibili, fricoși etc. Dumnezeul Bibliei este iubire, iubire care a luat chip de om în Isus Cristos. Dumnezeu definește ce este iubirea: nu este un sentiment nedefinit, ci loialitate jertfitoare, mântuitoare și voință hotărâtă de salvare. Dumnezeu iubește înseamnă Dumnezeu mântuiește. Suntem căutați: El merge după noi, așa cum își caută părinții copiii. Suntem găsiți, în Isus suntem luați de mână. Dumnezeu nu este indiferent față de păcatul nostru; însă El nu devine un Dumnezeu mânios, ci este întristat. Isus plânge pentru Israelul nepăsător. El vrea să ne vindece, să ne ajute. Dragostea alungă frica din inima noastră. Când există păcat în viața ta, primești din nou bucurie din iertarea sa²⁵.”

Așadar, în zorii creștinismului primar, adevărul rostit prin ucenicul iubit, Ioan, este raza de soare care risipește negura uneltirilor încâlcite ale amintiților eretici și îmbărbătează pe cei ce cred în adevăr cu certitudinea: *o Teos agapy estin!*

3) De ce a reafirmat, acum, papa Benedict al XVI-lea că *Deus caritas est?*

Se spune că toate veacurile și toate civilizațiile se aseamănă; că omul niciodată nu poate scăpa de influența mediului său; că se supune învățăturilor și obiceiurilor lui, adesea fără să judece și fără să le înțeleagă.

⁴ R.P. Didon, *Jesus Christ*, trad. după I.A. Scrobotov, de C. Chiriceasu și C. Nazarie, București 1900, tom I, p. XIX-XXI.

⁵ Krimmer Heiko, *Epistolele lui Ioan*, Ed. Lumina lumii 1996, p. 125-126

CÂTEVA EXPRIMĂRI APOFATICE DESPRE CARITATE
ÎN ENCICLICA *DEUS CARITAS EST*

Îndreptându-se spre Eshaton, lumea de astăzi trăiește vremuri apocaliptice, în care Satana parcă nu mai „umblă ca un leu răcnind” (1Pt 5,8), ci „asemenea unui miel” (Ap 13,11), el, având o mare capacitate mimetică, se ascunde în religiile și filosofii sincretiste, ereziile și sectele de toată mâna, ideologiile care-și revendică asemănări sau înrudiri cu Biserica, cu creștinismul. Tocmai de aceea lumea este astăzi în mare pericol, pentru că Balaurul apocaliptic și-a luat nume inocente, de parc-ar fi „slujitorul credincios”, deși este adversarul perfid, în plan religios, intelectual și moral, al „Mielului lui Dumnezeu”.

Consecințele nefaste, concrete, ce se pot vedea în starea națiunilor la acest început de mileniu, sunt cel puțin următoarele:

1) Răspândirea materialismului practic, susținut de un liberalism fără reguli și fără opreliști, care duce la secularizare și la reducerea dimensiunii religioase la privat.

2) Cultura morții: războaiele, avortul, eutanasia, procrearea asistată etc., prin care este atacată viața și drepturile umane.

3) Atentatul la conceptul de familie: distrugerea acestuia prin legislații care permit căsătoria de probă, conviețuirea legală a cuplurilor necăsătorite etc.

4) Globalizarea agresivă, care produce lărgirea diferențelor între țările bogate și sărace, prin pauperizarea celor din urmă.

5) Slaba apărare și supraveghere ecologică a naturii, pusă în pericol de schimbările climaterice, de avansarea pustiurilor, de încălzirea planetei etc.

6) Proliferarea fundamentalismelor, care periclitează libertatea religioasă și reconcilierea. Și lista ar putea continua...

Iată de ce era imperios necesar, *acum*, ca autoritatea, supremă și credibilă, să iasă la malul mării înviforate, să urce în Barca lui Petru, să o măie în larg (*duc in altum* – Lc 5,4), ca un amvon plutitor pe toate meridianele, și să reafirme răspicat și convingător *imaginea creștină a lui Dumnezeu* și, în consecință, *imaginea omului și a drumului său*; să reafirme că *sensul existenței este cel exprimat în numele și în natura lui Dumnezeu și, deci, în destinul persoanei umane*.

Aceasta este rațiunea pentru care sfântul părinte papa Benedict al XVI-lea, prin enciclica *Deus caritas est*, din contemplarea inimii sfășiate a lui Cristos cel răstignit de patimile acestui veac, afirmă cuvântul Bisericii pentru lumea noastră, vestea noii evanghelizări post-moderne, enciclică sistematizată în două părți; prima: *Unitatea iubirii în creație și în istoria omenirii* și a doua parte: *Caritas. Exercițarea iubirii din partea Bisericii în calitate de „comunitate de iubire”*.

II. Câteva exprimări apofatice despre caritate

Nu mi-am propus să conspectez documentul pontifical sau să cataloghez întregul conținut, ci să punctez lapidar, din partea a doua a enciclicii, doar acele locuri în care limbajul sfântului părinte, surprinzător de direct și de natural, utilizează modalitatea de exprimare apofatică. Căci, din punct de vedere didactic, putem constata că, așa cum la obținerea unei imagini fotografice ne folosim de «negativul» pe care distribuția luminii și umbrei este inversă în raport cu cea reală, tot așa reflecția apofatică din enciclica *Deus caritas est* ne luminează umbrele din concepția actuală despre caritate și mai ales din practicarea carității creștine.

1. Caritatea ca datorie a Bisericii

- „În interiorul comunității celor credincioși *nu trebuie* să existe acea formă de sărăcie (în care cei credincioși au toate în comun și că între ei nu mai există diferență între bogați și săraci – cf și Fp Ap 4,32-37) care să ducă la refuzarea în cazul unora a bunurilor necesare unei vieți demne” (20).

- În Biserica primară când, pentru „slujirea la mese” apostolii au ales pe cei șapte diaconi, grupul *nu trebuia* să îndeplinească o simplă slujire tehnică de distribuție, ci trebuiau să fie bărbați „plini de Spiritul Sfânt și de înțelepciune” (cf. Fp Ap 6,1-6); deci pentru ei era o veritabilă slujire spirituală, care realiza o datorie esențială a Bisericii, aceea a iubirii bine ordonate față de aproapele (21).

- Caritatea *nu este* pentru Biserică un fel de activitate de asistență socială, care ar putea fi lăsată în seama altora, ci ține de natura sa, este o expresie a înseși esenței sale, la care nu se poate renunța (25 a).

- *Caritas-agape nu* trebuie cantonată între frontierele Bisericii; parabola bunului samarinean rămâne criteriul de evaluare, impune universalitatea iubirii ce se îndreaptă spre acela care este în nevoi întâlnit „din întâmplare” (cf Lc 10,31), oricare ar fi el (25 b).

2. Dreptate și caritate

- Biserica nu poate și nici nu trebuie să ia în mână bătălia politică pentru a construi o societate cât mai dreaptă posibil. Nu poate și nici nu trebuie să înlocuiască statul. Dar nu poate și nici nu trebuie să rămână deoparte în lupta pentru dreptate; ci să se implice în mod profund în favoarea dreptății, lucrând pentru deschiderea inteligenței și a voinței la exigențele binelui (28 a).

- Credincioșii laici nu pot renunța la acțiunea multiformă, economică, socială, legislativă, administrativă, culturală, care urmărește promovarea, organizată și prin instituții, a binelui comun (29).

- Biserica nu poate niciodată să se dispenseze de practicarea carității sub forma activității organizate de către credincioși și, pe de altă parte, nu va exista niciodată vreo situație în care să nu fie nevoie de caritatea fiecărui creștin, pentru că omul, dincolo de dreptate, are și va avea nevoie întotdeauna de iubire (29)

3. Profilul specific al activității caritative a Bisericii

- Este foarte important ca activitatea caritativă a Bisericii să-și mențină întreaga sa splendoare și să nu se dizolve într-o organizare obișnuită de asistență, devenind una din variantele acesteia (31).

- Persoanele care lucrează în instituțiile caritative ale Bisericii trebuie să se remarcă prin faptul că nu se mulțumesc să execute cu abilitate gestul potrivit la momentul potrivit, ci se consacră altuia cu intențiile sugerate de inimă, în așa fel încât celălalt să poată simți bogăția umanității lor (31a).

- Activitatea caritativă creștină... nu este un mijloc pentru a schimba lumea într-un mod ideologic și nu este în slujba strategiilor lumești, ci este pusă în act aici și acum de iubirea de care omul are mereu nevoie (31 b)

- Caritatea nu trebuie să fie un mijloc în slujba a ceea ce se numește astăzi prozelitism. Iubirea este gratuită. Nu se folosește pentru a atinge alte scopuri... Acela

CÂTEVA EXPRIMĂRI APOFATICE DESPRE CARITATE
ÎN ENCICLICA *DEUS CARITAS EST*

care practică în numele Bisericii caritatea nu va căuta niciodată să impună altora credința Bisericii. El știe că iubirea, în puritatea și gratuitatea ei, este cea mai bună mărturie despre Dumnezeu în care credem noi și care ne face să iubim. Creștinul știe când a venit timpul să vorbească despre Dumnezeu și când este potrivit să nu-l pomenească și să lase să vorbească doar iubirea. El știe că Dumnezeu este iubire (cf 1In 4,8) și se face prezent tocmai în momentele în care nu s-a făcut altceva decât iubire (31 c).

4. Responsabilii acțiunilor caritative ale Bisericii

- Colaboratorii care împlinesc concret lucrarea carității în Biserică nu trebuie să se inspire din ideologiile îmbunătățirii lumii, ci să se lase călăuziți de credința care, în iubire, devine acțiune (cf. Gal 5,6)... Colaboratorul oricărei organizații caritative catolice vrea să lucreze cu Biserica, și deci cu Episcopul, ca iubirea lui Dumnezeu să se răspândească în lume (33).

- Deschiderea interioară spre dimensiunea catolică a Bisericii nu va putea să nu-l predisună pe colaborator să trăiască în armonie cu celelalte organizații pentru a răspunde la diferitele forme de necesități (34).

- Pentru ca darul să nu-l umilească pe celălalt, trebuie să-i dau nu doar ceva de la mine, ci pe mine însumi, trebuie să fiu prezent în dar în calitate de persoană((34).

- Faptul de a putea ajuta nu este nici meritul său, nici un titlu de mândrie. Această datorie este un har... Dumnezeu guvernează lumea, și nu noi. Noi îi oferim doar serviciile noastre, atât cât putem, și până când ne dă putere. Dar a face ceea ce este posibil, cu forța de care dispunem, aceasta este datoria care îl menține pe bunul slujitor al lui Cristos mereu în mișcare: „Iubirea lui Cristos ne constrânge” (2Cor 5,14).

III. Încheiere

Așadar, la cârmă cu noul papă, Benedict al XVI-lea, „barca lui Petru” a reluat „înaintarea în larg”, având în grija sa omenirea actuală cu cele 6.221.894.000 de persoane, din care peste un miliard de catolici.

Ca în imaginile neo-testamentare, holdele sunt în pârgă și este iminent un seceriș enorm, o muncă imensă, ce depășește orice posibilitate umană. Ce se poate face, într-o situație atât de vastă și de complexă, pentru o maximă și eficientă angajare? Prin enciclica *Deus caritas est*, sfântul părinte oferă vectorul, liniile fundamentale ale programului prin care lumea poate fi salvată; luminează umbrele din concepția actuală despre caritate și mai ales din practicarea carității creștine; oferă Bisericii soluții prin care, cu vocații alese corespunzător, dintre clerici și laici, și îndrumate spre misiuni esențiale de caritate, poate să primească o nouă dezvoltare, cât mai corespunzătoare provocărilor acestui bulversat început de mileniu; vremuri în care, precum odinioară când Isus le spunea celor șaptezeci de ucenici (Lc 10,2), pe calea spre Ierusalim, „secerișul este mult, dar lucrătorii sunt puțini; așadar, rugați-l pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul său”.

PROBLEME DE LITURGICĂ ȘI DREPT CANONIC

LITURGHIA SÂMBETEI CELEI MARI

Claudiu MARCONI

ABSTRACT. The Holy Saturday Liturgy. The most important part of the Liturgical Year is the Lent and its core is the Holy Week. One of the few rites in which the Holy Liturgy is celebrated on the Holy Saturday is the Bizantine rite. The Liturgy celebrated on the Holy Saturday has some particularities that allow the theologians to make connections with the Pascal Vigil form the Roman rite. Also, there is a possibility that this Holy Liturgy might have been in the past the first Pascal Liturgy. In this perspective, the Holy Saturday Liturgy is combination of hope (presented in the hymnographical texts) and in the Gospel read by the priest, but it is also the last liturgical act of the Lent. In this way the spirit of the Lent and of the Holy Sunday of Ressurrection co-exist and give us a first celebration of Easter.

Bogăția imnografică a ritului bizantin își are originea mai ales în primul mileniu creștin, în epoca de unitate a Bisericii, epoca sfinților părinți. Lucrarea de față își propune să fie o prezentare și un studiu asupra liturghiei sâmbetei celei mari în lumina tipicului actual și a materialului imnografic, precum și o comparație succintă cu corespondentul ei în ritul roman – vigilia pascală.

În întregimea lui, postul mare bizantin are, ca și perioada corespondentă din rânduielile ritului roman, un anumit specific liturgic care constituie excepție de la rânduielile obișnuite de peste an sau chiar și din celelalte posturi, săptămâna patimilor fiind punctul culminant al postului pasesimilor. Spre deosebire de celelalte trei posturi de peste an, postul Paștelui beneficiază de o modificare importantă a programului liturgic. În primul rând, primele zile ale postului mare sunt zile aliturgice¹, există și o slujbă specifică postului mare – liturghia darurilor mai înainte sfințite, o pseudo-liturghie, fără epicleză și fără prefacere, în fapt o vecernie extinsă, care cuprinde împărtășania clerului și a credincioșilor. După rânduielile clasice mănăstirești se săvârșea de luni până vineri inclusiv, cu excepția sărbătorii Bunei-Vestiri, când se face liturghia sf. Ioan Hrisostom. Liturghia darurilor mai înainte sfințite a apărut ca o nevoie legată strict de împărtășanie și de practicarea acesteia și în zilele de peste săptămână. În practică ea se face miercurea și vinerea, uneori și luna. De asemenea, în timpul postului mare se săvârșește numai pavecernița (dupăcinarul) mare. În duminici – cu excepția Floriilor – se săvârșește liturghia sfântului Vasile cel Mare. Postul mare

¹ *Tipic bisericesc*, ed a II-a Editura Arhiepiscopiei ortodoxe de Alba Iulia, Alba Iulia 2002, p. 105-110

consacră zilele de sâmbătă ca zile de pomenire a celor răposați, când se săvârșește liturghia sfântului Ioan Gură-de-Aur. Excepțiile nu se opresc aici – în săptămâna a V-a a postului mare se săvârșesc utrenii speciale în zilele de joi și de sâmbătă. Aceste utrenii sunt primele denii ale postului mare, cea de joi este denia canonului celui mare al sfântului Andrei al Cretei, iar cea de sâmbătă este denia acatistului Bunei Vestiri. Aceste denii sunt de fapt utrenii ale zilei următoare, care prin celebrarea lor în seara anterioară nu ies din sfera timpului tipiconal de săvârșire a utreniei ci capătă astfel caracter de priveghere – așa cum se întâmplă și cu deniile săptămânii patimilor sau chiar și cu utrenia Învierii.

Centrul postului mare este săptămâna patimilor, deosebită atât ca fond imnografic (canoanele deniilor, troparele săptămânii mari, antifoanele, Prohodul Domnului etc., toate fiind creații ale marilor imnografi bizantini), dar și strict tipiconal. Toate slujbele acestei săptămâni constituie excepție de la regulile tipiconale clasice: liturghia darurilor mai înainte sfințite din zilele de luni, marți și miercuri beneficiază de lectură din apostol și din evanghelie, deniile săptămânii patimilor, deși utrenii, diferă mult una de celalaltă, iar exemplele pot continua. În acest context absolut excepțional se înscrie și Liturghia Sâmbetei celei mari.

Liturghia Sâmbetei celei mari prezintă o serie de particularități care o fac unică din punct de vedere tipiconal și imnografic. Timpul prevăzut de tipic pentru săvârșirea ei este ceasul al zecelea din zi, respectiv ora 16.00², și se unește cu vecernia Paștelui după o rânduială specială:

- se dă binecuvântarea mare, ca pentru liturghie (Binecuvântată este Împărăția...)
- urmează psalmul vecerniei (Ps. 103) și ectenia mare
- nu se citește catismă – ca la vecernia duminicilor sau a sărbătorilor
- ieșire cu Evanghelia ca la vecernie, se cântă „Lumină lină”
- se citesc paremiile
- după citirea ultimei paremii se rostește ectenia mică cu ecfonismul „Că sfânt ești Dumnezeu nostru și ție mărire înălțăm” și se continuă sfânta liturghie după tipicul obișnuit

De-a lungul anului liturgic mai există trei cazuri în care liturghia se unește cu vecernia sărbătorii care se prăznuiește a doua zi: în ajunul Crăciunului, atunci când acesta cade de luni până vineri inclusiv, în ajunul Bobotezei și în Joia mare. În toate aceste situații se celebrează Liturghia sf. Vasile cel mare unită cu vecernia praznicului ca și în cazul liturghiei din Sâmbăta mare. *Tipicul bisericesc* de la Cernica arată că și în cazul în care Buna Vestire cade de luni până vineri – deși se utilizează formularul liturgic al lui Hrisostom – liturghia praznicului se unește cu vecernia zilei următoare.

Conform tipicului bisericesc greco-catolic³ românesc preotul îmbrăcat în toate veșmintele dă binecuvântarea ca pentru liturghie după care urmează vecernia propriu-zisă fără rugăciunile începătoare așa cum se obișnuiește la vecernie acolo unde nu s-a

² *Tipic bisericesc*, Blaj 1931, p. 298

³ *Ibidem*

LITURGHIA SĂMBETEI CELEI MARI

săvârșit ora a IX-a. Conform tipicului ortodox, imediat după binecuvântare se închid ușile împărătești⁴ urmând ca ele să fie redeschise la ieșirea cu Evanghelia.

Același tipic ortodox face observația ca proscomidia să fie săvârșită la „Doamne, strigat-am către tine”. Îndrumarea se regăsește și în tipicul greco-catolic, însă nu și în Triod sau Strastnic⁵. La „Doamne, strigat-am” se pun opt stihiri din care patru ale Învierii, din Octoih vers 1 și trei (cu repetarea primei) stihiri ale Sămbetei celei mari. Dacă primele patru stihiri nu sunt altele decât cele curente pentru vecernia versului 1, celelalte trei vorbesc în mod explicit de învierea din morți a lui Cristos: „Astăzi iadul strigă suspinând «Mai bine mi-ar fi fost de n-aș fi primit pe cel ce s-a născut din Maria, că venind asupra mea mi-a surpat puterea, porțile cele de aramă le-a sfărâmat. Sufletele cari le țineam întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, le-ai înviat.» Mărire, Doamne, crucii tale și învierii tale!”⁶ Tematica acestor stihiri este strict legată de pogorârea la iad a Mântuitorului, prevestind învierea lui biruitoare din morți. La Mărire se cântă pe versul 6: „Ziua de astăzi cu taină marele Moisi mai ’nainte o a închipuit zicând: «Și a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea, că aceasta este Sămbăta cea binecuvântată, aceasta este ziua odihnii întru carea unul născut Fiul lui Dumnezeu s-a odihnit de toate lucrurile sale, prin rânduiala morții după trup odihnindu-se și la ceea ce era iarăși întorcându-se, prin Înviere ne-a dăruit viața cea veșnică ca un singur bun și iubitor de oameni.»”⁷

Ieșirea se face cu Evanghelia și se cântă „Lumină lină”, ca la toate vecerniile cu evanghelie de peste an. Nu există prochimen, ci imediat după „Lumină lină” se rostește „Înțelepciune!”⁸ și se citesc cele cincisprezece paremii: Geneză 1,1-13; Isaia 60,1-16; Exod 12,1-11; Iona cap. 1-4; Iosua 5, 10-15; Exod 13,20-15,1. La acest moment este introdusă cântarea lui Moise de la Exod 15,1, intercalându-se stihul „Să cântăm Domnului, căci cu mărire s-a preamărit”. Începe apoi a doua serie de paremii cu a VII-a citire veterotestamentară Sofonia 3, 8-15; 1 Regi 17,8; Isaia 61,1- 63,5; Geneză 22,1-18; Isaia 61,1-10; 2 Regi 4,8; Isaia 63,11; Ieremia 38, 31-34 și a cincisprezecea paremie, Daniel 3,1-23 care se încheie cu rugăciunea celor trei tineri (Cântarea celor trei tineri 1,1-65) intercalată de refrenul „Pe Domnul lăudați-l și-l preainălțați întru toți vecii.” În cazul unei comparații cu vigilia pascală din ritul roman, este evidentă asemănarea în privința numărului mare de lecturi veterotestamentare și a conținutului și structurii (cele două cântări intercalate de stihul – refren seamănă foarte mult cu psalmul responsorial din ritul roman). Prima lectură din cartea Genezei este aceeași în ambele rituri, ușor mai lungă în ritul roman. Cântarea lui Moise de la Exod 15,1 există în ambele rituri sub aproape aceeași structură, având același refren.⁹ Această lectură, trecerea Mării Roșii, nu poate fi niciodată omisă din cadrul celebrării vigliei

⁴ *Tipic bisericesc*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe de Alba Iulia, Alba Iulia 2002, p. 158

⁵ *Strastnic*, Tipografia seminarului, Blaj 1929

⁶ *Ibidem*, p. 171

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 172; *Tipic bisericesc*, Blaj 1931

⁹ *Lecționar I*, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1998, p. 681-683 – Refrenul în ritul roman este: „Să cântăm Domnului, căci s-a preamărit cu biruință”

pascale¹⁰. Paremiile sunt atestate de *Tipicul marii Biserici* (secolul al X-lea) ele fiind citite în timp ce patriarhul boteza în baptisteriu. Așadar, în secolul al X-lea se boteza la această liturghie, iar nu la cea de noapte, deci practica botezării în sâmbăta Paștilor este anterioară acestui moment.

După terminarea celor cincisprezece paremii, preotul rostește ectenia mică cu ecfonisul „Că sfânt ești, Dumnezeul nostru, și ție mărire înălțăm...” Se cântă „Câți în Cristos v-ați botezat, în Cristos v-ați și îmbrăcat...” ca în zi de praznic. Este interesantă apariția acestei cântări care este rezervată numai marilor praznice în amintirea botezului catehumenilor care se făcea la aceste sărbători. În postul mare numai în două zile se cântă „Câți în Cristos” și anume în Sâmbăta lui Lazăr¹¹ și Sâmbăta săptămânii patimilor. Urmează lectura apostolului (Romani – 6,3). După încheierea citirii pericopei din apostol și urarea de pace adresată lectorului nu se cântă „Aliluia”, ci „Scoală-te, Dumnezeule, judecă pământul, că Tu vei moșteni toate neamurile”¹² intercalat de stihuri.¹³ Este singura liturghie din anul liturgic bizantin când lectura evanghelică nu este precedată de intonarea lui „Aliluia”. În ritul roman, absența lui „Aliluia” la Evanghelie se remarcă în întreg postul mare, inclusiv în duminici și sărbători, lucru care nu se întâmplă în ritul bizantin decât în Sâmbăta mare. *Tipicul sărbătorilor de peste an*¹⁴ menționează faptul că înainte de citirea Evangheliei, preoții schimbă veșmintele negre în culoare de sărbătoare (aurie). *Tipicul* de la Cernica precizează că în momentul de după lectura din apostol, preotul merge în biserică și „revarsă flori și merișor în biserică” cântând el însuși „Scoală-te, Dumnezeule”¹⁵. Pericopa evanghelică este aceeași care se citește la utrenia Învierii, Matei 28,1-20.

Liturghia continuă în mod obișnuit până la heruvic, altul decât „Noi, cei care pe heruvimi...”: „Să tacă tot trupul omenesc, și să stea cu frică și cu cutremur, și nimica pământesc într-o sine să nu gândească! Că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să se junghie, și să dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea lui cetele îngerești, cu toată căpetenia, și puterea. Heruvimii cei cu ochi mulți, și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia.” Acesta este cel mai vechi heruvic cunoscut, păstrat încă în rânduiala curentă a liturghiei sf.

¹⁰ *Ibidem*, p. 674

¹¹ *Strastnic*, p. 22

¹² *Ibidem*, p. 193

¹³ *Ibidem*

Stih 1: Dumnezeu a stăut într-o adunare a dumnezeilor, și în mijloc pre dumnezei va judeca.

Stih 2: Până când judecați nedreptate, și fețele păcătoșilor le luați înainte?

Stih 3: Judecați orfanului și săracului: pre cel smerit și pre cel sărac îndreptați.

Stih 4: Scoateți pre cel sărac și pre cel mișel din mână păcătosului mântuiți-l.

Stih 5: N-au cunoscut, nici au priceput, într-o întunecare umblă: clătească-se toate temelilele pământului.

Stih 6: Eu am zis: Dumnezei sunteți, și fiii celui Preaînalt toți; iară voi ca niște oameni muriți și ca unul din boieri cădeți.

¹⁴ *Tipicul sărbătorilor de peste an*, Ed. Trinitas, Iași 2005

¹⁵ *Tipic bisericesc*, Cernica 1925

LITURGHIA SÂMBETEI CELEI MARI

Iacob. Istoricii liturghiei consideră că acesta este heruvicul utilizat cel mai frecvent în primul mileniu creștin¹⁶.

Rânduiala liturghiei sf. Vasile cel mare continuă neschimbată până la axion, când se cântă irmosul cântării a IX-a de la canonul Sâmbetei celei mari (utrenia sâmbetei celei mari, denia prohodului Domnului): „Nu te tângui pentru mine, Maică, văzând în mormânt pe Fiul (tău), pe care fără de sămânță l-ai luat în pântece: că mă voiu scula, și mă voiu preamări, și voiu înălța întru mărire, ca un Dumnezeu, pe cei ce cu credință și cu dragoste pre tine neîncetat te măresc.”¹⁷

La împărtășanie se cântă cuminecarul „Sculatu-s-a ca din somn Domnul și a înviat mântuindu-ne pe noi.” După „Mântuiește, Dumnezeule, poporul tău și binecuvântează moștenirea ta”, *Tipicul ortodox* menționează cântarea „Pomeneste-ne pe noi, Milostive, precum ai pomenit pe tâlharul întru Împărăția cerurilor”¹⁸ Deși *Tipicul ortodox* de la Iași menționează utilizarea formulei de apolis mic „Cristos adevăratul nostru Dumnezeu”, practica mănăstirească a introdus utilizarea formulei speciale de apolis pentru Sâmbăta mare: „Cel ce pentru noi, oamenii și pentru a noastră mântuire patimile cele înfricoșătoare, crucea cea de viață făcătoare și moartea cu trupul a primit, Cristos adevăratul nostru Dumnezeu.”¹⁹

Liturghia Sâmbetei celei mari, în structura ei unită cu vecernia, constituie o excepție de la rânduiala tipiconală curentă, iar prin fondul imnografic și excepțiile întâlnite în cadrul cântărilor ridică mai multe probleme. Stihirile de la „Doamne, strigat-am...” sunt cele ale vecerniei versului I, combinate cu stihiri speciale ale Sâmbetei mari. Ambele rânduri de stihiri vorbesc despre învierea minunată din morți. Numărul mare de paremii induce ideea de priveghere, iar prin structura lor permite comparația cu vigilia pascală din ritul roman. O parte din lecturi și cântări fiind prezente în ambele rituri. Prezența lui „Câți în Cristos v-ați botezat...” ridică întrebarea dacă nu cumva aceasta era în vechime o primă liturghie de Paști a Învierii. Absența lui „Aliluia” ne indică faptul că ne aflăm într-un moment foarte important, Cristos fiind pogorât la iad. Heruvicul „Să tacă tot trupul...”, atestat ca fiind poate cel mai vechi Heruvic bizantin indică faptul că slujba de față este una dintre puținele care și-a păstrat de-a lungul timpului integritatea imnografică din primul mileniu. Faptul că liturghia aceasta se săvârșește conform tipicului la orele 16, încheindu-se în primele ceasuri ale nopții liturgice de Paști, ca și precizarea făcută de *Tipicul* de la Iași 2005 că după paremii preoții trebuie să se schimbe în odăjdii luminoase²⁰ (ca la praznice mari) atestă că această slujbă constituie prima liturghie pascală, atât din punct de vedere temporal, cât și istoric. La această concluzie contribuie și lectura evanghelică care este aceeași cu cea ce se citește afară din biserică la utrenia Învierii când se vestește Învierea lui

¹⁶ E. Braniște, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului biblic și de misiunea al Bisericii ortodoxe române, p. 208-209

¹⁷ *Strastnic*, p. 167, 194

¹⁸ *Tipic bisericesc*, p. 158

¹⁹ *Dumnezeieștile și Sfintele liturghii*, Roma-Blaj 1996, p. 177

²⁰ *Tipicul* de la Iași a folosit surse slavone care nu se regăsesc în *Tipicul* de la Cernica 1925 care este de origine grecească-constantinopolitană (n.a.)

Cristos. Ritul bizantin este unul dintre puținele rituri liturgice care celebrează Liturghie în Sâmbăta mare. Celebrarea Euharistiei în Sâmbăta mare în alte rituri, cum ar fi cel roman, este strict legată de vigilia pascală, de liturghia Învierii.

Foarte interesantă este și pericopa evanghelică citită la această liturghie. Prezența aceluiași fragment ca și în noaptea de Paști, ca și schimbarea veșmintelor mohorâte cu cele luminoase chiar înainte de lectura evanghelică, așa cum o cer Tipicoanele de sursă slavă, poate propune înțelegerea acestui moment ca o primă vestire a Învierii.

Faptul că în ritul bizantin există o liturghie de seară unită cu vecernia aduce foarte mult cu vigilia pascală din ritul roman care este organizată pe aceeași structură cu liturghia bizantină a Sâmbetei mari. În ambele rituri, înainte de liturghia propriu-zisă, se citesc lecturi veterotestamentare care în mod simbolic prefigurează momentul Învierii, dintre care cele mai importante sunt cap. 1 din Geneză și trecerea Mării Roșii (*Pesab*, Paștele evreiesc). Spre deosebire de ritul bizantin care păstrează doar cântarea „Câți în Cristos v-ați botezat...”, ritul roman, inclusiv după reforma liturgică de după conciliul Vatican II păstrează ritualul botezului. De asemenea, faptul că două slujbe din două rituri diferite, cu o istorie diferită și care fac parte din familii liturgice diferite au o structură și sens asemănătoare, poate duce la concluzia că slujbele din noaptea Învierii au avut un izvor comun în primul mileniu creștin și că diferențele liturgice erau atunci cu mult mai puțin evidente decât în zilele noastre. În fapt, prin liturghia din Sâmbăta mare avem până astăzi o celebrare foarte veche, cu origini în timpurile de conturare a riturilor, din primul mileniu, care este foarte posibil să se fi păstrat aproape nealterată până în prezent ca fond imnografic și scripturistic.

Liturghia Sâmbetei celei mari constituie un important vestigiu liturgic atât din punct de vedere imnografic, cât și istoric. Posibilitatea ca în ritul bizantin să fi existat în vechime două liturghii pascale nu poate fi demonstrată decât prin izvoare istorice și prin cercetare ce va face obiectul unui alt studiu în cadrul aceluiași subiect.

Bibliografie

- Dumnezeieștile Liturghii*, Roma – Blaj 1996
Liturghier, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române 2000
Liturghierul roman, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1993
Lectionar I, Arhiepiscopia romano-catolică de București 1998
Triod, Tipografia cărților bisericești, București 1909
Triod, Editura Institutului biblic și de misiune al bisericii ortodoxe române 2005
Triodul mic, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2004
Tipicul sărbătorilor de peste an, Ed. Trinitas, Iași 2004
Tipic bisericesc, Mănăstirea Cernica 1925
Tipic bisericesc, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe de Alba Iulia, Alba Iulia 2002
Tipic bisericesc, Blaj, ed. I, 1914, ed. a II-a, 1931
 J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, Tome I: *Le cycle des douze mois*, *Orientalia christiana analecta* 165. Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1962

LITURGHIA SÂMBETEI CELEI MARI

J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, Tome II: *Le cycle des fêtes mobiles*, *Orientalia christiana analecta* 166. Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1963

P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, ed. a II-a, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române 1998

CLAUDIU MARCONI

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?” DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

Vincentiu CERNEA

RESUMÉ. „Est-ce que le Christ s'est-il divisé?” Sur l'unité et la communion dans l'Église. Nous nous proposons, dans ce qui suit, une brève réflexion sur les concepts d'unité et de communion dans l'Église, ainsi que sur le niveau ecclésial auquel chacun se rapporte.

Par suite d'une douloureuse rupture à l'intérieur du corps mystique – un et indivisible – du Christ, de chaque côté de celle-ci il est resté de vraies Églises particulières, qui sont entre elles en communion réelle, bien qu'imparfaite.

La communion et l'unité s'interpénètrent si intimement, que certains auteurs parlent du concept d'unité – communion des Églises, ou mieux encore, d'unité – communion de l'Église.

Dans ce sens, sans diminuer tant soit peu la richesse d'essence contenue dans l'unité et dans la communion, nous pensons pouvoir affirmer qu'au niveau de l'Église universelle et des Églises particulières, l'unité est en premier lieu une caractéristique intra – ecclésiale (une relation entre parties qui, unies, forment le tout), tandis que la communion est plutôt une relation inter – ecclésiale (c'est à dire, une relation entre les parties qui incluent ou qui sont incluses dans le tout, se trouvant dans une relation du type périchorétique avec le tout) entre des Églises particulières distinctes.

L'unité de l'Église est – et surtout sera – manifestée par l'unité de chacune des Églises particulières, ainsi bien que par la pleine communion entre les différentes Églises particulières.

Nous pensons que le rétablissement de la pleine communion entre l'Église de Rome et les Églises orthodoxes conduira à la réunification du Patriarcat d'Antioche, de celui d'Alexandrie ou de l'Église roumaine, Églises particulières à présent divisées. Les Églises sœurs issues de ces divisions font partie des mêmes familles liturgiques et concernent un même territoire canonique.

Nous pensons que, de cette manière, l'Église patriarcale orthodoxe roumaine et l'Église quasi – Patriarcale (l'Archevêché majeur grec-catholique) de Roumanie, membres de la même famille liturgique byzantine et disposant du même territoire canonique, seront ré-unifiées en une unique Église – ayant un synode unique, dirigé par un unique patriarche – en pleine communion avec l'Église de Rome.

Motto:

„Așa cum am încurajat procesul de revizuire a modalităților de exercitare a slujirii petrine în sânul lumii creștine, păstrând neatinse exigențele ce derivă din voința lui Cristos, la fel îndemn să se treacă la o actualizare și la o aprofundare a vocației specifice Bisericilor orientale în comuniune cu Roma, în noul context, făcându-se apel la contribuția de studiu și de reflecție a tuturor Bisericilor.”
(papa Ioan Paul al II-lea)

În cele ce urmează, ne propunem o scurtă reflecție asupra conceptelor de unitate și comuniune în Biserică și asupra nivelului eclezial la care se aplică fiecare dintre acestea.

Ținând cont de amploarea tematicii, de dimensiunile bibliografiei relevante în domeniu, și, nu în ultimul rând, de importanța pe care o au aceste concepte pentru identitatea și vocația Bisericilor răsăritene în comuniune cu Roma, ar fi, desigur, necesar un studiu mai aprofundat.

Rândurile de față nu sunt decât o invitație pentru un astfel de studiu.

Relația de comuniune dintre Bisericile particulare în Biserica Una

Ce este Biserica locală? Găsim un prim răspuns în Noul Testament: „Biserica din Ierusalim” (Fapte 11,22), „Biserica lui Dumnezeu care este în Corint” (cf. 1Cor 1,2; 2 Cor 1,1); „Biserica laodicienilor” (Col 4,16), „Biserica tesalonicenilor” (cf. 1Tes 1,1; 2Tes 1,2), „Bisericile Galatei” (cf. Gal 1,2) etc.

Documentele conciliului Vatican II folosesc o terminologie eterogenă pentru a desemna Biserica locală: *ecclesia localis* apare de 8 ori: în înțelesul de dieceză/eparhie – de 4 ori, de dieceză în contextul său cultural – o dată, de grupări de dieceze – de 2 ori, de parohie – o dată; *ecclesia particularis*, care este întâlnită de 24 de ori, are înțelesul de dieceză – de 12 ori, de Biserici răsăritene în comuniune cu Roma – de 5 ori¹, etc.

Un aspect important al ecleziologiei Conciliului Vatican II este tocmai aducerea în prim plan a Bisericii particulare², revalorizând figura și rolul episcopului, a presbiteriului și a poporului lui Dumnezeu, puterea Cuvântului și a Sacramentelor, în primul rând a Euharistiei, în comunitatea locală: „manifestarea principală a Bisericii este participarea deplină și activă a întregului popor sfânt al lui Dumnezeu la aceleași celebrări liturgice, mai ales la aceeași Euharistie, la aceleași rugăciuni, la același altar, la care prezidează Episcopul înconjurat de preoți și de ceilalți slujitori ai altarului.”³; „nicio comunitate creștină nu se poate zidi dacă nu are drept rădăcină și centru de greutate celebrarea Sfintei Euharistii”⁴; „liturgia e culmea spre care tinde acțiunea Bisericii și izvorul din care emană toată puterea ei”⁵; „Euharistia este centrul vieții Bisericii particulare”⁶.

Prin Sacramentul Euharistiei „este semnificată și înfăptuită unitatea Bisericii”⁷. Binecunoscutul aforism „Euharistia zidește Biserica, Biserica face Euharistia”, reluat

¹ Cf. Hervé Legrand, *L'Église se réalise en un lieu, Initiation à la pratique de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 1983, tome III, *Dogmatique II*, p. 146.

² CIC va tranșa terminologic prin asimilarea Bisericii particulare cu dieceza (cf. Hervé Legrand, *op. cit.* p 158). Este de altfel terminologia din LG 23. Pentru a desemna Bisericile particulare răsăritene supraeparhiale, CCEO folosește conceptul de *Ecclesia sui iuris*, rezervând expresia „Biserică particulară” pentru eparhie.

³ SC 41.

⁴ PO 6.

⁵ SC 10.

⁶ CBC 893.

⁷ UR 2, cf. LG 3, 7, 11, Can. 897 CIC, can. 698 CCEO.

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?”
DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

de Papa Ioan Paul al II-lea⁸, sintetizează dimensiunea eclezială a Euharistiei și dimensiunea euharistică a Bisericii.

Eminentul liturgist J. Jungmann a propus desemnarea Congreselor Euharistice ca *statio orbis*, Euharistie a Bisericii universale, prezidată de legatul Papei, în comparație cu *statio urbis*, Euharistia Bisericii particulare a Romei, prezidată de episcopul său; propunerea a rămas o simplă consemnare istorică, fără real răsunset teologic⁹.

Euharistia zidește Biserica într-un anumit loc iar Biserica locală, aflată în comuniune cu Biserica Romei și cu celelalte Biserici locale, este prezență și manifestare deplină (catolică) a Bisericii lui Cristos.

În cadrul Euharistiei, momentul liturgic privilegiat al zidirii Bisericii locale este cel al epiclezei.

Formularul euhologic al epiclezei asupra celor ce se împărtășesc cere Tatălui trimiterea Spiritului Sfânt asupra preoților slujitori și a credincioșilor pentru transformarea lor într-un singur trup¹⁰ eclezial, prin participarea la același trup sacramental al lui Cristos. Cererea pentru transformarea într-un singur trup este cererea pentru constituirea Bisericii locale în comunitate culturală pentru celebrarea memorialului Domnului.

Dipticele sau „rugăciunile de mijlocire” ce urmează sunt o lărgire a cererii fundamentale („ca să devenim un singur Trup”) de la Biserica locală care *hic et nunc* celebrează Euharistia, la întreaga Biserică¹¹ (sfinții, morții și vii, ierarhia Bisericii, conducătorii Bisericilor în deplină comuniune). Amintim în acest sens aclamația epicletică prevăzută după fiecare rugăciune de mijlocire în parte, la rugăciunea

⁸ Cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Ecclesia de eucharistia* (17.IV.2003), 26.

⁹ N. Afanassieff respinge existența unei euharistii universale, cf. *Statio orbis*, *Irenikon* 35 (1962), p. 65-75. Argumentul existenței unei euharistii universale nu a fost invocat de Congregația pentru doctrina credinței în favoarea afirmării priorității Bisericii universale asupra celei locale (cf. *Communio notio*).

¹⁰ „Ție ne rugăm și de la tine cerem, Sfinte al sfinților... să vină Duhul tău cel Sfânt peste noi... iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiasi Sfânt Duh...” (Anafora sfântului Vasile cel Mare în *Liturghier* (ortodox), 1995). („ca să devenim un singur trup și un singur suflet” în recenzia alexandrină a anaforei citată de C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa, Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla lex orandi*, Gregorian University Press, Roma; Morcelliana, Brescia, 1989, p. 436- 439). Cf C. Giraudo, încrucișarea celor două componente epicletice (epicleza asupra darurilor și epicleza asupra celor ce se împărtășesc) atinge aici o formă desăvârșită rezultând o unică cerere indivizibilă teologic; am evidențiat aici cea de-a doua componentă. Exemplificăm și prin epicleza asupra celor ce se împărtășesc a rugăciunii euharistice III a *Liturghierului roman*: „Dă-ne nouă, celor care ne hrănim cu trupul și sângele Fiului tău, ca, din plinătatea Duhului Sfânt, să devenim un singur trup și un singur suflet în Cristos”.

¹¹ Cf. C. Giraudo, *op. cit.* p. 439- 442.

euharistică II pentru liturgiile pentru copii din ritul roman: *Unum corpus sint ad gloriam tuam*¹²

Studiul comparativ al structurilor diferitelor anaforale stabilește nu numai o interdependență dinamică între Trupul sacramental și Trupul eclezial ci chiar o relație de subordonare¹³, Euharistia fiind raportată la Biserică precum cauza la efect, mijlocul la scop și semnul la realitate¹⁴. Pentru Biserică a fost dată Euharistia, ca să putem înainta spre măsura staturii împlinite a lui Cristos (Ef 4,12-13). Euharistia este pentru Biserică, Biserica este ea însăși pornind de la Euharistie.

Pentru Sfântul Ciprian, Biserica este: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* 15, formulă reluată în *Lumen gentium* 4: „Astfel Biserica întregă se înfățișează ca «popor reunit în comuniunea Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt»”.

Supremul model și principiu al misterului sacru al unității Bisericii este unitatea, în Treimea Persoanelor, a unicului Dumnezeu, Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt¹⁶. După cum Dumnezeu este unitate de Ființă și comuniune de persoane, natura Bisericii una este de a fi comuniune de Biserici. Arhetipul și măsura unității Bisericii este unitatea în Treime și Treimea în unitate¹⁷, unitatea-comuniune a Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt¹⁸.

Biserica universală este realmente prezentă în Biserica particulară și acționează în ea: „Eparhia este o porțiune din Poporul lui Dumnezeu, încredințată păstoririi unui Episcop ajutat de preoții săi, astfel încât, reunită în jurul păstorului ei și unită de el în Sfântul Spirit prin Evanghelie și euharistie, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și

¹² Cf. C. Giraud, *Pregchiere eucharistiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Gregorian University Press, Roma; Morcelliana, Brescia 1993, p. 140, nota 22; p. 348- 353.

¹³ Cf. C. Giraud, *Eucaristia...*, p. 442.

¹⁴ „Dans la pensée de toute l'antiquité chrétienne, eucharistie et Église sont liées. Chez saint Augustin, sous l'influence de la controverse donatiste, cette liaison s'accroît avec une force toute particulière, et il en va de même chez les écrivains latins des VII^e, VIII^e et IX^e siècles. Pour eux comme pour Augustin, dont ils dépendent tous directement ou par intermédiaires, et dont ils reproduisent incessamment les formules, l'Eucharistie est rapportée à l'Église comme la cause à l'effet, comme le moyen à la fin, en même temps que comme le signe à la réalité”. Henri de Lubac, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Église au Moyen âge*, Aubier, Paris, Éditions Mouton 1949, 2^e édition revue et augmentée, p. 23.

¹⁵ S. Cyprianus, *De oratione dominica*, 23, PL 4, 553.

¹⁶ Cf. LG 17, LG 26, PO 1, CD 11, UR 2.

¹⁷ Cf. Walter Kasper, Comment arriver à l'unité? Conferință ținută la Moscova, la 20 februarie 2004, cu tema: L'Orthodoxie et l'Église catholique, 40 ans après le Décret conciliaire sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, [http://www.cardinalrating.com/ cardinal_45 __ article_ 294. btm](http://www.cardinalrating.com/cardinal_45__article_294.htm)

¹⁸ Cf. Walter Kasper, Le rapport entre Église universelle et Église locale, <http://www.catho-theo.net/Le-rapport-entre-Eglise> (*Stimmen der Zeit*, decembrie 2000).

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?”
DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

apostolică”¹⁹. Menționăm că în acest important text conciliar, după aducerea mai multor amendamente, substantivul inițial *pars* = parte a fost înlocuit cu *portio* care desemnează o parte ce păstrează calitățile și proprietățile întregului²⁰ (ca de exemplu, o porție dintr-un aliment).

Natura relației dintre Biserica particulară și cea universală este definită în mod sintetic în *Lumen gentium* 23: „Fiecare episcop, (la rândul său,) este principiul vizibil și fundamentul unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii universale; în aceste Biserici particulare și din ele (*in quibus et ex quibus*) este constituită Biserica catolică, una și unică”²¹. Biserica ce se realizează în Bisericile particulare este Biserica una, sfântă, catolică și apostolică ce se constituie pornind de la Bisericile particulare aflate în comuniune.

Între Biserica particulară și cea universală există o relație intimă care nu se poate reduce la relația comună dintre parte și întreg, relație pe care unii teologi nu au ezitat să o numească „perihoreză”, prin analogie cu înțelesul consacrat al acestei noțiuni în teologie și hristologie²². Expresia conciliară: „Biserica în și pornind de la Biserici” (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), este inseparabilă de formula „Bisericile în și pornind de la Biserica” (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)²³.

Amintim două texte conciliare fundamentale care tratează despre Biserici locale/particulare în sensul de Biserici formate din mai multe dieceze (Biserica latină) sau eparhii (Bisericile răsăritene *sui iuris*), structurate ierarhic și bucurându-se de autonomie internă.

„Prin providența divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către Apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii universale, au o disciplină proprie, o uzanță liturgică proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit, ca niște trunchiuri, alte vlăstare ale credinței, cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale ce converg în unitate demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite”²⁴.

¹⁹ CD 11; definiția diecezei/eparhiei din CD 11 a fost preluată *ad litteram* în CIC (can. 369), respectiv CCEO (can. 177 – § 1).

²⁰ Cf. Hervé Legrand, *op. cit.* p. 152.

²¹ LG 23.

²² „Biserica universală se concentrează și se realizează în fiecare dieceză. Astfel se instituie între întreg și parte o relație originală de „perihoreză”, de întrepătrundere, fără amestecare, fără contopire”, Jérôme Hamer, *La Chiesa è una comunione*, seconda edizione italiana riveduta con postfazione dell'autore, Morcelliana, Brescia 1983, p. 230.

²³ Cf. *Communio notio* 9 care face referire la LG 23 și la Ioan Paul al II-lea, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20-XII-1990, n. 9, *Osservatore romano*, 21-XII-1990, p. 5.

²⁴ LG 23; făcând parte din Constituția dogmatică despre Biserica, acest text are o importanță doctrinară deosebită.

„Biserica sfântă și catolică, trupul mistic al lui Cristos, este alcătuită din credincioși uniți organic în Spiritul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacrameente și aceeași conducere și care, unindu-se în diferite comunități a căror coeziune e asigurată de ierarhie, formează Biserici particulare sau rituri. Între ele există o admirabilă comuniune astfel încât varietatea din Biserică nu dăunează unității ei, mai degrabă, o manifestă; într-adevăr Biserica catolică voiește ca tradițiile fiecărei Biserici particulare sau rit să fie păstrate în integritatea lor și în același timp vrea să-și adapteze modul de viață la diferitele necesități de timp și de loc. Aceste Biserici particulare, atât din Orient cât și din Occident, deși diferă parțial între ele prin așa numitele rituri, și anume în privința liturghiei, a disciplinei bisericești și a patrimoniului spiritual, sunt supuse în egală măsură cârmuirii pastorale a pontifului roman, care, prin hotărâre divină, este urmașul sfântului Petru în primatul asupra Bisericii universale. De aceea, ele se bucură de o demnitate egală²⁵, astfel încât nici una dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului, se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea Evangheliei în lumea întreagă (cf. Mc 16,15), sub conducerea pontifului roman”²⁶.

Schisma²⁷ și comuniunea imperfectă dintre Bisericile particulare rezultate

În anul 1378, corpul electoral al cardinalilor a ales în mod succesiv, la distanță de doar câteva luni, doi episcopi pe scaunul roman, pentru ca în 1409 colegiul cardinalilor să îi depună pe cei doi pentru a-l alege pe un al treilea, creștinătatea occidentală ajungând astfel într-o stare de „tridiviziune”. S-au creat astfel două, iar apoi trei serii paralele de succesori pe același scaun episcopal. Jean-Philippe Goudot, autorul unei teze despre conciliul de la Constanț (1414/1415-1418) la Universitatea gregoriană, ajunge la concluzia că marea schismă a occidentului din anii 1378-1417 a fost o schismă internă a diecezei Romei, schismă care s-a repercutat de la nivelul Bisericii particulare a Romei la întreaga Biserică latină (Patriarhia occidentului)²⁸.

Un proces de sciziune asemănător, ale cărui consecințe se perpetuează însă până astăzi, a avut loc în interiorul eparhiei Antiohiei, astfel încât, începând din 1724, Patriarhia Antiohiei cunoaște o dublă serie de titulari, unii ortodocși iar ceilalți în deplină comuniune cu Roma. Și în interiorul patriarhiilor Alexandriei și Ierusalimului s-au produs diviziuni similare, astfel încât, începând din 1838, patriarhul melkit greco-

²⁵ Biserica latină este asimilată Bisericilor particulare răsăritene *sui iuris* iar *praestantia ritus latini* este înlocuită cu *aequalis praestantia omnium rituum*, cf. Dimitri Salachas, *Le novità del Codex canonum Ecclesiarum orientalium* a proposito del primato romano (Il rapporto romano pontefice – patriarca), St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, *Folia canonica* 1, http://www.kjpi.ppke.hu/kiadva/fo_01_06.htm

²⁶ OE 2, 3.

²⁷ În cele ce urmează nu ne vom referi la rupturile produse ca urmare a Reformei protestante, din care au rezultat Comunități ecleziale care, cf. *Communio notio* 17, nu sunt Biserici propriu-zise.

²⁸ Cf. J.-Ph. Goudot, *La restauration de l'unité visible de l'Église au concile de Constance (1414/1415-1418)*, *Nouvelle revue théologique* 128 (2006) p. 594-612.

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?”
DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

catolic al Antiohiei poartă titlul de patriarh al Antiohiei și al întregului orient, al Alexandriei și Ierusalimului²⁹.

În exemplele de mai sus, am văzut cum o schismă în interiorul unei Biserici particulare, sediu patriarhal, este urmată de o schismă la nivelul întregii Biserici locale/patriarhale respective. În felul acesta, majoritatea Bisericilor particulare din răsărit sunt astăzi divizate în câte două Biserici particulare surori³⁰ aparținând aceleiași familii liturgice și având același teritoriu canonic, una fiind, iar cealaltă nefiind în deplină comuniune cu Biserica Romei.

În 1054³¹, Biserica universală suferise un alt tip de ruptură, cea a comuniunii dintre două Biserici particulare, Biserica Romei și Biserica Constantinopolului, ruptură ce a dus la desprinderea de Biserica romană a tuturor Bisericilor particulare patriarhale răsăritene de tradiție constantinopolitană.

Ca urmare a acestor „rupturi dureroase în interiorul trupului mistic al lui Cristos, unic și indivizibil”³², de ambele părți ale liniei de fractură au rămas adevărate Biserici particulare³³, în comuniune reală, deși imperfectă, unele cu altele. Titlul de „Biserică particulară”, atribuit de conciliul Vatican II comunităților creștine care au păstrat succesiunea apostolică și au euharistia validă, este de natură teologică și are profunde implicații ecleziologice.

Referindu-se la Bisericile răsăritene neafiate în deplină comuniune cu Biserica Romei, „conciliul amintește cu bucurie tuturor, printre alte fapte de mare importanță, că în orient există Biserici particulare sau locale înfloritoare, printre care primul loc îl dețin Bisericile patriarhale și dintre care multe se mândresc că au fost întemeiate chiar de către apostoli. [...] Astfel, prin celebrarea euharistiei Domnului în fiecare dintre aceste Biserici se zidește și crește Biserica lui Dumnezeu, iar prin celebrarea aceleiași mister se manifestă comuniunea dintre ele”³⁴.

Menționăm aici două importante luări de poziție ale Congregației pentru doctrina credinței: scrisoarea *Communio nis notio*, din 1992, care afirmă că aceste comunități „merită [...] titlul de Biserici particulare” și declarația *Dominus Iesus*, din

²⁹ Neophytos Edelby (et Ignace Dick), *Les Églises orientales catholiques, Décret Orientalium ecclesiarum, Unam Sanctam 76*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, p. 313.

³⁰ UR 14, *Ut unum sint* 56, Congregația pentru doctrina credinței, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus* (29 iunie 2007), răspuns la întrebarea a patra.

³¹ Asocierea mitului marii schisme, proiectare în trecut a unor realități contemporane, cu anul 1054, datează de la sfârșitul secolului XIX (cf. Ernst Christoph Suttner, *Schismele: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca 2006, p. 118-121).

³² Omilia papei Ioan Paul al II-lea la liturgia de la Parcul Izvor, București, 9 mai 1999.

³³ Bisericile particulare catolice și ortodoxe surori recunosc reciproc în cealaltă existența aceleiași structuri sacramentale date de Cristos Bisericii sale pentru mântuirea tuturor celor ce cred în El: „De o parte și de alta se recunoaște că ceea ce Cristos a încredințat Bisericii sale – mărturisirea credinței apostolice, participarea la aceleași taine, mai ales la preoția unică, ce slujește unica jertfă a lui Cristos, și succesiunea apostolică a episcopilor – nu pot fi considerate ca proprietate exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre” (Balamand, 13).

³⁴ UR 14, 15.

anul 2000, care afirmă că „aceste Biserici care, deși nu sunt în comuniune desăvârșită cu Biserica catolică, totuși sunt unite cu ea prin legături foarte strânse, cum ar fi succesiunea apostolică și euharistia validă, sunt adevărate Biserici particulare”.

Am văzut că în *Orientalium ecclesiarum* 2 și în *Lumen gentium* 23, Bisericile răsăritene în comuniune deplină cu Roma sunt calificate drept Biserici particulare sau rituri. În *Unitatis redintegratio* 14-15, *Communio notio* sau *Dominus Iesus*, același titlu de Biserici particulare este atribuit și Bisericilor răsăritene despărțite de Scaunul roman.

Astfel, în terminologia conciliară³⁵, Biserica latină sau ritul roman, Bisericile ortodoxe autocefale sau autonome, sau Bisericile răsăritene aflate în deplină comuniune cu Biserica Romei, sunt toate Biserici particulare (sau rituri). Mai mult, Bisericile răsăritene din afara comuniunii cu Roma sunt „Biserici surori” ale Bisericilor particulare aflate în comuniunea catolică³⁶.

Amintim trei texte magisteriale care afirmă comuniunea reală, dar imperfectă, existentă între Bisericile ortodoxe și Biserica Romei:

„Întrucât aceste Biserici, deși despărțite, au sacramente adevărate și, mai ales, în puterea succesiunii apostolice, au preoția și euharistia, prin care rămân foarte strâns unite cu noi, o anumită comunicare în cele sfinte este nu numai posibilă, ci chiar de dorit, atunci când există împrejurări favorabile, și cu aprobarea autorității bisericești”³⁷.

„Cu Bisericile ortodoxe, aceasta comuniune este atât de profundă, «cât lipsește foarte puțin ca ea să-și atingă plenitudinea care să permită o celebrare comună a euharistiei»³⁸ Domnului”³⁹.

„Euharistia stabilește într-un mod obiectiv o puternică legătură de unitate între Biserica catolică și Bisericile ortodoxe, care au păstrat autentică și integrală natura tainei euharistiei”⁴⁰.

Cu privire la responsabilitatea conducătorilor Bisericilor particulare aflate de o parte și de alta a liniei de separație, papa Paul al VI-lea a afirmat în discursul său ținut la Fanar (iulie 1967), că „revine capilor Bisericilor, ierarhiei lor, sarcina de a conduce Bisericile pe calea care duce la regăsirea deplinei comuniuni. Ei trebuie să facă acest lucru, recunoscându-se și respectându-se ca păstori ai părții din turma lui Cristos încredințate lor, având grija coeziunii și a creșterii poporului lui Dumnezeu și evitând tot ceea ce ar putea să-l împrăștie sau să producă confuzie în rândurile sale”⁴¹. În consecință, „episcopii și preoții au datoria în fața lui Dumnezeu de a respecta

³⁵ În terminologia canonică post-conciliară latină, începând cu CIC (1983), expresia „Biserica particulară” va desemna în mod exclusiv Biserica diecezană. Vezi nota 4.

³⁶ Congregația pentru doctrina credinței, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus* (29 iunie 2007), răspuns la întrebarea a patra.

³⁷ UR 15.

³⁸ Paul al VI-lea, discursul din 14 dec. 1975; cf. UR 13-18.

³⁹ CBC 838.

⁴⁰ Benedict al XVI-lea, *Adbortatio Apostolica postsynodalis, sacramentum caritatis, de eucharistia – vitae missionisque Ecclesiae fonte et culmine* (22 februarie 2007), 15.

⁴¹ *Tomos Agapis*, nr. 172.

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?”
DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

autoritatea pe care Spiritul Sfânt a dăruit-o episcopilor și preoților celeilalte Biserici [...]”⁴².

Restabilirea deplinei comuniuni

Papa Benedict al XVI-lea a reamintit recent respingerea unui „ecumenism al revenirii”, „Rückkehr-Ökumenismus”, în concepția catolică a restabilirii unității creștinilor⁴³. Restabilirea deplinei comuniuni a tuturor Bisericilor particulare cu Biserica Romei va duce la restabilirea unității vizibile a Bisericii lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică⁴⁴.

Trecerea de la comuniunea imperfectă la comuniunea deplină este obiectivul aceluși efort ecumenic care se revelează a fi o creștere în comuniune⁴⁵. „Comuniunea între Biserici nu se poate considera niciodată o țintă definitiv atinsă, darului unității oferit de Domnul Isus odată pentru totdeauna trebuie să-i corespundă o atitudine constantă de înnoire, rod al convertirii interioare a fiecăruia”, scrie Papa Ioan Paul al II-lea adresându-se greco-catolicilor din România⁴⁶.

În contextul căutării restabilirii unității creștinilor, reamintim caracterul tranzitoriu al legislației canonice și disciplinare a decretului *Orientalium ecclesiarum*, care se referă la Bisericile răsăritene aflate în deplină comuniune cu Biserica Romei, caracter exprimat în chiar textul documentului conciliar: „toate aceste dispoziții juridice sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica catolică și Bisericile orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii”⁴⁷. Acest pasaj este reluat în textul constituției apostolice *Sacri canones* prin care papa Ioan Paul al II-lea a promulgat *Codul canoanelor Bisericilor orientale*.

Restabilirea deplinei comuniuni între Biserica Romei și Bisericile ortodoxe⁴⁸ se va face pe baza autonomiei fiecăreia dintre ele, după modelul relațiilor interecleziale din primul mileniu⁴⁹.

Din diviziunea diferitelor Biserici particulare, ca urmare a structurilor de unitate⁵⁰ dezvoltate în cel de al doilea mileniu, au rezultat pe același teritoriu canonic

⁴² Cf. Balamand, 29.

⁴³ Discurs la întâlnirea ecumenică de la Palatul arhiepiscopal din Köln, 19 august 2005; cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Slavorum apostoli*, 27; cf. Balamand 14.

⁴⁴ Cf. *Ut unum sint*, 97.

⁴⁵ Cf. Jérôme Hamer, *op. cit.* p. 226.

⁴⁶ *Scrisoarea apostolică a sfântului părinte papa Ioan Paul al II-lea la al III-lea centenar al Unirii Bisericii greco-catolice din România cu Biserica Romei*, 12.

⁴⁷ OE 30.

⁴⁸ „Unitatea celor două Biserici nu trebuie atât elaborată, cât mai degrabă actualizată” scria André Scrima, reprezentantul personal al patriarhului Athenagoras, observator la conciliul Vatican II, într-un studiu din 1967, publicat în traducere în volumul: André Scrima, *Dubul Sfânt și unitatea Bisericii, jurnal de conciliu*, Editura Anastasia, București 2004, p. 95.

⁴⁹ UR 14, 16; Ioan Paul al II-lea, enciclicile *Orientalis lumen* 20 și *Ut unum sint* 55, 56; Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic dintre Biserica catolică și Biserica ortodoxă respinge metoda și modelul structurilor de unitate dezvoltate în al doilea mileniu creștin cf. *Unitatismul, metodă de unire a trecutului și căutarea actuală a comuniunii depline*, 12.

⁵⁰ Terminologie folosită de Ioan Paul al II-lea în *Ut unum sint*, 56.

perechi de Biserici surori care fac parte din aceeași familie liturgică. Credem că restabilirea comuniunii depline între Biserica Romei și Bisericile patriarhale răsăritene sau orientale va duce la re-unificarea acestor perechi de Biserici surori, între altele și pentru a împiedica proliferarea jurisdicțiilor ecleziastice pe același teritoriu⁵¹, cel puțin la nivelul aceleiași familii liturgice. Nu vrem să micșorăm în nici un fel rolul eminent al Bisericilor particulare surori de pe același teritoriu canonic în restabilirea comuniunii depline, așa cum se întâmplă la nivelul patriarhiei încă divizate a Antiohiei. Limitându-ne în exemplificare la familia liturgică constantinopolitană, ar urma ca patriarhia Antiohiei, Patriarhia Alexandriei, Biserica din Ucraina sau Biserica din România, Biserici particulare astăzi divizate, să își regăsească astfel unitatea. În felul acesta, la nivel național, Biserica patriarhală ortodoxă română și Biserica cvasi-patriarhală (arhiepiscopală majoră) greco-catolică din România, Biserici surori aparținând aceleiași familii liturgice și având același teritoriu canonic, ar urma să se re-unifice într-o unică Biserică în deplină comuniune cu Roma, având în frunte un unic Sinod condus de un patriarh.

Unitatea Bisericii este, și mai ales va fi manifestată⁵² de unitatea fiecărei Biserici particulare în parte și de comuniunea deplină a diferitelor Biserici particulare între ele.

Concluzii: unitatea-comuniune a Bisericii

Comuniunea și unitatea sunt atât de intim întrepătrunse încât unii autori folosesc conceptul de „unitatea-comuniune a Bisericilor sau, mai bine zis, unitatea-comuniune a Bisericii”⁵³.

În sensul celor de mai sus, fără a micșora bogăția de înțelesuri pe care unitatea și comuniunea le au, am spune că, la nivelul Bisericii universale și al Bisericilor particulare, *unitatea* este în primul rând o caracteristică intraeclezială (relație între părți care, unite, formează întregul), pe când *comuniunea* este în primul rând o relație intereclezială (relație între porțiuni care includ și sunt incluse în întreg, fiind în relații de tip perihoretic cu întregul; relație între persoane⁵⁴) între Biserici particulare distincte.

Dacă „prin celebrarea euharistiei Domnului” în fiecare dintre Bisericile aflate de o parte și de alta a liniei de ruptură „se zidește și crește Biserica lui Dumnezeu”⁵⁵,

⁵¹ Cf. Can. 8 al primului conciliu ecumenic de la Niceea: „să nu fie doi episcopi într-o cetate”.

⁵² Divizarea creștinilor este un obstacol în deplina realizare istorică a plenitudinii catolicității, proprie Bisericii cărmuite de succesorul lui Petru și episcopii în comuniune cu el (cf. Congregația pentru doctrina credinței, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus* (29 iunie 2007), răspuns la întrebarea a patra).

⁵³ Walter Kasper, *op. cit.*; pentru Jérôme Hamer „forma proprie a unității Bisericii este Comuniunea” (*op. cit.* p. 217) iar pentru Ioan Zizioulas „comunitatea/comuniunea și unicitatea coincid în ecleziologie” (Duhul Sfânt și Biserica, în *Ființa eclezială*, București, Editura bizantină 1996, p. 149).

⁵⁴ Propunând tema Bisericii locale, teologia actuală se întreabă: „cine” este Biserica (nu „ce” este Biserica), cf. L. Sartori, Chiesa, *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1988, p. 163.

⁵⁵ UR 15.

„OARE S-A ÎMPĂRȚIT CRISTOS?”
DESPRE UNITATE ȘI COMUNIUNE ÎN BISERICĂ

trebuie să admitem, împreună cu papa Ioan Paul al II-lea⁵⁶, că ruptura este o problemă internă a Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică.

În încheiere, reamintim chemarea papei Ioan Paul al II-lea „la o actualizare și la o aprofundare a vocației specifice Bisericilor orientale în comuniune cu Roma, în noul context, făcându-se apel la contribuția de studiu și de reflecție a tuturor Bisericilor”, chemare adresată Bisericii greco-catolice din România cu ocazia tricentenarului restabilirii comuniunii depline cu Biserica Romei. Ioan Paul al II-lea situează acest îndemn în legătură directă cu punerea în discuție a modului de exercitare a primatului petrin: „[...] așa cum am încurajat procesul de revizuire a modalităților de exercitare a serviciului petrin în sânul lumii creștine, păstrând neatinse exigențele ce derivă din voința lui Cristos⁵⁷”.

Prin îndemnul său, Ioan Paul al II-lea situează Bisericile răsăritene aflate în deplină comuniune cu Biserica Romei în general, și Biserica greco-catolică din România în particular, în chiar inima procesului de restabilire a unității Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică, în chiar epicentrul rugăciunii lui Isus: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru mine și Eu întru tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu m-ai trimis” (In 17,21-23).

Papa ne cere să contribuim la revizuirea modalităților de exercitare a primatului petrin și, în acest context, să actualizăm și să aprofundăm identitatea și vocația Bisericii noastre greco-catolice. Care este răspunsul nostru la această chemare?

Credem că acest răspuns trebuie să conțină o contribuție la dezvoltarea unei ecleziologii de comuniune, cu o profundă înrădăcinare epicletică și euharistică și, în particular, a unei ecleziologii a Bisericii locale. Pe de altă parte, Biserica noastră fiind o Biserică sinodală, va putea contribui în timp la dezvoltarea ecleziologiei și teologiei sinodalității. Totul pornind de la tradiția patristică a Bisericii nedespărțite, în vederea restabilirii comuniunii depline între Biserica Romei și Bisericile răsăritene în ansamblul lor.

⁵⁶ „[...] uneori s-au produs neînțelegeri și, din păcate, rupturi dureroase în interiorul Trupului mistic al lui Cristos, unic și indivizibil [...]”, omilia papei Ioan Paul al II-lea la liturghia de la Parcul Izvor, București, 9 mai 1999.

⁵⁷ Cf. *Ut unum sint*, 95

VINCENȚIU CERNEA

EPISCOPALE MUNUS. CONSIDERAȚII CANONICE ASUPRA MINISTERULUI EPISCOPAL

William BLEIZIFFER

RIASSUNTO. *Episcopale munus. Prospettiva canonica sul ministero episcopale.* La realtà ecclesiastica della Chiesa romena unita a Roma, greco-cattolica, una realtà profondamente mutata dalla volontà esplicita dell'attuale pontefice, papa Benedetto XVI, ci offre la possibilità di soffermarci brevemente su qualche idea riguardante l'argomento che ci proponiamo di trattare. L'erezione di una sede eparchiale, che si tratti di eparchia o di diocesi – a seconda della terminologia orientale o latina adoperata – rappresenta in sé un atto giuridico di estrema importanza per la buona attuazione delle attività della Chiesa, vista in duplice prospettiva: quella di società divina ed umana, organizzata altrettanto secondo le leggi di Dio e del legislatore umano. In questa prospettiva, la figura giuridica del vescovo, legato e vicario di Cristo nell'eparchia a lui affidata, occupa il luogo centrale nel governo dell'eparchia, essendo allo stesso tempo la figura giuridica di massima importanza all'interno dell'eparchia. Nel presente studio, l'autore, docente di diritto canonico orientale, si propone un'analisi dei canoni del titolo VII (177-310) *De eparchiis et de episcopis*, del *Codex canonum ecclesiarum orientalium*, insistendo su quei canoni che meglio mettono in evidenza il carattere ministeriale di un vescovo eparchiale. Sono poi palesati i diritti e gli obblighi del vescovo, così come risultano dai canoni, per presentare, alla fine una rassegna di tutti i canoni che fanno riferimento al vescovo in generale, ed al vescovo eparchiale in particolare.

Realitatea ecleziastică a Bisericii române unite cu Roma, greco-catolică, realitate mult modificată de voința actualului papă, Benedict al XVI-lea¹, ne oferă posibilitatea de a ne opri în câteva idei asupra unui subiect ca acela propus de acest articol. Înființarea unei episcopii, fie ea dieceză sau eparhie, este întotdeauna un act juridic de o extremă importanță pentru buna desfășurare a activității Bisericii, văzută ca societate

¹ Este desigur vorba de schimbarea gradului ierarhic al Bisericii române unite cu Roma, greco-catolică, din Biserică mitropolitană *sui iuris*, în Biserică arhiepiscopală majoră *sui iuris*. La data de 14.12.2005, prin bula pontificală *Ad totius Dominici gregis*, papa Benedict XVI-lea apreciind rolul istoric al Bisericii române unite cu Roma, greco-catolică, a considerat potrivită ridicarea acesteia la rangul de Biserică arhiepiscopală majoră, iar prin bula *Magna cum animi affectione*, arhiepiscopul mitropolit Lucian Mureșan a fost ridicat la rangul de arhiepiscop major. În această nouă configurație canonică, Biserica noastră are așadar un nou statut juridic, fiind reglementată în organizarea internă de normele *Codului canoanelor Bisericii orientale* referitoare la Bisericile patriarhale. Acest fapt implică o schimbare în statutul, organizarea și titulatura Bisericii noastre și a întâistătorului ei, schimbare care trebuie recunoscută și reglementată inclusiv de Statul român.

divino-umană, organizată deopotrivă după legi divine și umane². În această perspectivă, figura episcopului, legat și vicar al lui Cristos în eparhia încredințată lui spre păstorie, ocupă locul central în administrarea eparhiei fiind în același timp și figura juridică de maximă importanță din cadrul eparhiei. Ne propunem în materialul ce urmează o analiză a canoanelor titlului VII (177-310) *De eparchiis et de Episcopis*, din Codex canonum Ecclesiarum orientalium³, insistând pe acele canoane care pun mai bine în evidență caracterul ministerial al unui episcop eparhial. Vom evidenția mai apoi drepturile și obligațiile episcopului, așa cum rezultă ele din canoanele titlului VII, pentru ca în cele din urmă să prezentăm în esență toate canoanele care au ca subiect episcopul în general și episcopul eparhial în special.

1. Eparhie ecleziastică și episcop eparhial

Chiar dacă Biserica nu este obligată să-și modeleze limitele teritoriale în conformitate cu cele statale, ea a considerat întotdeauna ca fiind oportună adoptarea delimitărilor civile pentru a rezolva mai ușor problemele legate de teritoriu. Astfel, marile așezări au determinat întotdeauna nașterile mitropoliilor. Împărțirea teritorială a Imperiului roman realizată de Dioclețian în anul 292, prin înființarea a 12 dieceze cu mai multe provincii (eparhii) fiecare, a fost canonizată de Biserica la Conciliul de la Niceea (325), care prin canoanele 4-7⁴ consacră drepturile mitropoliților asupra celorlalți episcopi ai eparhiei. Este astfel amintită eparhia ca diviziune ecleziastică aflată sub autoritatea unui mitropolit, expresia fiind mai apoi utilizată pentru a indica acea circumscripție ecleziastică, Biserica locală, aflată sub autoritatea unui episcop.

Canoanele 177 și 178 se referă în mod direct la eparhie și, definind termenul, clarifică și unele aspecte teologice și juridice. Eparhia⁵ (ἐπαρχία) este așadar *o parte a*

² În această perspectivă este evident rolul pe care îl poate asuma Sinodul episcopilor Bisericii arhiepiscopale majore, în exercitarea prerogativelor sale stabilite de can. 85 al CCEO (vezi infra nota 3) care subliniază: can. 85 – § 1. „Arhiepiscopul major, pentru o cauză gravă, cu consimțământul sinodului episcopilor Bisericii arhiepiscopale majore și după consultarea scaunului apostolic, poate întemeia, circumscrie diferit, uni, diviza, suprima provincii și eparhii, schimba gradul ierarhic și transfera sediul eparhial”.

³ *Pontificium consilium de legum textibus interpretandis*, Codex canonum Ecclesiarum orientalium auctoritate Ioannis Paulli PP. II promulgatus – Fontium annotatione auctus, Libreria editrice vaticana 1995; *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, AAS 82 (1990); *Enchiridion Vaticanum 12/695-887 (EV)*; *Codul canoanelor Bisericilor orientale*, ediție *pro manuscripto*, Presa universitară clujeană, Cluj 2001. În continuare, CCEO.

⁴ Istituto per le Scienze religiose (a cura di) Conciliorum oecumenicorum decreta, Edizione dehoniane, Bologna 1991, p. 7-9 (în continuare COD); Pontificia commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, P.P. Ioannou, *Discipline générale antique (IV-IX s.) Les canons des conciles oecuménique (II-IX s.)*, fascicolo I, t. I, Grottaferata-Roma 1962, 119.

⁵ Can. 177 – § 1. (= 369) Eparhia este o parte din poporul lui Dumnezeu, încredințată grijii pastorale a Episcopului, în cooperare cu preoții săi, astfel încât, atașată de păstorul său și unită de el în Sfântul Spirit, prin evanghelie și euharistie, să constituie o Biserică particulară, în care este cu adevărat prezentă și lucrează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică.

poporului lui Dumnezeu încredințată grijii pastorale a episcopului, în cooperare cu preoții săi. Definiția este preluată textual din decretul *Christus Dominus 11*: „Dieceza (eparhia) este o parte din poporul lui Dumnezeu, încredințată păstoririi unui episcop ajutat de preoții săi, astfel încât, adunată în jurul păstorului ei și unită de el prin evanghelie și euharistie în Duhul Sfânt, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică”.⁶

Conform acestei definiții, trei sunt elementele constitutive ale unei eparhii: parte a poporului lui Dumnezeu, episcopul și preoții săi. Constituită ca societate, Biserica reprezintă comunitatea vizibilă și spirituală a credincioșilor creștini „care, fiind încorporați lui Cristos prin botez, sunt constituiți ca popor al lui Dumnezeu și de aceea, participând în modul specific lor la funcția sacerdotală, profetică și regală a lui Cristos, sunt chemați să exercite fiecare misiunea pe care Dumnezeu a încredințat-o Bisericii spre a o îndeplini în lume, conform condiției proprii” (can. 7). Iar această comunitate, organic constituită, este încredințată grijii episcopului; acest lucru nu înseamnă că respectiva *portio* aparține episcopului, ci așa cum clarifică și mai bine can. 178, eparhia este încredințată păstoririi episcopului, imaginea biblică a păstorului și a turmei fiind bine evidențiată aici.

Eparhia nu este, așa cum am putea crede la o primă analiză a termenului grec, un district administrativ al Bisericii universale, ci o *portio*, adică o comunitate de credincioși botezați care manifestă aceeași credință catolică, strânși uniți în legătură vizibilă cu păstorul lor. În al doilea rând, episcopul, ca principiu și temelie a unității sau *comuniunii* creată în sânul acestei *portio*, o face pe aceasta să devină un subiect ecleziastic în care teritoriul are numai o funcție determinantă, mult diferită de acea funcție specifică pe care o are propovăduirea cuvântului și trăirea euharistiei, elementele primare ale comunității însăși. În al treilea și ultimul rând, pentru propovăduirea

§ 2. La întemeierea, schimbarea și suprimarea eparhiilor, în limitele teritoriului Bisericii patriarhale, se va respecta can. 85, § 1; în celelalte cazuri, întemeierea, schimbarea și suprimarea eparhiilor este doar de competența scaunului apostolic.

Can. 178 – (cf 381) Episcopul eparhial, adică cel căruia îi este încredințată eparhia spre păstorie în nume propriu, o guvernează ca vicar și trimis al lui Cristos; puterea pe care o exercită acesta personal în numele lui Cristos, este proprie, ordinară și imediată, chiar dacă în ultimă instanță exercitarea aceleiași puteri este guvernată de autoritatea supremă a Bisericii și poate fi circumscrisă în anumite limite, pentru utilitatea Bisericii sau a credincioșilor creștini.

Can. 179 – (cf 376) Episcopii cărora nu le-a fost încredințată o eparhie de guvernat, în nume propriu, orice altă funcție exercită sau au exercitat în Biserică, se numesc episcopi titulari.

⁶ CD 11, EV 1/593; Pentru textul tradus în limba română vezi *Conciliul ecumenic Vatican II*, (prescurtat CV II) traducerea Arhiepiscopiei romano-catolice de București, Nyíregyháza 1990.

evangheliei și trăirea sacramentelor, în special euharistia⁷, episcopul are, din punct de vedere structural, nevoie de un prezbiteriu. Acesta este de fapt elementul constituțional al Bisericii particulare care permite observarea unei anumite analogii cu structura constituțională a Bisericii universale.⁸ În această *populi Dei portio* este într-adevăr prezentă și operează Biserica lui Cristos, una, sfântă catolică și apostolică: eparhia nu este așadar izolată de restul Bisericii ci, fiind în comuniune cu propriul episcop, este în același timp în comuniune cu întreaga Biserică.⁹

Funcția specifică a episcopului este așadar strict legată de reunirea turmei prin propovăduirea evangheliei și celebrarea euharistiei. Unitatea euharistică implică în această *ecclesia particularis*¹⁰ comuniunea dintre cel care prezidează în caritate și cei care se hrănesc cu cuvântul mântuirii și cu darurile transformate în euharistie. Odată asumată funcția, episcopul eparhial devine garantul apostolicității și al comuniunii dintre Bisericile care împărtășesc aceeași euharistie, comemorarea lui la sfânta liturghie și în cadrul recitării orelor liturgice fiind nu numai o obligație canonică (can. 209), ci și un semn vizibil de comuniune, din care transpare tocmai catolicitatea, adică universalitatea Bisericii.

⁷ „La comunione ecclesiale dell'assemblea eucaristica è comunione col proprio vescovo e col romano pontefice. Il vescovo, in effetti, è il principio visibile e il fondamento dell'unità nella sua Chiesa particolare”, Lettera enciclica *Ecclesia de eucharistia* del sommo pontefice Giovanni Paolo II, ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate, e a tutti i fedeli laici, sull'eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa, nr. 39, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_17042003_ecclesia-de-eucharistia_it.html

⁸ Cf. E. Corecco, L. Gerosa, *Il diritto della Chiesa*, sezione quinta, *La Chiesa*, vol. 12, Jaka Book, Milano 1995, 234-235.

⁹ Mult simplificate, prezentăm în continuare patru principii teologice elaborate de canonistul Luigi Chiapetta în lucrarea *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, 215-216 și care reușesc în mod minunat să clarifice raporturile dintre Biserica particulară și Biserica universală:

1. Biserica universală și Biserica particulară nu reprezintă două realități diverse și distincte, ci o singură realitate;
2. Biserica universală nu reprezintă suma Bisericilor particulare: acestea formează împreună unicul Corp al lui Cristos;
3. Biserica particulară nu este o secțiune a Bisericii universale, ci o *populorum Dei portio* într-un determinat teritoriu;
4. Biserica particulară este manifestarea concretă a Bisericii universale într-o determinată realitate spațio-temporală.

¹⁰ Prin această expresie, documentul conciliar *Christus Dominus*, folosind o terminologie latină indică în permanență Dieceza, ca *portio populorum Dei*. Indiferent dacă se folosește termenul dieceză sau eparhie, termenul face referință la aceeași realitate juridică. Pentru o mai mare coerență cu tradiția orientală din care își trage seva, CCEO utilizează mereu termenul eparhie. Asupra termenului vezi P. Colombo, La teologia della Chiesa locale, în *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, p. 17-38; G. Nedungatt, *Ecclesia universalis, particularis, singularis*, în *NUNTIA* 2, 75-87.

Fiind, așa cum mai spus, vorba de un act de majoră importanță pentru Biserică, înființarea, modificarea limitelor teritoriale sau suprimarea eparhiilor, depind de cele mai înalte foruri ierarhice ale Bisericii: în cazul concret al Bisericii de tradiție constantinopolitană și organizată în structură arhiepiscopală majoră *sui iuris* cu patru episcopii sufragane,¹¹ respectiv Biserica română unită cu Roma (greco-catolică), unica autoritate competentă în realizarea acestor proceduri este numai Sinodul episcopilor (can. 85 § 1). Norma este bine justificată de practica milenară a Bisericii¹², și este bine subliniată și de textul decretului conciliar *Orientalium Ecclesiarum*, 9.

Recunoscută la nivel instituțional ca persoană juridică (can. 921), eparhia este reprezentată în toate afacerile juridice de episcop (can. 190), care își exercită autoritatea și ministerul episcopal numai în limitele clar stabilite de granițele respectivei eparhii, și numai asupra acelei *populi Dei portio*, care în baza domiciliului stabil (can. 912) se regăsesc în interiorul eparhiei.¹³ Jurisdicția care rezultă din numirea în funcția de episcop este în acest sens o jurisdicție *personală*, în sensul că se manifestă și își găsește aplicabilitate numai asupra acelei determinate *portio*, și nu teritorială, cum am fi înclinați să credem dacă vedem eparhia doar ca pe un teritoriu delimitat de granițe bine stabilite. Jurisdicția se manifestă așadar asupra persoanelor care își au domiciliul stabil în limitele granițelor eparhiei și este o jurisdicție atât de personală încât se manifestă și atunci când unul dintre proprii supuși nu se află în interiorul limitelor eparhiei (can. 1491).

Canonul 178 definește figura episcopului eparhial, adică a celui căruia îi este încredințată eparhia spre păstorie în nume propriu, ca să o guverneze ca vicar și trimis al lui Cristos. Elementul care îl distinge deci pe episcopul eparhial de ceilalți Episcopi¹⁴ este tocmai faptul că guvernează în nume propriu, iar această expresie se cere a fi clarificată. De fapt la baza canonului, ca prim izvor de inspirație stă textul conciliar *Christus Dominus* 11 care stabilește:¹⁵ „Fiecare episcop căruia îi este încredințată grija unei Biserici particulare își paște turma în numele Domnului, ca păstor propriu și nemijlocit al ei, cu putere legată de consacrare (*ordinarius*), sub autoritatea supremului pontif, exercitându-și față de această turmă îndatorirea de a învăța, de a sfinți și de a

¹¹ Conform *Annuario pontificio 2007*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007, p. 1167-1171, structura Bisericii române unite este următoarea: România: Mitropolie – Alba Iulia și Făgăraș; Episcopii – Cluj-Gherla, Lugoj, Maramureș, Oradea Mare. S.U.A. Episcopie – Saint George's in Canton.

¹² Vezi can. 12 Calcedonia, COD, 93; can. 17, 55 Cartagina, în *Pontificia commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale*, P.P. Ioannou, *Discipline générale antique* (IV-IX s.) *Les canons des synodes particuliers*, t. I, 2, Grottaferata – Roma 1962, p. 231-232, 280-283; în traducere românească vezi I.N. Floca, *Canoanele Bisericii ortodoxe*, Sibiu 1992.

¹³ Cf. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni dehoniane Bologna, 208-215.

¹⁴ CCEO prezintă din punct de vedere al misiunii asumate șase figuri de episcopi: eparhiali (can. 178), coadiutori (can. 85, 149), auxiliari (can. 85, 149), emerți (can. 211, 218), titulari (can. 179), episcopi ai curiei arhiepiscopale (can. 87).

¹⁵ CD 11, EV 1/593.

conduce. El trebuie să recunoască însă drepturile legitime ale patriarhilor sau ale altor autorități ierarhice”.

Deci, episcopul eparhial guvernează o Biserică particulară în nume propriu, nu ca delegat al romanului pontif, ci ca vicar și delegat imediat al lui Cristos. Cu toate acestea, cele trei funcții pe care le are, aceea de a sfinți, învăța și governa, nu sunt izolate, ci se exercită deplin numai în comuniunea ierarhică cu romanul pontif: „Din tradiția atestată mai ales în ceremoniile liturgice și în obiceiurile Bisericii atât din răsărit cât și din apus rezultă clar că impunerea mâinilor și cuvintele consacării conferă harul Duhului Sfânt și imprimă un caracter sacru, astfel încât episcopii, în mod eminent și vizibil, țin locul lui Cristos învățător, păstor și mare preot și acționează *in persona Christi*, în numele și ca reprezentanți ai lui”.¹⁶

Consacrarea episcopală conferă noului hirotonit cele trei *munera*: *santificandi, docendi, regendi*, ministere care prin natura lor pot fi exercitate numai în comuniune cu capul și cu membrii colegiului episcopal (LG 21; CD 3-5). „În ultimă instanță, exercitarea puterii episcopului eparhial este guvernată de suprema autoritate a Bisericii sau poate fi circumscrisă în interiorul anumitor limite în vederea utilității Bisericii sau a credincioșilor creștini (LG 27; CD 8). Din acest motiv, exercitarea acestor puteri poate fi limitată ori de către autoritatea supremă, ori de către însuși dreptul”.¹⁷

2. Puterea episcopului eparhial

Din formularea can. 178 și a textelor conciliare mai sus amintite, rezultă clar că puterea de guvern pe care o exercită episcopul este personală și exercitată numai în numele lui Cristos; este *ordinară, proprie și imediată*.

Puterea este *proprie* deoarece episcopul eparhial o exercită personal, ca vicar sau legat al lui Cristos. Această putere nu se exercită în virtutea dreptului sau datorită oficiului asumat, ci se manifestă și ca acțiune personală: se cheamă proprie tocmai pentru faptul că aparține persoanei principale, în cazul nostru episcopul eparhial.¹⁸

Puterea este *ordinară* (can. 981) tocmai datorită anexării acesteia la un oficiu ecleziastic, anexare stabilită prin drept, fie el divin sau uman. Este vorba de acea putere care rezultă din însăși configurația oficiului episcopal; numai datorită acestui oficiu sunt exercitate mai apoi drepturile și obligațiile care sunt definite prin drept, în cazul episcopilor eparhiali, sau prin decretul de numire și scrisoarea de *provisio canonica*, în cazul episcopilor care nu sunt eparhiali. Oficiul este exercitat în termenii stabiliți de can. 936, adică este constituit atât din dreptul divin cât și din cel uman și este exercitat pentru un scop spiritual. Anexarea de către drept a acestei puteri la oficiul episcopului eparhial este antecedentă stabilirii oficiului prin decretul de prevedere canonică eliberat de autoritatea competentă, deoarece este inerentă și constitutivă pentru oficiul însuși.

Datorită întimei legături dintre oficiu și puterea ordinară, aceasta din urmă nu încetează decât odată cu încetarea oficiului (can. 991): un episcop eparhial își va pierde

¹⁶ *Lumen gentium* 21, EV 1/335.

¹⁷ Cf. *Studium Romanae Rotae*, Mons. Pio Vito Pinto (a cura di), *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2001, 163-166.

¹⁸ Cf. Julio G. Martin, *Le norme generali del Codex iuris canonici*, Ediurcla, Roma 1995, 439.

oficiul prin împlinirea vârstei definite de drept, prin renunțare, prin transfer, prin îndepărtare sau prin privare (can. 965). Odată pierdută această funcție prin împlinirea vârstei prevăzute de drept sau prin renunțare, episcopul devine emerit. (can. 211, 218, 965 § 4).¹⁹

Puterea este *immediată* în sensul că poate fi exercitată în absența oricărui intermediar. Pe de altă parte, în sensul can. 191, această putere este exercitată pe mai multe planuri.²⁰ Puterea *legislativă, executivă și judecătorească* reprezintă, de fapt, trei funcții ale aceleiași puteri de guvern, această distincție evidențiind de fapt consecința clarității cu care legislatorul a dorit să tuteleze drepturile subiective. Această necesitate rezultă din faptul că nu toți superiorii ecleziastici se bucură de aceste trei funcții ale puterii, motiv pentru care s-a simțit nevoia stabilirii competențelor clare fiecărui organism în parte.²¹

Puterea legislativă (can. 985), ca aspect al puterii de guvern, este acea putere prin care cel care o deține poate emana în Biserică legi care determină, fundamentează și tutelează drepturile credincioșilor creștini, indicând în același timp și modalitățile de aplicare și de îndeplinire a obligațiilor acestora, putând în anumite cazuri să dispună și aplicarea unor sancțiuni penale. Puterea legislativă reprezintă funcția principală a puterii de guvern deoarece de aceasta depind mai apoi celelalte două funcții ale puterii, respectiv executivă și judecătorească. Într-adevăr, aceste două funcții nu pot fi exercitate decât în cadrul strict al unei realități legislative, în caz contrar acționându-se arbitrar și discrețional. Puterea, în ceea ce privește episcopul eparhial, este exercitată numai personal, chiar dacă în linie de principiu nu este exclusă delegarea acesteia. Pe de altă parte, această putere poate fi exercitată numai „conform prescripțiilor dreptului”, în sensul că un episcop legislator nu poate emana valid o lege care să fie contrară dreptului superior.²²

Puterea executivă, reclamă, așa cum am subliniat deja, existența legii, chiar dacă în practică această dimensiune a puterii se manifestă concret prin punerea în practică a prescripțiilor legii. Sfera de exercitare a acestei puteri se definește numai în relație cu beneficiarii ei: toți credincioșii proprii, fie că se găsesc în interiorul limitelor teritoriului eparhiei, fie că se găsesc în afara acesteia (can. 916); și străinii (can. 986) Această putere poate fi exercitată atât personal, cât și prin intermediul unor colaboratori care pot beneficia de putere *ordinară vicară* sau *delegată* (can. 985, 986-995) cum ar fi:

¹⁹ C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Edizioni San Paolo, Milano 1993, p. 732, 1114-1115; Julio G. Martin, *op. cit.*, 437-438.

²⁰ Can. 191 – § 1. (= 391) Episcopul eparhial este cel care conduce eparhia care îi este încredințată, cu putere legislativă, executivă și judecătorească.

§ 2. Episcopul eparhial exercită puterea legislativă prin el însuși; exercită puterea executivă fie prin el, fie prin protosincol sau sincleri, iar puterea judecătorească fie prin el, fie prin vicarul judecătoresc și judecători.

²¹ Cf. Julio G. Martin, *op. cit.*, 445.

²² Cf. C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Potestà legislativa*, în *op. cit.*, 636-637; Julio G. Martin, *op. cit.*, 445-447.

protosincelul și sincelii (can. 248), cancelarul eparhial (can. 252), economul eparhial (can. 262).²³

Puterea judecătorească este acea putere care se exercită în rezolvarea controverselor și a conflictelor ținând cont de existența legii. Cel care o deține, în cazul nostru episcopul eparhial (acesta, prin însuși dreptul, este judecător ecleziastic, can. 1066), poate emite în sfera ecleziastică sentințe asupra controverselor referitoare la acea materie în care Biserica este competentă. Puterea este exercitată în for contencios sau penal, fie personal, fie prin intermediul vicarului judecătoresc sau a altor judecători (can. 1086, 1087), care în faza pregătitoare a unui decret sau a unei sentințe pot avea putere judecătorească vicară sau delegată.²⁴

3. *Tria munera* episcopului eparhial

Aminteam inițial că motivul pentru care se constituie un oficiu în Biserică este cel spiritual. Cele trei *munera* despre care am vorbit mai sus, respectiv *docendi*, *santificandi* și *regendi*, sunt exercitate numai în vederea realizării acestui scop.

Conciliul Vatican II, vorbind despre aceste trei *munera*, găsește diferite formule pentru a acorda unuia sau altuia dintre aceste trei oficii întâietatea. În orice caz, așa cum rezultă dintr-o analiză mai profundă a textelor conciliare, dimensiunea pastorală a învățării poporului lui Dumnezeu pare să aibă întâietate asupra oficiilor de sfințire și guvernare. Documentul LG 25 afirmă că „printre principalele îndatoriri ale episcopilor, prima este predicarea evangheliei”,²⁵ indicând prin această expresie o imagine globală a *episcopale munus*, așa cum este ea înțeleasă în tripartiția pe care am văzut-o. De fapt, nu de puține ori documentele conciliului prezintă *episcopale munus* într-o viziune de ansamblu: așa de exemplu textele din LG 19-21 unde sunt prezente diferitele funcții episcopale. Și chiar dacă fiecare dintre acestea își găsește în paragrafele succesive (LG 25-27)²⁶ o tratare aparte, imediat un alt text, LG 32, revine asupra unei viziuni de ansamblu: „După cum, din bunăvoința divină, laicii îl au frate pe Cristos, care, deși este stăpânul a toate, «n-a venit ca să fie slujit, ci să slujească» (Mt 20,28), tot astfel îi au frați pe aceia care, rânduiți în slujirea sacră, *învățând și sfințind și conducând* familia lui Dumnezeu cu autoritatea lui Cristos, o păstoresc în așa fel ca noua poruncă a iubirii să fie îndeplinită de toți”.²⁷

Se poate observa și din acest text ordinea pe care părinții conciliari o preferă în enumerarea celor trei oficii episcopale. Trebuie însă remarcat și textul de la LG 21, care reprezintă în sine o excepție. Într-adevăr, acesta este unicul text în care oficiul de sfințire precede celelalte două oficii, de învățare și de conducere: „Consacrarea

²³ Cf. C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), Potestà esecutiva, în *op. cit.*, 463-464; Julio G. Martin, *op. cit.*, 448-449.

²⁴ Cf. C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), Potestà giudiziale, în *op. cit.*, 542-543; Julio G. Martin, *op. cit.*, 447-448.

²⁵ Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* 25, EV 1/344.

²⁶ Referitor la aceste *tria munera* vezi Cosmin Ciprian Betea, Commento alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* nr. 26-27, în *Cultura creștină*, Serie nouă, anul VIII, nr. 1-2, 2005, 204-218.

²⁷ *Ibidem*, EV 1/367.

episcopală, odată cu misiunea de a sfinți, le conferă și pe acelea de a învăța și a conduce, misiuni care însă, prin natura lor, nu pot fi exercitate decât în comuniune ierarhică cu capul și membrii colegiului”.²⁸ Din aceste texte, dar și din altele²⁹ rezultă cu claritate faptul că în gândirea conciliară prioritate a avut oficiul magisterial.³⁰ Acest lucru nu diminuează însă importanța celorlalte două oficii, acestea manifestându-se ca o unică și singură slujire. Chiar dacă *munus docendi* își găsește un loc bine stabilit în tratarea problemelor de către CCEO,³¹ interpretarea globală a canoanelor ne lasă să înțelegem intima legătură dintre diversele competențe și oficii ale episcopului, și imposibilitatea tratării acestora în mod separat, diacronic.

Se pare însă că în CCEO viziunea asupra acestor *tria munera* este puțin diferită decât cea a conciliului: după ce în primele două canoane (can. 190-191) ale art. II din titlul VII *Despre eparhii și episcopi* se vorbește despre chestiuni generice, can. 192 pune în evidență *funcția pastorală* a episcopului, fără a lăsa să se înțeleagă foarte clar dacă este vorba de învățare, sfințire sau conducere. Această grijă pastorală se manifestă față de toți: credincioși creștini încredințați păstoririi sale sau nu, nebotezaților, propriilor clerici. În orice caz, din acest articol II (can. 190-211), rezultă ca fiind dificilă elaborarea unei liste exhaustive de obligații și drepturi ce revin episcopului, și asta cu atât mai mult cu cât linia de demarcație dintre ceea ce reprezintă un drept și o obligație este foarte fină. Fără a mai vorbi de faptul că pe lângă aceste drepturi și obligații specifice ministerului episcopal, episcopii fiind clerici, sunt marcați de caracterul preoției ministeriale, deci în mod firesc acestora li se vor aplica și acele canoane care se referă la clerici în general³². Pe de altă parte, multe din prerogativele episcopului ca figură ecleziastică rezultă din canoane care nu tratează neapărat sau în mod direct despre ei. Amintim în acest sens numai atribuțiile pe care le are un episcop în organizarea școlilor, mai ales catolice ale eparhiei (can. 633 și urm.), sau tutela pe care o acordă dreptul acestora în momentul în care ei sunt supuși violențelor verbale sau fizice (can. 1445).

4. Despre drepturile și îndatoririle episcopilor eparhiali

Titlul VII al CCEO tratează în canoanele 190-210, articolul II, *despre drepturile și obligațiile* specifice ale episcopilor eparhiali. Aceste canoane nu epuizează însă – așa

²⁸ *Ibidem*, EV 1/335.

²⁹ Vezi de exemplu *Christus Dominus* 11 unde avem din nou aceeași ordine a celor trei *munus docendi, sanctificandi et regendi*, și *Unitatis redintegratio* 2 unde din nou *munus regendi* le precede pe celelalte două.

³⁰ Brunero Gherardini, Il vescovo, maestro e difensore della fede, în *Episcopale Munus, recueil d'études sur le ministre épiscopal offertes en hommage à son excellence mgr. J. Gijsen*, Van Gorcum, Assen, MCMLXXXII, 32-33.

³¹ Este vorba de titlul XV, *De magistero ecclesiastico*, can. 595-666. Un studiu asupra acestui argument în William Bleiziffer, Magisterul în CCEO, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica Varadiensis*, an XLVII, nr. 1, 2002, 61-72

³² Este vorba despre titlul X, CCEO, *De clericis*, can. 323-398; vezi mai ales cap. III, *Drepturile și obligațiile clericilor*, can. 267-393.

cum de fapt am mai amintit – toate prerogativele unui episcop eparhial, ci le subliniază pe cele care sunt strict legate de această funcție în Biserică.

Propunându-ne să prezentăm la sfârșitul acestui material o listă completă a canoanelor care vorbesc în mod direct sau indirect despre episcop, vom prezenta conform canoanelor din acest articol II, ministerul episcopului în tripla sa funcție, de învățător, ministru al sacramentelor și păstor al propriei turme. Va fi dificilă o distincție între drepturi și îndatoriri, linia de demarcare dintre acestea fiind foarte subtilă: de aceea vom prezenta global prerogativele episcopului eparhial așa cum rezultă ele din aceste canoane. Acestea pot fi sintetizate astfel:

- grijă pastorală față de toți credincioșii creștini încredințați grijii sale, fie că aceștia locuiesc în interiorul eparhiei, fie că se găsesc doar temporar în aceasta; o grijă particulară va acorda celor care s-au îndepărtat de practica religioasă (can. 192 §1);

- atenție pentru ca credincioșii creștini să promoveze unitatea creștină, în respect deplin față de convingerile religioase ale altora (can. 192 §2);

- considerându-i pe toți încredințați grijii sale pastorale, episcopul se va preocupa ca persoanelor nebotezate să le fie prezentată caritatea lui Cristos; aceasta este de fapt și porunca misionară: *Euntes docete omnes gentes* (can. 192 §3. Vezi și LG 27 și 23; CD 16);

- va acorda o atenție deosebită raporturilor pe care le va avea cu preoții; îi va asculta pe aceștia în calitate de consilieri și ajutoare directe; va apăra drepturile lor și se va îngriji de alimentarea vieții lor spirituale și intelectuale, dar se va îngriji și de asigurarea unei subzistențe corespunzătoare, de prevederea și siguranța socială corespunzătoare, precum și de asistența sanitară a clericilor și a familiilor lor, dacă sunt căsătoriți (can. 192 §4-5);

- are grava obligație de a se îngriji ca toți credincioșii catolici care provin din alte Biserici *sui iuris* să-și păstreze propriile rituri, să le cultive și să le observe cu fidelitate; va avea grijă de necesitățile spirituale ale acestor credincioși prin constituirea unor parohi personali sau chiar a unui sincl (can. 193);

- poate acorda propriilor clerici demnități ecleziale conform normelor dreptului particular (can. 194);

- se îngrijește de promovarea vocațiilor la preoție și la viața consacrată (can. 195);

- se îngrijește de pregătirea religioasă a propriilor credincioși, explicându-le acestora adevărurile de credință, apărând cu fermitate integritatea și unitatea credinței prin predicare personală și frecventă (can. 196);

- obligat fiind să ofere un exemplu de sfințenie în caritate, umilință și simplitate de viață, se va ocupa de promovarea sfințeniei în rândul credincioșilor, conform vocației proprii a fiecăruia; se va strădui astfel încât credincioșii creștini încredințați grijii sale să crească în har prin frecventarea sacramentelor și mai ales prin participarea la divina liturghie (can. 197);

- trebuie să celebreze frecvent sfânta liturghie pentru poporul încredințat spre păstorire, mai ales în zilele stabilite de dreptul particular (can. 198);

- în calitate de promotor și apărător al vieții liturgice, se va îngriji ca aceasta să fie sprijinită conform cu prescrierile cărților proprii de cult; în propria Biserică catedrală se va îngriji ca măcar o parte din orele canonice să fie celebrate conform obiceiurilor legitime ale propriei Biserici, la fel ca și în fiecare parohie; el însuși va celebra o parte din aceste ore canonice, mai ales în zile de sărbătoare sau la solemnități și în ajunul acestora (can. 199); va celebra în propria eparhie funcțiunile sacre conform prescripțiilor cărților liturgice, în mod solemn și îmbrăcat cu toate însemnele pontificale; această datorie încetează în afara limitelor propriei eparhii (can. 200);

- ca apărător al unității Bisericii universale, promovează disciplina ecleziastică comună, având grijă să nu fie introduse abuzuri în ceea ce privește ministerul cuvântului lui Dumnezeu, celebrarea sacramentelor, cultul divin și îndeplinirea voințelor pioase can. 201 §1).

- favorizează unitatea de acțiune în cadrul Bisericii catolice prin întâlniri frecvente cu ierarhii celorlalte Biserici *sui iuris* din teritoriu (can. 202);

- îndemnându-i pe credincioși să participe la diferitele forme de apostolat și să le susțină, favorizează și coordonează aceste activități și promovează asociațiile credincioșilor creștini care direct sau indirect urmăresc un scop spiritual, înființându-le sau aprobându-le conform normelor de drept (can. 203);

- este obligat să locuiască în propria eparhie, chiar dacă este ajutat de un episcop coadjutor, și poate absenta di propria eparhie pentru motive întemeiate nu mai mult de o lună, întreruptă sau continuă, cu condiția ca eparhia să nu sufere vreo daună din cauza acestei absențe; nu va lipsi din propria eparhie în zile de solemnitate decât pentru un motiv foarte grav (can. 204);

- cu scopul de a verifica, personal sau prin delegat, buna funcționare canonică a eparhiei episcopul eparhial are obligația să viziteze canonic întreaga eparhie, astfel ca pe durata a cinci ani întreaga eparhie să fie vizitată. Vizita canonică va avea ca obiect persoanele, instituțiile catolice, lucrurile și locurile, structurile care se regăsesc în limitele eparhiei. În ceea ce privește membrii institutelor de viață consacrată de drept pontifical, vizita canonică se efectuează numai în cazurile expres prevăzute de către drept (can. 205);

- în sensul comuniunii vizibile, și cu scopul unei mai profunde comunicări în sânul Bisericii catolice, episcopul eparhial o dată la cinci ani trebuie să prezinte scaunului apostolic o dare de seamă despre starea eparhiei încredințate lui; o copie a respectivului document va fi comunicată și mitropolitului Bisericii *sui iuris* (can. 206);

- în această *relatio quinquennale*, episcopul eparhial va informa scaunul apostolic și asupra stării acelor credincioși catolici care, chiar dacă nu sunt înscrși în propria eparhie, sunt totuși încredințați grijii sale pastorale. Scopul normei este acela de a evita așa-zisele „migrații” de la un rit la altul, prin acordarea unei asistențe liturgice și spirituale conforme tradiției proprii a respectivilor credincioși, episcopul eparhial fiind obligat să se îngrijească, așa cum am mai amintit, ca credincioșii creștini să păstreze, să stimeze și să practice ritul propriei Biserici *sui iuris* (can. 193, 207);

- episcopul eparhial va trebui să realizeze tot la cinci ani, personal sau prin delegat, o vizită la Roma pentru a venera mormintele sfinților apostoli Petru și Pavel și

pentru a se prezenta succesorului sfântului Petru în primatul Bisericii universale; din această vizită transpare și mai mult sensul unității din sânul Bisericii catolice (can. 208);

- în semn de comuniune deplină cu pontiful roman, în divina liturghie și în laudele divine, conform prescrierilor cărților liturgice, episcopul eparhial trebuie să-l pomenească înaintea tuturor pe acesta, și se va îngriji ca și ceilalți clerici ai eparhiei să o facă cu fidelitate. La rândul său, și episcopul eparhial va fi pomenit în aceleași oficii și în aceleași condiții de către toți clericii din eparhie (can. 209);

- datorită împlinirii vârstei de șaptezeci și cinci de ani, a sănătății precare sau a altui motiv grav, episcopul eparhial este invitat să prezinte romanului pontif renunțarea la funcție (can. 210);

- odată acceptată această renunțare, episcopul eparhial obține titlul de episcop emerit al eparhiei pe care a condus-o și trebuie să beneficieze din partea consiliului ierarhilor de o întreținere demnă și corespunzătoare (can. 211).

5. *Index analyticus Codicis canonum ecclesiarum orientalium:*

Episcopus et episcopus eparchialis

Dacă am încercat în materialul până acum propus să prezentăm succint drepturile și obligațiile specifice episcopilor eparhiali, așa cum rezultă ele din titlul VII al CCEO în canoanele 190-210, articolul II, *Despre drepturile și obligațiile episcopilor eparhiali*, în cele ce urmează vom prezenta în esență toate canoanele CCEO care în mod direct sau indirect fac referință la ministerul episcopal sau la figura episcopului eparhial.³³

Episcopus

- succesor al apostolilor, 42; comuniunea cu romanul pontif, 45 § 2; cooperador al romanului pontif, 46 § 1; membru al colegiului episcopilor, 49; doctor și învățător al credinței autentice, 596, 600, 605; ministru și predicator al cuvântului lui, 608, 610 § 1; poate fi chemat episcop eparhial sau episcop titular 178, 179; în care grad al clericilor se găsește, 325, 326; delicta împotriva acestora, 1445 § 1; înmormântarea în biserică, 874 § 3;

- calitățile candidaților 180; alegere sau numire, 85 § 2, 149, 168, 181-186, 102 § 2, 110 § 3; prevederea canonică, 86 § 1 n 1^o și § 3, 187 § 1; profesiunea de credință și promisiunea de ascultare, 187 § 2; hirotonire și înscăunare, 75, 133 § 1 n 1^o, 159 n 1^o, 187 § 2, 188 § 1, 745, 746; călugărul care devine episcop, 431 § 2-3; emerit, 211 § 2, 218, 431 § 2 n 2^o;

- *raportul dintre ei în:* conciliul ecumenic, 52 § 1; sinodul episcopilor Bisericii patriarhale, 102 § 1-2, 104, 105, 150 § 1; adunarea patriarhală, 143 § 1 nn 1^o-2^o și § 2; consiliul ierarhilor, 164-166 § 1; sinodul permanent, 115, 116 § 1-2, 121, 127;

³³ Cf. *Episcopus* și *Episcopus eparchialis*, în Ivan Zuzek, *Index analiticus Codicis canonum Ecclesiarum orientalium*, *KANONIKA* 2, Pontificium institutum orientalium studiorum, Roma 1992, 119-126. Mulțumesc pe această cale autorului care cu bunăvoință a pus la dispoziția noastră formatul electronic al Indicelui, și editorului George Nedungatt S.J., care ne-a acordat cu interes și amabilitate dreptul de autor pentru traducerea românească a acestei lucrări.

- *obligații și drepturi*: comemorarea în divina liturghie a romanului pontif, a patriarhului, a mitropolitului, a episcopului eparhial, 91, 135, 161, 209 § 2; raporturile cu patriarhul, 56, 78 § 1, 82 § 2, 88; raporturile cu mitropolitul Bisericii mitropolitane *sui iuris*, 157 § 1, 159 n 1^o, 161-163; dacă este protosincol sau sincol nu încetează din funcție în cazul scaunului eparhial vacant, 224 § 1 n 1^o; are dreptul de a predica oriunde în lume, 610 § 1; oferă soluții creștine problemelor vieții, 601; confecționează sfântul mir, 693; referitor la divina euharistie, 699 § 1, 700 § 2, 701; poate să administreze sacramentul penitenței oriunde în lume, 722 § 2; referitor la sfânta hirotonire, 743, 744-747, 749, 752, 770, 774; delict referitoare la sfânta hirotonire, 1459; referitor la consacrarea bisericilor, 871 § 2; trebuie să fie anunțat despre vacanța scaunului patriarhal, 128 n 1^o;

- referitor la primirea acatolicilor în Biserica catolică, 898 § 1, 899;

- în cauzele penale este judecat de romanul pontif, 1060 § 1 n 2^o; în cauzele contencioase vor fi judecați de un tribunal desemnat de acesta, 1060 § 2, 1062 § 3; vor fi audiați în sediul tribunalului ales de ei, 1239 § 2; se vor strădui să evite litigiile și să caute o soluție pacifică, 1103, § 1.

Episcopus eparchialis

- cine sunt, 177 § 1, 178; alegere sau numire, 149, 168, 181-186, 102 § 2, 110 § 3; hirotonire, înscăunare și luarea în posesie a oficiului, 86 § 1 n 2^o și § 2-3, 133 § 1 n 1^o, 159 n 1^o, 188, 189; este ierarh, 984 § 1; este ierarh al locului, 984 § 2; ceea ce ține strict de competența sa, conform dreptului, poate fi acordat și protosincelui și sincolilor, 987; primește recursul împotriva decretelor protosincelilor sau sincolilor, 997 § 2, 999 § 2; ceea ce se spune despre ei este valabil și pentru exarhi, 313; scaun eparhial împiedicat, 233, 271 § 5, 286; când scaunul eparhial este împeticat, 129, 132 § 2, 173 § 3, 181 § 1, 219-232, 237 § 2, 251 § 2, 260 § 2, 262 § 5, 270 § 2, 271 § 5, 274 § 2, 286, 537 § 2; referitor la mutarea într-un alt scaun, 85 § 2 n 2^o, 219, 223; privarea din oficiu, 219; renunțarea la oficiu, 210-211, 219; emerit, 211; referitor la moartea sa, 219; câștigurile care i se cuvin în cazul scaunului eparhial vacant, 230 n 2^o; patriarhul ca și episcop eparhial, 101, 129, 132 § 2, 1037; mitropolitul Bisericii mitropolitane *sui iuris* ca și episcop eparhial, 155 § 1, 158 § 2, 173 § 2;

- guvernează eparhia cu putere proprie, ordinară și imediată, 45 § 1, 178, 191, 987; păstorește eparhia în cooperare cu preoții săi, 177 § 1; relațiile sale cu episcopul coadjutor, 212-217; poate să ceară un episcop auxiliar, 212 § 1; relațiile sale cu episcopul auxiliar, 213 § 3, 214-217; raportul cu protopopii și districtele eparhiei, 276-278; reprezintă eparhia, 190; referitor la prevederea canonică a oficiilor în eparhie, 133 § 1 n 6^o, 138, 139, 159 n 7^o, 175, 244 § 1, 246, 247 § 1, 252, 253, 255, 262 § 1-2, 277, 284, 285, 297, 298, 301, 303, 305, 371 § 1-2, 1388-1400; obligația de a locui în eparhie, 204; referitor la vizitarea canonică a eparhiei, 83, 133 § 1 n 6^o, 138, 139, 159 n 7^o, 175, 205; referitor la referatul cincinal, 206-207; referitor la vizita *ad limina*, 208; când trebuie să celebreze divina liturghie pentru popor, 198; când patriarhul își poate rezerva unele puteri ale episcopului, 90; care episcop eparhial guvernează Biserica patriarhală în cazul scaunului patriarhal împiedicat, 132 § 1; referitor la relațiile cu patriarhul, 81, 83, 89 § 2-3, 90, 95, 100, 114 § 2, 139, 143 § 1 n 6^o, 148 § 2, 438 § 1, 486 § 1, 506 § 1 et 3, 507 § 2, 509, 1383 § 3; când trebuie să-l consulte pe patriarh, 89 § 2, 90, 100, 114 § 2, 438 § 1,

486 § 1, 506 § 3, 507 § 2; când trebuie patriarhul să îi ceară consensul, 89 § 3; când trebuie să îl consulte pe patriarh, 139, 506 § 1; raportul său cu mitropolitul, 133 § 1 nn 1^o și 4^o-6^o, 135, 138, 139, 175; referitor la relațiile cu mitropolitul Bisericii mitropolitane *sui iuris*, 157 § 1, 159 nn 1^o et 4^o-8^o, 160-162: când devine administrator al Bisericii mitropolitane *sui iuris*, 173 § 1 n 1^o; cine va governa Biserica mitropolitană *sui iuris* când scaunul acestei Biserici este împiedicat, 173 § 2, 132 § 1; în care cazuri mitropolitul trebuie să consulte doi episcopi eparhiali, 575 § 1 n 2^o, 583 § 2 n 1^o, 1084 § 3, 1087 § 2;

- este ajutat de curia eparhială, 243 § 1; numește membrii curiei eparhiale, 244 § 1; poate constitui oficii în curia eparhială, 243 § 3; membrii admiși în curia eparhială trebuie să facă promisiunea că își vor îndeplini misiunea și vor respecta secretul conform modului stabilit de acesta, 244 § 2;
- va constitui protosincelul, 215 § 1-2, 245, 247 § 1 et 3-4; *v. protosyncellus*;
- poate să constituie sinceli, 215 § 2, 246, 247 § 1 et 3-4; *v. syncellus*;
- va constitui cancelarul, 252 § 1; poate să constituie vicecancelarul și notarii, 252 § 2, 253 § 1; poate înlătura în mod liber cancelarul și ceilalți notari, 255; *v. cancellarius, notarius*;
- va constitui arhiva curiei eparhiale și se va îngriji de aceasta, 256 § 1, 261; *v. archivum*;
- numește economul, 133 § 1 n 6^o, 138, 139, 159 n 7^o, 175, 262 § 1-2; *v. oeconomus*;
- privind administrarea, poate să ceară administratorului eparhiei o dare de seamă, 231 § 4; economul eparhial va da socoteală de administrația sa noului Episcop eparhial, 232 § 4;
- înființează consiliul pentru probleme economice, 263 § 1; *v. consilium a rebus oeconomicis*;
- stabilește modalitatea de desemnare a membrilor în adunarea eparhială, 143 § 1 n 6^o;
- este ajutat de adunarea eparhială, 235-242; *v. conventus eparchialis*;
- trebuie să constituie consiliul preoțesc, care îl ajută, 264-270; *v. consilium presbyterale*;
- trebuie să constituie colegiul consultorilor eparhiali, 271; *v. collegium consultorum eparchialium*;
- dacă circumstanțele o sugerează, va constitui consiliul pastoral, 272-274; *v. consilium pastorale*.
- raportul dintre ei în: adunarea ierarhilor mai multor Biserici *sui iuris*, 322 § 1; sinodul episcopilor Bisericii patriarhale, 102 § 1-2; adunarea patriarhală, 143 § 1 n 1^o și § 2; consiliul ierarhilor, 164-166 § 1;
- referitor la sinodul permanent, 100, 115 § 2, 121, 127;
- grija sa pastorală: față de credincioșii creștini, 192 § 1; în trecerea la o altă Biserică *sui iuris*, 32 § 2; față de credincioșii creștini înscrși într-o altă Biserică *sui iuris*, 148 § 2, 193, 207, 678 § 2, 916 § 4; față de clerici, 192 § 4-5; față de nebotezați, 192 § 3; consensul său în desemnarea parohului altei Biserici *sui iuris* pentru grija propriilor credincioși, 916, § 4;
- drepturile și obligațiile sale dacă aparține Bisericii latine, 207, 322 § 1, 916 § 5;

- favorizează și susține unitatea, 84 § 1, 192 § 2, 196 § 2, 201 § 1, 202, 605; promovează mișcarea ecumenică, 904 § 3;
- promovează disciplina ecleziastică și veghează să nu fie introduse abuzuri, 201 § 1; se va îngriji de uniformitatea normelor referitoare la taxe, oferte și legi penale în același teritoriu, 1013 § 2, 1405 § 3; dacă sunt constituiți în afara limitelor Bisericii patriarhale, pot atribui în propriile eparhii valoare juridică legilor și deciziilor luate în sinodul propriei, 150 § 3;
- care sunt persoanele juridice pe care le poate suprima, 928 n 20;
- poate constitui un tutore pentru minori, 910 § 2, 1137;
- referitor la dispensa: legilor, 1538 § 1; impedimentelor în primirea și exercitarea ordinilor sacre, 767 § 1; impedimentelor în celebrarea căsătoriei, 795-796;
- favorizează și coordonează operele de apostolat, 203 § 1-2;
- referitor la clerici: ascultarea și respectul care i se datorează de către aceștia, 370; în ce fel poate acorda demnități acestora, 194; referitor la obținerea și îndeplinirea unei funcții, slujiri sau sarcini, 371 § 1-2; judecata sa față de activitatea clericilor în partidele politice sau în asociațiile sindicale, 384 § 2; consultarea sa față de activități de fideiuziune, 385 § 3; revine competenței sale a judeca dacă o asociere a clericilor este corespunzătoare statutului acestora, 391; clericul care locuiește în afara eparhiei este supus Episcopului eparhial al locului, 386 § 2; poate îndemna sau acorda permisiunea clericilor de a exercita activități misionare, mai ales acolo un lipsesc clerici, 393; referitor la înscrierea într-o eparhie, 358-366, 494; *v. clerici, ascriptio clericorum alicui eparchie*;
- referitor la comemorarea romanului pontif, a patriarhului sau a mitropolitului în sfânta liturghie sau în laudele divine, 209 § 1, 91, 135, 161; când trebuie comemorat la divina liturghie și în laudele divine, 209 § 2;
- favorizează vocațiile, 195, 329 § 1 n 3^o; referitor la pregătirea clericilor, 330 § 1; referitor la seminarii, 332, 334, 337 § 3, 356; *v. seminarium*;
- funcția sa de învățător: este învățător și doctor al credinței, 196, 596, 600, 605; slujește cuvântului lui Dumnezeu, 196, 608; este moderator și predicator al cuvântului lui Dumnezeu, 610 § 1, 615; promovează, conduce și reglementează învățământul catehetic, 623 § 1; referitor la școli, 632-638; referitor la instrumentele de comunicare socială, 652 § 1, 655 § 1, 661 § 3;
- funcția sa de sfințire referitor la: 197; viața liturgică, 199 § 1, 668 § 2; laudele divine, 199 § 2-3; funcțiunile sacre, celebrate cu toate însemnele pontificale, 200; comunicare în cele sfinte, 670, 671 § 4-5; desemnarea ministrului botezului credincioșilor creștini ce aparțin altor Biserici *sui iuris*, 678 § 2; normele aplicabile preoților străini în ceea ce privește sfânta liturghie, 703 § 2; introducerea practicii conform căreia să se primească numai ofertele pe care credincioșii le oferă spontan cu ocazia celebrării sfintei liturghii sau a funeraliilor, 716, 878 § 2; existența unei grave necesități pentru acordarea permisiunii de dezlegare simultană a mai multor credincioși, 720 § 3; posibilitatea de a administra sacramentul penitenței oriunde în lume, mai puțin cazul când, în ceea ce privește liceitatea, un alt episcop eparhial a interzis acest lucru în teritoriul său, 722 § 2; normele care trebuie respectate de către toți preoții în administrarea sacramentului penitenței, 722 § 4; rezervarea dezlegării avortului procurat, 728 § 2; sfânta hirotonire,

743-750; scrisorile de demitere, 750-753; interdicția făcută diaconului de a fi ridicat la treapta preoției, 755; interdicția făcută de acesta în cazul unui cleric care refuză să primească o hirotonire sacră superioară, 757; declarația de primire liberă a ordinelor sacre, 761; obligația de a revela acestora impedimentele pentru primirea hirotonirii, 771 § 2; scrisorile de mărturie, 769 § 1 n 6^o; investigarea candidaților la primirea sfintei hirotoniri, 771 § 4; înregistrarea pe care trebuie să o facă despre sfânta hirotonire, 774, 775; normele de înregistrare a căsătoriei, 841 § 1; însănătoșirea în rădăcina a căsătoriei, 852; licența pentru întemeierea locurilor sacre, 868; consensul pentru construirea unei biserici, 870; rezervarea consacrării bisericilor, 871 § 2; reducerea unei biserici la un uz profan, 873;

- referitor la institutele religioase: scoase de sub autoritatea sa, 412 § 2, 486; care sunt imediat supuse lui, 413, 505 § 2 n 3^o; competența sa în institutele de drept eparhial, 414 § 1 și 3, 418 § 2, 419 § 1; înființarea institutelor de drept eparhial, 434, 435 § 1, 437, 506 § 1; consensul său în înființarea mănăstirilor dependente sau a caselor religioase, 436 § 2, 509 § 1; consensul său pentru ca o școală, o casă de oaspeți sau o mănăstire să fie transformată pentru un alt scop, 437 § 2-3, 509 § 2; sfatul sau consensul său pentru suprimarea unui institut sau casă religioasă, 438 § 1 et 3, 507 § 2, 510; sfatul sau consensul său pentru confederarea unor mănăstiri, 439 § 1-2, 440 § 1-2; dreptul său de a prezida Sinaxa de alegere, 443 § 1; sfatul sau consensul său pentru admiterea licită în noviciat, 452 § 1, 517 § 1; scrisorile de demitere a membrilor mănăstirii vor fi comunicate lui, 472, 537 § 2; trebuie înștiințat pentru modificarea limitelor clauzurii, 477 § 3; consensul său pentru ca un eremit să locuiască în afara incintei mănăstirii, 483; consultarea sa pentru acordarea titlului de mănăstire stavropighie, 486 § 1; consensul său pentru trecerea de la un institut de viață consacrată la altul, 487 § 2-3, 544 § 2; poate acorda indultul de exclausturare pe o perioadă de trei ani, 489 § 2, 548; membrul exclausturat rămâne supus episcopului eparhial al locului în care trăiește, 491; părăsirea sau demiterea unui membru pe durata profesiei temporare, 496 § 2, 499, 552 § 1; părăsirea ordinului de către un membru cu voturi perpetue, 549 § 2 nn 1^o-2^o; demiterea unui monah, 500 § 4, 552 § 1, 553; primirea de către aceștia a monahilor constituiți în ordinul sacru care au părăsit sau au fost demiși din mănăstire, 494, 502, 549 § 3, 553; poate introduce norme referitoare la îmbrăcămintea călugărilor în afara caselor proprii, 540; referitor la parohii sau vicarii parohiale care sunt călugări, 282, 284 § 2-3 n 1^o, 286 n 1^o, 301 § 3, 303, 480, 543, 1391 § 2;

- referitor la societățile de viață comună după modelul călugăresc, 554 § 2 [505 § 2 n 3^o, 413, 414 § 1 și 3, 418 § 2, 419 § 1], 556 [506 § 1, 507 § 2, 509, 510], 560 § 1 [537 § 2], 562 § 3 [500 § 4, 502, 494, 552 § 1];

- referitor la institutele seculare, 563 § 2 [505 § 2], 566 [414 § 1 et 3, 506 § 1, 509, 510], 568 [450];

- referitor la noile forme de viață consacrată, 571;

- referitor la asociații: promovarea acestora, 203 § 3; supravegherea acestora în eparhie, 577; înființarea sau aprobarea asociațiilor eparhiale, 575 § 1 n 1^o; consensul său pentru înființarea unei secțiuni a oricărei asociații care nu este eparhială, 575 § 2; suprimarea asociațiilor înființate sau aprobate de către episcopul eparhial, 583 § 2 n 2^o;

- referitor la bunurile temporale ale Bisericii: poate impune contribuții persoanelor juridice supuse lui, 1012; referitor la taxe, oferte sau milostenii, 1013-1016; constituie fondul comun al eparhiei, 1021 § 3, 1047 § 2; supraveghează administrarea bunurilor bisericești din eparhie, 1022 § 1; consensul sau sfatul cui se cere pentru înstrăinarea bunurilor, 1036, 1039; înființează fundațiile autonome de pietate, 1048 § 1; referitor la reducerea obligațiilor ce revin din celebrarea sfintei liturghii, 1052 § 3-4 et 6;

- referitor la puterea judiciară: 191 § 1, 1066, 1107 § 2; tribunalul său de apel, 1064; tribunalul de gradul întâi pentru mai multe eparhii, 1067; tribunal de gradul întâi comun pentru mai multe eparhii din diferite Biserici *sui iuris*, 1068; pentru anumite cauze poate rezerva judecata unui colegiu format din trei judecători, 1084 § 2; când poate încredința o cauză rezervată colegiului de trei judecători unui singur judecător cleric, 1084 § 3; referitor la constituirea și înlăturarea vicarului judecătoresc și a ajutoarelor lui, 1086 § 1-2, 1088 § 2-3; referitor la numirea și înlăturarea judecătorilor, 1087 § 1-2, 1088, 1102 § 1; poate modifica ordinea de desemnare a judecătorilor, 1090 § 1; admite în funcția de auditori, 1093 § 1-2; numește și înlătură din funcție promotorul dreptății și apărătorul legăturii, 1099 § 1, 1100 § 2; aprobă statutul tribunalului eparhial, 1070; judecă în care cazuri este pus în pericol binele public, 1095 § 1; se cere consensul său pentru ca proprii supuși să poată fi numiți ca judecători sau funcționari în tribunalul altei eparhii, 1102 § 1; se va strădui ca litigiile să fie evitate și să fie rezolvate cât mai repede pacific, 1103 § 1; judecătorul care judecă în afara propriului teritoriu trebuie să-l înștiințeze pe episcopul eparhial al locului, 1128 § 1; licența sa pentru ca judecătorul unei alte eparhii să culegă probe în teritoriul său, 1128 § 2; trebuie audiat pentru admiterea tutorelui sau curatorului constituit de autoritatea civilă, 1137; poate constitui tutorele pentru un minor, 910 § 2; aprobarea procuratorilor și a avocaților, 1141; referitor la destituirea avocaților, 1146 § 1; cui trebuie să fie trimisă spre execuție sentința, 1184 § 2, 1340 § 1-2; votul său referitor la cererea soților de obținere a dezlegării căsătoriei neconsumate, 1367; referitor la cauzele de separare a soților, 1378; referitor la procesul de moarte presupusă a soțului, 1383 § 1-3;

- referitor la îndepărtarea sau transferul parohilor, 1389-1400;

- referitor la recursul împotriva decretelor administrative, 997 § 2, 999 § 2;

- când poate aplica o pedeapsă prin decret, 1402 § 3;

- referitor la pedepse împotriva minorilor, 1413 § 2.

Concluzii

Figura episcopului eparhial, așa cum rezultă ea din analiza canoanelor titlului VII (177-310) *De eparchiis et de episcopis* din Codex canonum Ecclesiarum orientalium – canoane pe care ni le-am propus spre analiză -, este foarte bine reflectată în ceea ce privește caracterul ministerial al acestuia. La nivelul Bisericii locale, cel care concretizează în cea mai mare măsură participarea la cele trei *munera* ale Mântuitorului, de sfințitor, învățător și conducător al poporului încredințat spre păstorie, este tocmai episcopul eparhial; exercitându-și aceste prerogative numai în numele lui Cristos, el devine astfel figura centrală a Bisericii locale în fruntea căreia se află spre slujire. Locul privilegiat în care ministerul episcopului se desfășoară este, așadar, Biserica locală, în centrul căreia se află ca semn vizibil de unitate, chemat să vegheze asupra poporului lui

WILLIAM BLEIZIFFER

Dumnezeu încredințat grijii sale pastorale, chemat să judece și să reunească în unitate diversitatea ministerelor, oficiilor sau carismelor, chemat să apere comuniunea dintre credincioși.

În materialul prezentat am încercat să evidențiem caracterul special, și totodată fundamental, pe care această slujire îl ocupă în mijlocul poporului lui Dumnezeu, iar acest caracter rezultă fără echivoc din considerațiile pe care le-am făcut pe marginea figurii episcopului.

ETICĂ PENTRU AZI

LE REGARD ET LE CORPS

Călin SĂPLĂCAN

REZUMAT. Privirea și corpul. Privirea stă la baza legăturii intersubiective. Dacă subiectul se oferă celuiilalt prin imaginea corpului lui (fabricând-o sau nu), el nu se poate vedea pe el însuși. Pentru a se cunoaște, trebuie să treacă prin privirea celuiilalt. Dar această privire își însușește imaginea corpului lui pentru a-i da o valoare pozitivă sau negativă, pentru a-l confirma sau nu în identitatea lui. Subiectul pierde imaginea corpului lui (și cu ea se pierde el însuși) în privirea celuiilalt, pentru a o regăsi în schimbul de priviri, prin percepția reciprocă a chipurilor. În acest schimb, dimensiunea erotică nu este absentă. Corpul riscă să fie prins într-o imagine care saturează privirea celuiilalt, iar privirea riscă libertatea ei fiind prinsă în jocul unei imagini care-l fascinează.

„Visible par les autres, l'homme est surtout celui que l'Autre regarde sans contrôle. „Chute” dans la multiplicité du visible qui en fait l'expression de la toute-puissance du Regard.”¹ Porter le regard sur le corps de l'autre, c'est l'exercice d'une puissance qui touche le sujet entier. Le regard peut avoir sur l'autre des répercussions physiques (il rougit, son pouls s'accélère, etc.), psychologiques (angoisses, peur, tendresse, etc.)², mais aussi spirituelles (ne parle-t-on pas „d'être sous le regard de Dieu”, avec tout ce que cela implique?) Le regard n'est jamais anodin. Il s'empare de l'image du corps de l'autre, pour le meilleur ou pour le pire, comme le montre cette citation de D. Le Breton: „On caresse, fusille, fouille du regard, on force le regard d'autrui; le regard est pénétrant, aigu, tranchant, acéré, cruel, indécent, caressant, tendre, mielleux; il transperce, il cloue sur place; les yeux glacent, effraient ou bien on lit en eux la trahison, etc. maintes expressions traduisent la tension du face-à-face exposant la nudité mutuelle des visages: se regarder en chiens de faïence, de travers, d'un bon œil, d'un sale œil, en coin, etc. De même, les amants se font des yeux doux, se couvent du regard, se dévorent des yeux, etc. L'énumération serait longue des qualificatifs donnant au regard une tactilité faisant de lui, selon les circonstances, une arme ou une caresse visant l'homme au plus intime et au plus vulnérable de lui-même.”³

¹ P. -L. Assoun, *Le regard et la voix*, Vol. I, Ed. Economica, Paris 1995, p. 9.

² D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin, Paris 1998, p. 177.

³ *Ibidem*, p. 177-178.

Tant d'expressions pour dire combien le partage des regards est structurel dans les relations intersubjectives. Il s'agit d'une manière de communiquer entre deux sujets qui s'intéressent réciproquement l'un à l'autre.

1. Le regard et la naissance du lien intersubjectif

Daniel Marcelli⁴ s'est employé à discerner la naissance de l'intersubjectivité dans la relation mère-enfant, à travers l'échange des regards qui envisagent, des regards qui dévisagent ou des regards qui in-envisagent. Il note: „Dans la relation mère-bébé, ce premier regard conditionne souvent la qualité émotionnelle, la tonalité dans laquelle la relation va se déployer”⁵ tout au long de la vie.

Un regard qui envisage. Quand on parle de la visibilité du corps, l'attitude habituelle est de le percevoir à partir du visage. Envisager du regard, c'est-à-dire le viser à partir du regard, ouvre le sujet vers la relation et vers la conversion du regard.

Se trouver devant un visage veut dire se trouver devant une présence, qui m'invite dans une relation. D. Marcelli se demande: „Pourquoi, sinon, serait-il si difficile de se taire en face de quelqu'un? Le visage appelle la parole.”⁶ Le visage est aussi une manière d'être. À la différence de la figure (nez, yeux, bouche), il est une découpe dans la continuité de l'être. Entre obscur et lumineux, évident et mystérieux, le visage nous introduit dans une quatrième dimension: la profondeur, une ouverture vers le mystère de l'être qui joue entre le visible et l'invisible. À travers les regards qui s'échangent, ce sont les sujets eux-mêmes qui s'échangent, qui se livrent: „Croiser le regard d'un autre implique aussi d'accepter de livrer une partie de soi, pensées, émotions, sentiments, etc.”⁷

Un regard qui envisage maintient une certaine distance vis-à-vis du corps de l'autre: les yeux glissent sur la surface du corps, en explorant les formes, les rondeurs du corps et en faisant du corps de l'autre un spectacle. Le corps est regardé dans son ensemble. Ce sont des regards qui enrobent le corps, sans s'arrêter sur un détail précis, ils entourent le corps, le protègent, le respectent, l'honorent ou l'adorent.

Ainsi, la nudité d'un corps peut être regardée d'une manière pudique; alors elle n'est pas réduite à la nudité érotique, comme en témoigne Chantal Jaquet dans son analyse⁸ de la nudité naturiste. Si la nudité du nudiste est une nudité tranquille, la nudité érotique trouble et séduit. La première est enveloppée du respect de l'autre, la deuxième est destinée à attirer l'autre. Dans la nudité du nudiste, l'autre est appelé à baisser les yeux, alors que dans la nudité érotique le regard de l'autre est attisé dans le jeu du voilement et du dévoilement. La nudité est une alliance de force et de vulnérabilité. Elle agit sur les autres en les fascinant, ou en les séduisant, mais en même temps elle est ressentie comme une dépossession de soi. En focalisant sur une partie ou l'autre du corps qui devient fascinante, le regard peut humilier, car ce regard se substitue au corps entier. Pour que le regard soit chaste, dit Xavier Lacroix, il doit

⁴ D. Marcelli, *Les yeux dans les yeux. L'énigme du regard*, Albin-Michel, Paris 2006, p. 38-42.

⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁶ X. Lacroix, *Le corps et l'esprit*, Ed. Vie chrétienne, Paris, nr. 398, p. 18.

⁷ D. Marcelli, *op. cit.*, p. 108.

⁸ C. Jaquet, *Le corps*, PUF, Paris 2001, p. 280-281.

partir du visage et non pas du corps. Le corps doit devenir une prolongation des visages, il doit devenir un visage... expressif, qui exprime le sujet. L'étymologie du mot visage nous envoie au verbe viser. Le regard devient un regard qui vise ou par lequel nous sommes visés. C'est pourquoi le corps nu peut être honoré avec le regard, il peut être „habillé par la qualité de ce regard, habillé de beauté, si l'on entend par celle-ci „la forme que l'amour donne aux choses" expression du poète Ernest Hello."⁹

Un regard qui dévisage. Il y a des regards qui abolissent cette distance, des regards qui habitent le corps de l'autre. Les yeux fouillent, s'arrêtent sur les traits, les stigmates ou les détails. Un tel regard posé sur quelqu'un lui fait perdre, pour le moment, la maîtrise de son existence: il se sent investigué, jugé ou plus encore dépossédé de lui-même et de son identité. Ce regard cerne, capture et possède le corps de l'autre et le dévore. C'est un regard qui pénètre par effraction, parfois avec une certaine violence. Il isole du contexte et rompt les liens entre les personnes. En un mot, il déshumanise. „Un tel regard, dit Daniel Marcelli, est transperçant et douloureux..."¹⁰

Se trouver devant un visage est une invitation à la conversion du regard. Cette orientation aborde le corps humain en partant du visage, en particulier du regard, pour éviter de le réduire à un objet. Selon un regard dévalorisant, impersonnel, qui peut réduire la chair de l'autre au statut d'objet, ou au contraire un regard aimant, personnalisant, „lieu d'affleurement de la subjectivité"¹¹, on touche à la vérité même de l'homme. Une confiance trahie peut être le lieu d'une grande blessure.

Un regard qui in-envisage. Entre un regard qui envisage et un regard qui dévisage, l'auteur trouve une autre sorte de regard, celui qui „in-envisage". C'est un regard absent, vide, ou l'autre ne se retrouve pas visé, c'est un regard qui „manque d'arrimage". C'est souvent, nous dit l'auteur, le regard des personnes déprimées.

Porter le regard sur l'autre n'est pas neutre. En effet, malgré l'immatérialité du regard, ce dernier agit et le corps de l'autre prend chair. Le regard est appel à l'autre et en ce sens tout regard est imploration ou demande de reconnaissance. Si la reconnaissance était avant acquise à travers l'appartenance (sociale), aujourd'hui, elle doit se mériter à travers l'échange des regards, qui peut échouer dans un „commerce des regards", selon l'expression de Marie-José Mondzain.

Dans ce „commerce des regards", l'image, chargée de valeur, au lieu de s'ouvrir au corps, se substitue à lui. La valeur d'échange se substitue à l'échange symbolique. Marx avait distingué la valeur d'usage et la valeur d'échange, une distinction qui n'est pas simplement liée aux sciences économiques, mais aussi à l'anthropologie. Il s'agit du rapport de l'homme avec son corps. Ce qui caractérise la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange concernant le rapport corps-image, c'est la réduction du corps naturel et originel à son équivalent qu'est l'image (considérée comme étant un bien). Marx introduit ici une catégorie morale à l'intérieur du système économique: il ne s'agit plus de renoncer aux biens qui excèdent, comme dans le *poltsch*, mais

⁹ X. Lacroix, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ D. Marcelli, *op. cit.*, p. 40.

¹¹ L'expression appartient à H. Van Lier, cité par X. Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Cerf, Paris 1992, p. 65.

renoncer à la vie du corps en vue de l'accumulation des biens. Marx visait la morale religieuse, comme renoncements, mortification du corps, qui permet l'accumulation „des biens dans le ciel”. Dans notre cas, le renoncement à la jouissance du corps (à travers les cures d'amaigrissement par exemple), permet l'accumulation des biens dans l'image. L'aliénation originelle dont parlait Marx vise dans notre cas le processus par lequel l'image devient une valeur en soi. L'image devient une valeur d'échange à travers le regard. La reconnaissance se négocie dans ce „commerce” avec l'autre. L'image du corps devient l'enjeu du regard, et le regard devient l'enjeu de notre identité. Dans cet entre-deux, de l'image du corps qui s'offre et du regard qui le perçoit, l'érotisme trouve toute sa place.

2. L'entre-deux ou la perspective érotique

Comment s'exprime l'érotisme au niveau des images? L'érotisme des images „n'est pas autre chose que leur disponibilité à être prises, touchées des yeux, des mains, du ventre ou de la raison, et pénétrées.”¹² L'image du corps est touchée par le regard de l'autre. L'instant du regard donne un accès direct à l'intimité de l'autre. C'est un échange dont personne ne sort indemne, comme le montre ce témoignage, rapporté par C. Juillet: „Elle avait la tête baissée et mes yeux l'appelaient. Elle a alors levé les siens et c'est littéralement empalée sur mon regard. Nous sommes restés ainsi pendant dix à quinze longues secondes, nous donnant, nous fouillant, nous mêlant l'un à l'autre. Puis elle a repris son souffle, la tension est tombée, et elle a détourné les yeux. Il n'y eut pas une seule parole prononcée, mais je pense n'avoir jamais communiqué aussi intimement avec quelqu'un, ni pénétré aussi complètement une femme jusqu'à cet instant-là. Après, nous n'osions plus nous regarder, et je sentais qu'elle était bouleversée, que nous étions tous deux comme si nous venions de faire l'amour.”¹³ Un rapprochement peut être fait entre le toucher et le voir, car on peut parler d'une tactilité du voir, de même qu'on peut parler aussi d'une vision du toucher comme le dit Goethe: „Les mains veulent voir, les yeux veulent caresser.”¹⁴ Il est étonnant de voir comment la signification des gestes dans l'union charnelle, analysée par Xavier Lacroix, est semblable à celle des regards portés sur l'autre.

Un regard qui caresse. Il y a une ressemblance entre le regard et le toucher, à travers la caresse. Les deux jouent entre l'exploration et l'appropriation du corps de l'autre, en portant dans leur intentionnalité le langage du désir, désir d'incarnation de l'autre et de soi-même. Plus encore, on trouve une certaine tactilité du regard et même une palpation des yeux au sens où le regard, comme le toucher, se promène sur le corps – paysage de l'autre, un paysage prolongé par un visage, un paysage qui est habité par quelqu'un que j'essaie d'atteindre par sa chair visible. Dans l'amour, la réciprocité, la proximité et la durée sont essentielles en ce qui concerne le regard. Mais plus profondément, le regard comme le toucher relèvent d'une certaine gratuité, d'une

¹² J. -L. Nancy, *Au fond des images*, Galilée, Paris 2003, p. 26.

¹³ C. Juillet, *Journal I (1957-1964)*, Hachette, Paris 1978, p. 259 cité par D. Le Breton, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴ Goethe, cité par D. Le Breton, *La saveur du Monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié 2006, p. 66.

célébration du corps de l'autre, façonnement de celui-ci, ce qui lui confère une parenté avec l'esthétique. Plus que promenade, les deux peuvent devenir une célébration de la présence de l'autre, de son incarnation et de la mienne. La caresse des mains et des yeux, devient une mise en œuvre du désir. Elle est attendue, car l'autre est toujours éprouvé comme insaisissable, comme à-venir. La caresse rime avec tendresse ou encore avec promesse. Malgré un décentrement du regard qui joue entre „regarder” et „se regarder”, entre „pour autrui” et „pour soi”, le mouvement qui mène du soi à pour autrui est essentiel.

S'il y a une objectivité du voir, par la perception immédiate du corps de l'autre dans sa totalité, quand elle appréhende la réalité du corps à travers le regard, la vue reste handicapée sans le toucher des mains. Car le toucher des mains comble l'espace vide, cette distance entre les corps, pour saisir la profondeur, la douceur, la rugosité du corps et sa matérialité. La vue requiert les autres sens, car sur cette frontière du corps les sens se rencontrent, se complètent ou se combattent.

Un regard qui pénètre. Pénétrer, c'est d'abord un acte d'hospitalité de la part de deux amants, qui s'exprime à la fois dans le fait d'accueillir et d'être accueilli dans les parties les plus intimes de leur corps. L'intime vient du latin *intimus*, qui renvoie au superlatif intérieur.¹⁵ L'intimité est ce désir de connaître la vie intérieure de l'autre et la possibilité de partager la sienne. Elle relève de la communication et de la communion.¹⁶ L'une renvoie à l'autre, car au sens étymologique, communiquer veut dire mettre en commun, c'est-à-dire être relié par un passage commun. Mais avec le passage de la communication à la communion, s'opère un passage de la relation au lien, de ce qui nous relie à ce qui nous unit ou encore de la communication à la communion.

Communication. L'image ne tire-t-elle au corps son intimité? Avec Jean-Luc Nancy, on peut affirmer que toute image engage l'intimité, elle touche „d'une intimité qui se porte à la surface”.¹⁷ Ce faisant l'image opère une ouverture sur l'intimité du corps, en mettant de la distinction, en jetant devant nous et en dévoilant ses stigmates: un trait, une marque, une cicatrice ou une ligne. Mais plus encore, c'est se livrer soi-même à travers les émotions et les sentiments. Ne dit-on que les yeux sont des fenêtres vers l'âme?

Communion. L'intimité se révèle le lieu d'une confiance. D'une part, l'intimité a quelque chose de rassurant, car en écartant l'aspect public de notre image du corps, on peut confier sans crainte le côté caché de notre image du corps, qui ne sera pas utilisée contre nous. De l'autre part, elle a aussi quelque chose d'angoissant dans l'image propre qui nous est renvoyée, „en se mettant à nu” devant l'autre. Mais, une confiance trahie peut être le lieu d'une grande blessure. Cela est pressenti dans le pudique¹⁸ et

¹⁵ Cf. *Nouveau Petit Larousse en couleurs*, édition 1968.

¹⁶ X. Lacroix, *Le corps de chair...*, p. 63.

¹⁷ J. -L. Nancy, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ Sous le nom de pudeur, on décrit généralement deux phénomènes de conscience. D'abord une émotion, qui s'exprime le plus souvent par la rougeur, en dépit de la volonté de la personne. Dans ce cas, l'émotion est liée à un événement qui perturbe et sème le désordre. Ensuite la pudeur est liée au sentiment dans la manière ou la pudeur engage au plus

l'impudique, le sublime et l'obscène, le beau et le laid, selon la qualité du regard. C'est à la frontière de ces extrêmes que se situe l'érotisme. Mais qui peut établir une telle frontière? La réponse semble être culturelle, car si les interdits posés par la société ouvrent un espace pour l'intimité, ils permettent aussi de codifier cette dernière. Comment comprendre autrement le dévoilement du corps sur les plages? D'où le paradoxe d'un sens social de l'intimité.

Certes, on retrouve ici l'ambiguïté de l'acte pénétrer: un acte de réponse et d'hospitalité ou bien un acte de violence et d'effraction. L'échange des regards peut mener à la communion ou à la violence, si cet échange se fait avec ou sans le consentement de l'autre. Le regard porte en lui cette intentionnalité. D'une part, il peut s'exprimer dans la fine pointe de l'amour, c'est-à-dire dans la tendresse et la communion, où „... la faiblesse est accueillie comme précieuse. L'autre devient cher en devenant chair, de même qu'il devient chair en devenant cher.”¹⁹ D'autre part, il peut susciter une recherche égoïste de plaisir qui ne se soucie point de l'autre et qui peut dégénérer en violence.

La jouissance des yeux, s'inscrit dans un mouvement de volupté qui bouleverse toute intention. Le sens est bouleversé par la sensation. Si le regard peut être sollicité ou redouté par l'autre à cause du jugement qu'il porte sur moi, il peut aussi être fortement désiré.

Le regard peut-être aussi cause de plaisir érogène. L'œil tient la place de l'organe sexuel. Cette remarque reprend ce que Freud a appelé à propos des sources de la sexualité infantile, la „pulsion de voir”²⁰ dans sa dimension active et passive: regarder et être regardé.²¹ Toucher du regard, tel sera le travail d'approche de l'objet sexuel qui éveillera l'excitation libidinale scopique. La pulsion de voir, se trouve déconstruite par Freud dans un couple pulsionnel: regarder et se montrer. Le schéma dynamique consiste à contempler soi-même un membre sexuel, qui va engendrer le plaisir de voir actif, c'est-à-dire contempler soi-même un objet étranger, et le plaisir de montrer, c'est-à-dire être contemplé comme objet propre par une personne étrangère.

Certes, une perspective pathologique nous est offerte inévitablement dans le rapport exhibitionnisme-voyeurisme où la question du regard croise la perversion. Cette perspective est caractérisée par le désir de voir et d'être vu. Pour le voyeur, il s'agit en fait d'accéder à l'image de l'autre, à sa maîtrise sans s'exposer au regard de l'autre. Ainsi il accède à ce qu'habituellement personne n'aurait le droit de voir. La dimension sexuelle est fortement présente.

Nous nous sommes arrêtés seulement sur la question de l'érotisme, sans nous attarder sur la pornographie. La différence entre les deux est de l'ordre de l'exposition

profond de l'être celui qui l'éprouve. La pudeur protège l'intimité du sujet face au regard de l'autre.

¹⁹ X. Lacroix, *Le corps de chair...*, p. 66.

²⁰ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Folio/Essais, Paris 1989.

²¹ Certes, cette pulsion se situe au milieu d'un cocktail sensoriel: sentir, voir, toucher. Freud n'isole pas la pulsion partielle scopique spécifique. Mais la pulsion peut avoir un certain destin qui peut se dessiner dans une expérience pulsionnelle propre au registre scopique.

dans le premier cas et de la surexposition dans le deuxième cas. La représentation sexuelle est implicite pour l'érotisme, alors qu'elle est explicite pour la pornographie²². „Indistinction du corps et du visage dans une culture totale des apparences – distinction du corps et du visage dans une culture des sens (le corps y devient monstrueusement visible, il devient le monstre d'un signe appelé désir) – puis triomphe total, dans le porno, de ce corps obscène, jusqu'à l'effacement du visage: les modèles érotiques où les acteurs porno sont sans visage, ils ne sauraient être beaux, ou laids, ou expressifs, ceci est incompatible, la nudité fonctionnelle efface tout dans la seule spectacularité du sexe.”²³

3. Conclusion

Le regard est essentiel dans la recherche narcissique d'une identification avec les autres. L'image en général et l'image du corps en particulier font appel à l'origine de notre structuration en étant en même temps un moyen de s'en échapper, aussi ce qui la caractérise c'est le transfert.²⁴ L'image du corps fait appel à la mémoire et aux perceptions, en nous investissant et en nous impliquant. Lacan l'a montré dans l'analyse du „stade du miroir”. Les yeux des autres sont des miroirs dont notre corps se mire. Schilder, nous rappelle qu'„il y a une communauté profonde entre l'image du corps de l'un et l'image du corps de tous les autres. [...] Nous désirons connaître notre image du corps et que les autres la connaissent.”²⁵ En fait Schilder souligne que le désir d'être vu est aussi primitif que le désir de voir. Cette perspective nous permet d'affirmer qu'en dehors des cas pathologiques, le désir d'être regardé et de regarder caractérise nos comportements quotidiens. Ainsi, le choix de se présenter aux autres à travers les apparences – vêtements ou maquillage – est une conséquence de ce désir.²⁶

Le regard est important aussi, dans la structuration d'une relation. On trouve une convergence des significations à travers le regard, qui vont dans le sens: de l'apprivoisement réciproque à travers les significations issues du monde sensible; de l'ouverture à l'autre à travers le désir des sujets; d'une co-naissance à travers l'horizon commun des sujets et du contexte social: les émotions et les sensations. Ces significations sont l'expression d'une relation de réciprocité: don et accueil. Une telle convergence de significations nous mène sur le chemin du lien, de la relation.

Mais, le regard n'est jamais innocent. Pour sortir d'une économie des regards, il faut se situer dans la perspective de la construction commune d'un regard qui ne peut pas se faire à partir de la vision, car chacun voit différemment. Partager un regard est de l'ordre de la parole. Voir une image du corps, c'est partager sa visibilité par la

²² On conviendra que l'intention et la finalité de l'acte médical en rapport avec l'image du corps, y sont pour quelque chose.

²³ J. Baudrillard, *De la séduction*, Galilée, Paris 1979, p. 53.

²⁴ Cf. D. Sibony, *Entre-deux. L'origine en partage*, Seuil, Paris 1991, p. 283.

²⁵ P. Schilder, *L'image du corps*, Gallimard, Paris 1968, p. 233.

²⁶ Il est intéressant de remarquer avec M. Bernard, *Le corps*, Essai/Points, Paris 1995, p. 120-121, que ce désir peut motiver inconsciemment le choix d'un métier: c'est l'exposition du comédien complice avec son corps dans le jeu de scène, l'intérêt du psychologue clinicien à l'expressivité du corps du patient, ou encore l'intérêt du médecin quant aux aspects anatomiques et physiologiques du malade, etc.

CĂLIN SĂPLĂCAN

parole. Et cette parole dite-entre (inter-dite) constitue le fondement de l'Alliance, qui permet de passer d'un ne pas tuer à un je veux que tu vives, de la passivité à l'action! Elle va permettre aux sujets de s'engager l'un face à l'autre, dans la liberté et la responsabilité.

SACRAMENTUL SPOVEZII O PROVOCARE PENTRU CREȘTINUL DE AZI

Mircea MANU

RESUMÉ. Le sacrement de la confession, un défi pour le chrétien actuel.

Ce travail fait une incursion dans le temps pour découvrir les éléments spécifiques de la célébration du sacrement de la pénitence, à commencer avec la période apostolique jusqu'à présent. Nous avons constaté le maintien des éléments essentiels spécifiques à ce sacrement, à travers toutes les étapes, avec certaines particularités, *i.e.* la pénitence publique des premiers siècles. Actuellement, le sacrement de la pénitence traverse une certaine crise, en différentes parties du monde. Parmi les causes de ce phénomène, nous citons: le manque de l'éducation religieuse, beaucoup de préjuges et surtout la sécularisation de la société. L'Église, par son magistère, a élaboré plusieurs documents pour revigorer la vie spirituelle grâce à l'accès plus fréquent au sacrement de la pénitence.

Introducere

Biserica este sfântă, dar trebuie să recunoaștem că din cauza prezenței păcatului este nevoie de o reînnoire continuă și convertire în sânul poporului lui Dumnezeu. Biserica de pe pământ este „împodobită cu o sfințenie adevărată” care însă este „imperfectă”, se spune în constituția dogmatică despre Biserică¹, iar în *Sermones* citim: „În totalitatea ei Biserica spune: Iartă-ne nouă greșelile noastre! Prin urmare, ea are pete și riduri. Însă prin spovadă ridurile dispar, prin spovadă petele sunt spălate. Biserica stă în rugăciune pentru a fi purificată prin mărturisire, și ea va sta până când vor trăi oamenii pe pământ”². De asemenea sfântul Toma de Aquino precizează faptul că plinătatea sfințeniei aparține timpului eshatologic, în timp ce Biserica peregrină nu se poate înșela să afirme că este fără de păcat. Plinătatea sfințeniei „va fi numai în patria veșnică, și nicidecum în pelerinajul său; aici [...] ne-am înșela dacă am spune că nu avem niciun păcat”³.

Acest lucru se întâmplă pentru că omul este păcătos, deși este înveșmântat cu haina botezului el nu încetează să păcătuiască și să se îndepărteze de Dumnezeu. Prin cererea „iartă-ne nouă greșelile noastre” ne întoarcem la Dumnezeu ca Fiul risipitor cf Lc 15,11-32, și ne recunoaștem păcătoși în fața lui. „Cererea noastră începe prin

¹ LG 48

² Sf. Augustin, *Sermo*, 25,8, PL 46,938 *apud* Comisie teologică internațională, *Memorie și reconcilere. Biserica și greșelile din trecut*, Editura presa bună, Iași 2000, p. 46-47

³ Toma De Aquino, *Summa theologiae*, *Sumptibus Andreae Blot*, Paris 1932, III, q. 8 a 3 ad. 2

„mărturisirea” noastră prin care mărturisim în același timp mizeria noastră și milostivirea lui”⁴.

Biserica este mama noastră de unde și dorința și obligația de a purta de grijă fiilor ei. Sfântul Augustin referindu-se la vocația de mamă a Bisericii spune : această sfântă mamă vrednică de venerație, Biserica, este asemenea Mariei: ea naște și este fecioară. Din ea ați fost născuți, și tot ea îl naște pe Cristos: pentru că sunteți membrele lui Cristos”⁵

Biserica ca mamă nu poate să nu fie rănită de păcatele fiilor ei astăzi ca și ieri luând asupra sa poverile produse de greșelile fiilor. Astfel Biserica pentru sfinții părinți este *mama durerilor, nu numai din cauza persecuțiilor externe ci și din cauza trădărilor, falimentărilor, contaminărilor fiilor săi*⁶

Biserica se recunoaște existențialmente sfântă în sfinții săi, însă „se mărturisește nu mai puțin păcătoasă nu întrucât ar fi subiectul păcatului, ci întrucât își asumă cu solidaritate maternă povara greșelilor fiilor săi pentru a coopera la învingerea lor pe calea pocăinței și a noutății vieții”⁷.

I. Privire istorică asupra sacramentului pocăinței

Perioada apostolică

Așa după cum afirma sf. părinte papa Ioan Paul al II-lea, „practica acestui Sacrament, în ce privește celebrarea și forma lui, a cunoscut o evoluție îndelungată, după cum dau mărturie cele mai vechi ritualuri, acte ale conciliilor și sinoadelor episcopale, propovăduirea părinților și doctrina învățătorilor Bisericii”⁸. Despre rădăcinile acestui sacrament găsim informații încă în Noul Testament în scrierile apostolului Paul. Astfel sf. apostol Paul zice: „iară poruncim vouă fraților, întru numele Domnului Isus Cristos, să vă feriți de tot fratele care umblă fără rânduială și nu după învățătura care a luat-o de la noi” (2Tes 3,6). Aceasta este procedura prescrisă de Cristos și de apostoli față de păcătoșii aflați în Biserică, care nu doresc să se îndrepte.

De altfel, aproape toate scrisorile pauline ne oferă un îndrumar de conviețuire și trăire morală, adresându-se diferitelor categorii de oameni și cerându-le să se conformeze unor cerințe: „nevestelor, fiți supuse bărbaților voștri...; bărbaților iubiți-vă nevestele, și nu țineți necaz pe ele: copii, ascultați de părinții voștri în toate lucrurile, căci lucrul acesta place lui Dumnezeu. Părinților, nu întârâtați pe copiii voștri, ca să nu-și piardă nădejdea. Robilor, ascultați în toate lucrurile de stăpânii voștri pământești, nu numai când sunteți sub ochii lor... Orice faceți, să faceți din toată inima, ca pentru Domnul, nu ca pentru oameni, ca unii care știți că veți primi de la Domnul, răsplata moștenirii. Căci cine umblă cu strâmbătate, își va primi plata după strâmbătate”(Col 3,18-25);

⁴ *Catehismul Bisericii catolice* (CBC), Editura arhiepiscopiei romano-catolice, București 1993 2839.

⁵ Augustin, *Sermo*, 25,8, PL 46,938 *apud Memorie și reconcilere...*, p. 51.

⁶ *Memorie și reconcilere...*, p. 51.

⁷ *Ibidem*, p. 52

⁸ Ioan Paul al II-lea, Exortăție apostolică postsinodală *Reconciliatio et paenitentia*, AAS 77, Roma 1985

Adresându-se lui Tit spune: „tu însă vorbește lucruri care se potrivesc cu învățătura sănătoasă. Spune că cei bătrâni trebuie să fie treji, vrednici de cinste, cumpătați, stăruitori în dragoste, în răbdare. Spune că femeile în vârstă trebuie să aibă o purtare cuviincioasă, să nu fie nici clevetitoare, nici dedate la vin; să învețe pe alții ce este bine, ca să învețe pe femeile tinere să-și iubească bărbații și copiii; să fie cumpătate, cu viață curată, să-și vadă de treburile casei, să fie bune, supuse bărbaților lor, pentru ca să nu se vorbească de rău cuvântul lui Dumnezeu. Sfătuieste pe tineri să fie cumpătați, și dă-te pe tine pildă de fapte bune în toate privințele.” (Tit 2,1-10);

În altă parte apostolul Paul înșiră o listă de vicii și virtuți „... curvie, viclenie, lăcomie, răutate, plin de pizmă, deucidere, de ceartă, de înșelăciune, de porniri răutăcioase, sunt șoptitori, bârfitori, urători de Dumnezeu, obraznici, trufași, lăudăroși, născocitori de rele, neascultători de părinți, fără pricepere, călcători de cuvânt, fără dragoste firească, neînduplecați, fără milă” (Rom 1,29-31; 1 Cor 6,9-11; 2Cor 12,20); „Iar faptele trupului sunt cunoscute ca unele ce sunt: preacurvia, curvia, necurățirea, desfrânarea, închinarea la idoli, vrăjitoria, vrăjbile, certurile, zavistiile, mâniile, neînțelegerile, dezbinările, eresuri, pizmele, uciderile, bețiile, îmbuibările și alte lucruri asemănătoare. Cei ce fac astfel de lucruri nu vor moșteni Împărăția Cerurilor. Roadă Spiritului dimpotrivă este: dragostea, bucuria, pacea, îndelung răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credincioșia, blândețea, înfrânarea poftelor... Dacă trăim în Spirit să umblăm după Spirit”. (Gal 5,19-25; Col 3,5-15); Sunt stabilite și reguli privind atitudinea creștinilor în raport cu autoritățile „Oricine să fie supus stăpânilor celor mai înalte; căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu” (Rom. 13,1-7; Tim. 2, 1-2; Tit. 3,1; 1Pt. 2,13-17).

De altfel întreaga educație religioasă pe care creștinii o primeau în primele secole era bazată pe formarea morală și viza pocăința de faptele cele rele. Epistola către Evrei de exemplu vorbește de „pocăința de faptele moarte” ceea ce în limbajul actual desemnează a te converti, a face penitență. Instruirea în planul moral folosește termeni specifici iudaici și anume ideea „celor două căi” prezentă în Didahia. Ea se regăsește și în textul Evangheliei după Matei. „Intrați pe poarta cea strâmtă. Căci largă este poarta și lată este calea care duce la pierzanie și mulți sunt cei ce intră pe ea. Dar strâmtă este poarta ce duce la viață, și puțini sunt cei ce o află. (Mt 7,13-14). Referiri similare se întâlnesc și în Epistola a doua a lui Petru „căci părăsind calea cea dreaptă, au rătăcit și au apucat calea lui Balaam...” (2Pt 2,15); Ideea luminii și a întunericului este prezentată pe larg în documentele de la Qumran. Această idee apare în permanență și în cateheza Sfântului Ioan și cea a lui Paul: „Noaptea aproape a trecut, se apropie ziua. Să ne dezbrăcăm dar de faptele întunericului, și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Rom 13,12.

O altă linie de prezentare a catehezei morale sunt cataloagele cu păcate și virtuți, puse chiar în gura lui Isus: „din inima oamenilor ies gânduri rele, preacurviile, curviile, furtișagurile, uciderile, lăcomiile, faptele de rușine, hula, trufia, nebunia”. (Mc 7,21-22; Gal 5,19-23). Atât Petru cât și Paul inserează în prezentarea problemelor de morală misterul lui Isus. „... și Cristos a suferit pentru voi, lăsându-vă pildă să mergeți pe

urmele Lui, Care n-a săvârșit niciun păcat și în gura lui nu s-a găsit vicleșug. (1Pt. 2,21; Fil 2,1-11).

Practica sacramentului în primele veacuri

În primele secole ale creștinismului se făcea recurs la sacramentul spovezii numai pentru păcatele cele mai grave. Penitenții se prezentau în fața comunității reunite pentru a cere să se roage pentru ei și să obțină reconcilierea. *Marii păcătoși își pierdeau dreptul de a lua parte la agapele euharistice.* Ei nu se puteau împărtăși decât după ce au obținut, de la episcop, pocăința pentru păcate și dezlegarea lor⁹. În acea perioadă, se considera ca ceva normal și specific vieții creștine evitarea păcatelor grave după ce creștinii s-au unit cu Cristos prin botez. *Din cele arătate se vede că putem identifica toate elementele sacramentului pocăinței ce mai târziu au fost specificate de conciliul tridentin și anume: mărturisirea secretă a păcatelor care îl opresc de la primirea sf. euharistii în fața episcopului și dezlegarea condiționată de căință și împlinirea canonului.* În comunitățile de credincioși unde nu exista încă un reprezentant al Bisericii, pentru a acorda dezlegarea de păcate aceștia recurgeau direct la obținerea iertării din partea lui Dumnezeu până își făcea apariția în mijlocul lor o persoană investită de Biserica cu „puterea cheilor”. Este ceea ce face și sfântul Paul când îi scrie ucenicului său Timotei: „pe care păcătuiesc, muștră-i în fața tuturor ca și ceilalți să prindă frică... nu-ți pune prea repede mâinile asupra cuiva și nu lua parte la păcatele altcuiva. Păstrează-te curat...” (1 Tim. 5.20-24). Din scrierile sfinților părinți aflăm date prețioase despre felul cum se proceda cu păcătoșii în acea vreme. Ei erau obligați să se supună episcopului iar acesta, după rânduiala existentă, îi îndruma la pocăință. În ceea ce privește părerea de rău și îndreptarea vieții, penitenții trebuia să și le manifeste prin exerciții de căință.

În primele secole putem vorbi chiar despre *un conținut moral al întregii vieți creștine*¹⁰. Conținutul moral se inspiră din învățătura rabinilor, căruia i se imprimă o structură creștină.

Kerigma secolelor II și III pune accent pe faptul că Dumnezeu îi salvează pe oamenii în Cristos, care este centrul planului de mântuire al lui Dumnezeu. Cristos este cel ce ne dă viața sa în botez, trupul și sângele său în euharistie, Cristos este și inspiratorul conținutului moral al catehezei, modelul pe care creștinii trebuie să îl țină mereu viu în viața lor. Tocmai de aceea scopul instruirii în perioada catecumenatului nu este în primul rând perfecționarea cunoștințelor, cât *formarea omului pentru viața creștină.* Justin rezuma, la mijlocul secolului al doilea, *conținutul acestei formări*, arătând că: „*cei care cred în adevărurile învățaturii noastre promit mai întâi să trăiască după această doctrină.* Iar noi îi învățăm să se roage și să ceară de la Dumnezeu, prin posturi, iertarea păcatelor”. Conținutul moral era axat în principal pe doctrina „celor două căi”. Domeniul moralei îmbracă atât aspectul vieții în conformitate cu doctrina cât și rugăciunea. Iubirea mântuitoare pleacă de la Dumnezeu. Această iubire nu numai că se hotărăște să îl ierte pe om, dar ajunge până acolo ca să îl „divinizeze”, adică să-l facă să participe la viața divină. Fără de această poziție iubitoare a lui Dumnezeu, atitudinea omului nu poate fi decât un

⁹ Cf. M. Costa, R. Giordano, *Credința mea*, Ed. Paoline, București 2003, p. 59

¹⁰ A. Hamman, *Naissance des lettres chretiennes*, Editions de Paris, Paris 1975, p. 18

răspuns de iubire cu tot ce presupune. Și Clement din Alexandria punctează în lucrarea sa *Pedagogul* tocmai această idee.

La mijlocul secolului al III-lea se dezvoltă sacramentul pocăinței, mai ales din cauza persecuțiilor împăratului Decius din anul 249. Contribuția cea mai mare o are sfântul Ciprian, care, în anul 251, convoacă la Cartagina un sinod la care se va hotărî că cei căzuți în idolatrie și sacrificii păgâne să facă acte de căință, și, de abia spre sfârșitul vieții, să fie reprimiți în comunitatea bisericească pentru ca, în lupta următoare, împăcați cu Dumnezeu și Biserica, să se întărească în mărturisirea credinței. Tot în această perioadă, referitor la practica pocăinței, se adaugă canoanele sfântului Grigore Taumaturgul, episcopul Neo-Cezareei (240-270). Epistola canonică a sa este unul dintre cele mai vechi documente cu privire la disciplina practică. Sf. Grigore distinge patru categorii de penitenți: 1) cei care să-și plângă păcatele în afara porților Bisericii; 2) alții să asculte în vestibul explicarea sf. Evanghelii și să plece odată cu catehumenii; 3) alții, să se proștearnă în biserică alături de catehumeni; 4) alții să fie admiși să asculte serviciile divine și numai după ce vor face împăcarea finală cu Biserica să se poată împărtăși. Aceste reguli au fost acceptate mai târziu și de sf. Vasile, însă în Occident și în Orient nu peste tot au fost primite, ci s-au mulțumit să se asimileze penitenții cu catehumenii până la împăcarea lor definitivă.

În secolul IV, înmulțindu-se felurile păcatelor care se mărturiseau, *s-au înmulțit și regulile și normele pentru* tratarea lor. Aceste reguli sau canoane au fost dezbătute și aprobate în cadrul sinoadelor sau a conciliilor. Este vorba, de exemplu, de canoanele de pocăință compuse în secolul IV de către sfântul Petru, patriarhul Alexandriei, sfântul Vasile cel Mare, sfântul Grigore de Nyssa apoi sinoadele de la Ancira, Neo-Cezareea și Niceea. După tipicul acestor canoane, păcătosul se condamnă la căință publică numai pentru păcatele cele mai grele, iar pentru cele ușoare trebuia să se curețe prin rugăciune. Tot prin aceste canoane, penitenții erau clasificați în diferite clase sau stadii. Acestea erau în număr de patru: al plângerii, al ascultării, al căderii, al consistenței. La pocăința bisericească erau obligați toți păcătoșii, iar mărturisirea publică a păcatelor înaintea episcopului era în acea perioadă obligatorie.

Această mărturisire publică nu a durat mult timp din cauza rușinii și a scandalului public ce se naștea în astfel de împrejurări. De aceea se va renunța la mărturisirea publică.

Rezumând cele spuse până acum, vedem că de la sfârșitul secolului al IV-lea, mărturisirea secretă a rămas în practica pocăinței și s-a renunțat la celelalte „clase sau stadii”. De atunci și până în prezent, penitenții își mărturisesc păcatele preoților în secret. Iar preoții dădeau canoane corespunzătoare, cu prescripțiile generale ale sfinților părinți și apoi le dădeau dezlegare.

Conciliul IV din Lateran (1215) stabilește principiul mărturisirii anuale pentru pregătire la împărtășania pascală. Constatându-se rezultatele benefice ale mărturisirilor repetate, Biserica îndruma credincioșii să recurgă și să beneficieze de mai multe ori pe an de acest sacrament. Aceștia încep să apeleze la confesorul lor ca la un medic al sufletelor și să-l descopere mai ales în scaunul de mărturisire, pe medicul divin Isus Cristos cu care se vor uni apoi în sfânta euharistie.

În ceea ce privește esența sacramentului, un lucru este cert și foarte important și anume că, în conștiința Bisericii a rămas neschimbată – de la începuturi și până azi – convingerea că iertarea păcatelor este oferită fiecărui păcătos prin dezlegarea sacramentală dată de episcop și de preot; această învățătură este reafirmată de conciliul tridentin (sec. XVI – *De sacrament Poentiae*) și de conciliul Vatican I: „Cei care se apropie de sacramentul pocăinței dobândesc de la îndurarea lui Dumnezeu, iertarea păcatelor și, în același timp, se împacă cu Biserica, pe care au rănit-o prin păcat și care conlucrează la convertirea lor prin caritate, exemplu și rugăciune”¹¹. Schimbările aduse în practicarea sacramentului pocăinței sunt disciplinare (întru totul justificate). Biserica având puterea și dreptul de a le adapta în funcție de necesitățile în lupta contra păcatului, pe toată perioada existenței sale, iar îndulcirea penitențelor primitive a fost o măsură foarte înțeleaptă și oportună. Sfântul Toma a scris în acest sens: „Domnul impune discipolilor săi... să ierte păcatele fraților lor foarte des... Dumnezeu însuși, prin pocăință, acordă celor care păcătuiesc o iertare deseori repetată cu atât mai mult cât ne învață să facem această rugăciune: „iartă-ne păcatele, precum și noi iertăm greșităților noastre”¹².

Este, deci, necesară o mare încredere în milostivirea lui Dumnezeu, bazată pe convingerea profundă că Dumnezeu ne iubește. Dar împăcarea cu Dumnezeu în Cristos este efortul personal al păcătosului care, lăsându-se atras de Dumnezeu prin harul său, ia hotărârea de a-și schimba viața, de a se pocăi, de a se mărturisi, de a realiza în fața Bisericii acel – *actio poenitente*.

II. Câteva aspecte ale cercetărilor teologice în domeniul sacramentului pocăinței

Excurs în timp

Fiind pocăința sacramentul vindecării, după botez, tocmai de aceea pocăința a stat în permanență în centrul cercetărilor teologice, începând chiar cu perioada Vechiul Testament (în scrierile lui Moise, David etc.) iar apoi în Noul Testament prin predica sf. Ioan Botezătorul și culminând cu exemplul însuși al Mântuitorului. Primele informații despre doctrina acestei taine apar în perioada apostolică, perioadă când a apărut *Didahia*¹³ sfinților apostoli.

În secolele II și III amintim pe sf. Iustin martirul și filozoful de la care ne-au rămas lucrări importante, ca de exemplu: *Cuvântări despre greci*, *Dialog cu iudeul Trifon* în care se afirmă că „apostații credinței creștine, precum iudeii, dacă nu se vor converti la pocăință sunt pierduți!”

După edictul de la Milano din anul 313, cultul creștin cunoaște o perioadă de maximă înflorire. Sfântului Ioan Gură de Aur îi aparțin splendidele omilii care au ca temă pocăința. Între toți sfinții părinți, sf. Ioan Gură de Aur are cea mai bogată

¹¹ Conciliul tridentin, ses. XIV, *De sacramento poentiae*, Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna 1973, cap. I, can 1

¹² Toma De Aquino, *Summa Theologiae* III q. a, 84

¹³ Lucrare compozită ce apare în secolul II, scrisă de un necunoscut, probabil în Palestina. Scrierea urmează îndeaproape linia neotestamentară (din 522 de cuvinte 504 sunt identice cu cele ale Noului Testament)

învățatură despre pocăință. Prin misiunea lui de patriarh, și mai ales, prin felul său de predicator și mobilizator a fost și rămâne un mare învățator al pocăinței pentru creștinătatea întreagă. Prin *Cele nouă omilii despre pocăință* și prin *Tratatul despre preoție* sfântul ne demonstrează că pocăința este unul dintre cele mai iubite subiecte ale sale.

Sfântul Augustin are despre pocăință o doctrină bogată și limpede. El distinge o întreită formă de pocăință: una continuă, mărturisirea publică, și mărturisirea secretă a păcatelor. Augustin preferă mărturisirea secretă în locul celei publice. După el, regula generală este că păcatele secrete să nu fie mărturisite public. Caracter public are ispășirea prin pocăință, nu mărturisirea. Ritul mărturisirii e un act secret săvârșit confidențial între penitent și preot.

Secolul al XIII-lea este marcat de lucrarea sf. Toma d'Aquino *Summa Theologiae* care este cea mai cuprinzătoare lucrare, până la acea dată cu privire la taine. Mai trebuie amintite și definițiile sinodale din sinodul al IV-lea Lateran și conciliul tridentin. Doctrina tainei pocăinței a fost definită în conciliul de la Trident, în sesiunea a 14-a din toamna anului 1551 luna noiembrie, cuprinsă într-un prolog și nouă capitole despre pocăință sunt punctul culminant, sinteza întregului sistem de teologie penitențială al catolicismului.

Prin lucrările prezentate mai sus, problemele de natură dogmatică privind definirea pocăinței au fost în mare măsură clarificate. De aceea, în lucrările specialiștilor din secolele următoare, accentul cade pe valorificarea pocăinței din punctul de vedere al implicațiilor pe care le are în viața creștinilor. Pe această linie se înscriu lucrarea lui Thomas Kempis *Imitațiunea lui Cristos* (sec. XV) și cea a sfântului Ighnațiu de Loyola *Exerciții spirituale*.

Specialiștii secolului XX, atât cei din apus cât și cei din răsărit, studiază și cercetează pocăința dintr-o perspectivă modernă, aceea de a uni tradiția sfinților părinți și căutările apusului contemporan. Relevantă în acest sens este lucrarea papei Ioan Paul al II-lea *Reconciliatio et paenitentia*.

De altfel pentru a actualiza dispozițiile conciliului Vatican II, care cerea „o revizuire a ritului și a formulelor de pocăință, pentru ca să exprime mai clar natura și eficacitatea sacramentului”, Biserica a fixat în trei documente conținuturile și orientările reînnoirii penitențiale:

Ritul penitenței, ritual roman revizuit, după norma conciliului Vatican II, 2 decembrie 1973.

Reconcilierea și penitența în misiunea Bisericii, document de lucru pentru Sinodul episcopilor, 1983.

Catehismul Bisericii catolice, 11 octombrie 1992. Argumentul a fost tratat în partea II, secțiunea I, capitolul 2: „Sacramentele de vindecare: de la numărul 1420 la numărul 1884”. Acest document exprimă în mod oficial și actual gândul Bisericii. La aceste se mai adaugă o serie de documente care îndrumă pe preoți în viața lor ministerială și de slujire.

Un aport important asupra pocăinței și-au adus teologii români, ca de exemplu: Vasile Suciuc în lucrarea *Teologia dogmatică specială*; Nicolae Fluieraș *Uzul sacramentelor*; Ilarion V. Felea *Pocăința*.

Dimensiunea păcatului și a reconcilierii

Un aspect esențial în abordarea problematicii păcatului îl constituie delimitarea clară între noțiunea greșelii și cea a păcatului. Este important să nu se confunde greșeala morală cu păcatul deoarece prima poate constitui un adevărat alibi pentru a evita discuțiile despre al doilea aspect¹⁴. De obicei greșeala este acceptată și înțeleasă cu ușurință deoarece este percepută ca o simplă lipsă a unei reguli sau convenții. Vorbim astfel despre „un gust greșit”, despre „o greșeală în concursul mașinii”, sau mai grav despre o greșeală de neiertat atunci când este vorba de un incest. *Greșeala se află în relație cu o convenție socială ce a fost așezată și ea poate fi inexistentă pentru acei care nu au văzut-o* (spunem adesea „nu l-am văzut, nu l-am prins”). În acest caz greșeala poate fi o formă a orgoliului, un semn de slăbiciune, neexistând o adevărată culpabilizare.

Din contră, păcatul este o noțiune ce are o dimensiune religioasă¹⁵. Păcatul înseamnă o ruptură cu Dumnezeu, o negare a iubirii lui, a voinței divine. *Catehismul Bisericii catolice* definește păcatul ca o lipsă împotriva rațiunii, adevărului, dreptei conștiințe. Păcatul este o încălcare în ordinea iubirii adevărate față de Dumnezeu și față de aproapele și este o ofensă adusă lui Dumnezeu, o răzvrătire și o neascultare față de El; într-un cuvânt, o dorință contrară legii veșnice. Păcatul reprezintă un refuz de colaborare și de dragoste care privește direct persoana însăși a lui Dumnezeu. Refuzând pe Dumnezeu și prietenia sa, omul refuză propriul bine. Și păcatul este deci ceea ce dăunează în mod profund omului. Pierderea sensului păcatului ar însemna negarea sensului mărturisirii. Tocmai de aceea vom încerca în cele ce urmează să tratăm redescoperirea sensului păcatului și necesitatea mărturisirii.

Sensul păcatului și necesitatea mărturisirii

Adesea reprezentarea modernă a lui Dumnezeu se reduce la un raport stăpân-slav, un fel de concurență între om și Dumnezeu. Această percepție alienează adevăratul raport care există de fapt între om creat după chipul și asemănarea lui cu Dumnezeu. Iar dacă omul este imaginea lui Dumnezeu și fiu al lui Dumnezeu în Isus Cristos, respectul față de Dumnezeu presupune respectul față de om și începe chiar prin aceasta. Prin urmare, orice cucerire a fiului nu poate decât să-l glorifice pe Tatăl și nu să-i facă o concurență.

Întregul efort al Bisericii contemporane, simbolizat elocvent prin Vatican II, încearcă să vorbească de păcat ca un atentat la voința lui Dumnezeu¹⁶, faptul că el lezează omul în profunzimea lui. Această relație om-Dumnezeu oferă vieții umane întreaga sa demnitate și sensul ei deplin. Păcatul împotriva lui Dumnezeu este așadar păcat împotriva sensului vieții, păcat împotriva demnității umane. Păcatul îl îndepărtează pe om de modelul Tatălui său și îl degradează. Când vorbim de păcatul împotriva omului înțelegem omul care părăsește legea lui Dumnezeu și iese din iubirea și harul divin. Omul redevine „omul carnal” despre care vorbea sfântul Paul, supus instinctelor. El se află în imperiul viciilor. Gal 5,19-21; Rom 1,29; 1Cor 5,10; 6,9-10;

¹⁴ J.M. Aubert, *Abregé de la morale catholique*, Desclée, Pars 1987, p. 129.

¹⁵ Despre păcat găsim informații prețioase și în *Sfânta taină a spovedaniei*, de S. Alexiev, p. 17-25

¹⁶ Voința lui Dumnezeu asupra omului este ca omul să se realizeze în plenitudinea sa, să-și găsească bucuria și fericirea. Cf. J.M. Aubert, *op. cit.*, p. 33-55

1Tim 1,9-10; Tim 3,2-4. Pentru Paul păcatul coincide cu aceste dereglări care înjosesc omul¹⁷ și sunt refuzuri ale vieții divine. Păcatul înseamnă moarte spirituală, ruptura cu singura viață valabilă pentru om, cea în Cristos: Rom 6,1-2. „Deci ce vom zice? Să continuăm să păcătuim ca să se înmulțească harul? Nicidecum! Noi, care am murit față de păcat, cum să mai trăim în păcat?” Această învățătură o întâlnim de altfel și la sfântul Iacob: Iac 1-15 „Apoi pofta, când a conceput, dă naștere păcatului; și păcatul, odată făptuit, aduce moartea”.

Plecând de la aceste considerente în care păcatul este un refuz al vieții, divine, el este și o degradare a solidarității umane, o pastorală actuală a acestui sacrament, trebuie să aibă în vedere redescoperirea sensului păcatului și faptul că omul este lezat prin păcat.

Această pastorală implică o convertire veritabilă a mentalității. Redescoperirea sensului păcatului nu înseamnă numai a degaja prezentarea catolică a contextului legalist, ci mai ales a menționa că noțiunea păcatului desemnează numeroase rele de care suferă societatea noastră. Perspectiva propusă nu presupune doar schimbarea vocabularului, ci a evidențierea rădăcinilor profunde ale acestor probleme. Păcatul trebuie văzut nu numai ca un fapt individual, dar mai ales ca o convertire a grupurilor sau a colectivității dominând sau suprimând pe alții. Mântuirea omului și convertirea inimilor se transpune în practica într-o mai mare grijă față de aproapele și față de justiția socială. Astfel, noțiunea păcatului își regăsește adevăratul sens și redevine actuală.

Sacramentul pocăinței – prin care credincioșii primesc de la iubirea și îndurarea lui Dumnezeu iertarea păcatelor, reconcilierea cu Biserica și cu aproapele – este prin excelență locul de întâlnire cu Cristos medicul, restauratorul și sfințitorul sufletelor. Adevărata convertire nu se limitează numai la cuvinte sau gesturi externe, ci trebuie să se concretizeze în corectarea vieții, în repararea daunelor produse, în ispășire, în transformarea vieții. Acesta nu este o schimbare magică, ci este rodul harului și al efortului pe care creștinul îl depune pentru a se elibera de lăncezeala spirituală, de mediocritate, de slăbiciuni, de mentalități.

Efectele principale ale sacramentului sunt:

- reconcilierea cu Dumnezeu, învierea spirituală, redând demnitatea și bunurile vieții de fii ai lui Dumnezeu, bunuri dintre care cel mai prețios este prietenia cu Dumnezeu;

- împăcarea cu Biserica. În felul acesta nu se însănătoșește numai cel ce intrat în comuniune cu Biserica, ci are un efect de învioreare asupra întregii Bisericii care a suferit din cauza bolii unui mădular al său.

- împăcarea cu noi înșine. Sacramentul produce o autentică înviere spirituală dobândind pacea și liniștea propriei conștiințe.

¹⁷ *Ibidem*, p. 139

- anticipează judecata la care fiecare om va fi supus la sfârșitul acestei vieți pământești. Prin credință și pocăință păcătosul trece de la moarte la viață „și la judecată nu va veni”¹⁸

Noi aspecte ale reflecției teologice față de sacramentul penitenței

Specificul sacramentului penitenței în haina sa actuală îl constituie mărturisirea personală și concretă a păcatelor din partea penitentului, urmată de absolvirea din partea ministrului autorizat. Acesteia îi corespunde conținutul său propriu zis, alcătuit din judecată și reconciliere, legate între ele. *Sacramentul penitenței este un semn realizant al judecării afectuoase a lui Dumnezeu pentru reconcilierea păcătosului în comunitatea Bisericii.*

Judecata. *Sacramentul penitenței poate fi numit „judecată” întrucât îl așează pe penitent în fața adevărului vieții sale.* În Biserica antică aceasta era exprimată cu o mai mare vigoare în perioada penitenței: prin excluderea din comunitate și de la comuniune, păcătosul își dădea seama de „poziția” sa reală; prin propria sa vină gravă el s-a situat deja, de a lungul timpului, în afara comuniunii ecleziale și excomunicarea arată numai starea reală a lucrurilor. Azi, confruntarea cu adevărul are loc prin confesiune: vina este manifestată ca atare cu cuvântul, cu scopul de a lua distanță față de ea.

Sacramentul penitenței ecleziale se deosebește, de fapt, în puncte esențiale, de un proces penal. În ea același acuzat (cel puțin în practica penitenței secrete) este și acuzatorul. Prin urmare nici *rolul sacerdotului în sacramentul penitenței nu poate fi comparat cu acela al judecătorului.* El nu trebuie să verifice adevărul sau falsitatea acuzațiilor, ci se bazează pe mărturia penitentului. Depinde, desigur, de facultatea sa decizională de a împărți sau a refuza absolvirea, dar în acest mod *el ajută numai penitentul să-și confrunte propria situație și propria convingere cu poruncile lui Dumnezeu.* Și în acest sens penitentul poate experimenta sacramentul ca o judecată. În al doilea rând, *sacramentul penitenței nu urmărește justiția, ci vindecarea și mântuirea acordată de Dumnezeu.* Scopul nu e acela de a pedepsi în mod just sau de a absolvi, pentru că cineva s-a dovedit inocent, ci acela de a elibera *cu toate că cineva „s-a dovedit” vinovat, de a elibera de vină.*¹⁹

Reconcilierea. Scopul sacramentului penitenței este reconcilierea și anume, în cele trei sensuri indicate²⁰: *reconcilierea cu Dumnezeu*, care înseamnă, în același timp și înlăturarea îndepărtării de Dumnezeu; *reconcilierea cu aproapele*, care depășește prăpastia deschisă de lipsa de iubire; și *reconcilierea omului cu sine însuși*, care depășește înstrăinarea de sine ca urmare a păcatului. Planul „teologic” și cel „social” sunt strâns legate între ele: *reconcilierea cu Dumnezeu se petrece prin reconcilierea cu Biserica.* Această formulă clasică a teologiei penitențiale evidențiază structura fundamentală a tuturor sacramentelor. *Dumnezeu se apropie de noi și ne transformă în sânul comunității omenesti.*

Vindecarea. Concepția biblică despre răscumpărare nu cuprinde numai depășirea izolată a păcatului, ci eliberarea omului de toate puterile alienante; răscumpărarea nu e numai iertare, ci și vindecare²¹. Evident, în sacramentul penitenței îndepărtarea vinovăției este pe primul plan; dar și aspectul vindecării face parte din

¹⁸ *Liturgia și viața sacramentală*, Editura presa bună, Iași 2003, p. 36-37.

¹⁹ Cf. Th. Schneider (ed), *Nuovo corso di dogmatica*, Queriniana 1995, p. 392.

²⁰ *Ibidem* p. 386.

²¹ *Ibidem*, p. 336.

teologia penitențială. Cu privire la aceasta trebuie să amintim ceea ce teologia tradițională numea ștergerea pedepsei păcatului. Eliberarea de obiceiurile rele, generate de păcat în om era, de fapt, unul din motivele principale ale penitenței Bisericii vechi (cum subliniază în mod special practica și teologia orientală a caracterului mai mult terapeutic). Ulterior, când s-a trecut la iertarea păcatului înainte ca să fi fost împlinită penitența, teologia penitențială a făcut deosebire între păcat și pedeapsa datorată păcatului; și față de aceasta din urmă operează sacramentul penitenței. Dar „pedeapsa păcatului” nu este văzută (cel puțin în teologia actuală), numai în analogie cu procedeu juridic, în cursul căruia pedeapsa este impusă din exterior, ci este văzută mai degrabă începând de la natura intoxicantă și pervertită a păcatului, adică ca *un venin care izvorăște din păcat, care-l contaminează pe păcătos și atmosfera influențată de el și-l tulbură atât din interior cât și din exterior*. „Ștergerea pedepsei păcatului” este, deci, un eveniment care-l eliberează pe om de consecințele dureroase ale comportamentului său deviat²².

Intervenții magisteriale privind sacramentul pocăinței

Într-o lume în care simțul păcatului lipsește în mare măsură²³, trebuie amintit cu insistență că tocmai lipsa iubirii față de Dumnezeu este cea care împiedică perceperea realității păcatului în întreaga sa răutate.

În felul acesta, pocăința se află ca patrimoniu stabil în viața ecclesială a celorbotezați, însă marcată de speranța iertării (cf. 1Pt 2,10).

Noua evanghelizare cere un angajament reînnoit în a-i apropia pe credincioși de sacramentul pocăinței²⁴.

Într-un prim moment se cere să-i determinăm pe credincioși, cu ajutorul Spiritului Sfânt, la o convertire profundă care să provoace recunoașterea sinceră și căită a dezordinii morale prezente în viața fiecăruia; apoi va fi nevoie să arătăm importanța mărturisirii individuale frecvente până să se ajungă, la o direcțiune spirituală personală.

Preoții trebuie să știe să culeagă începând de la celebrarea sacramentului oportunitatea începerii colocviului de direcțiune spirituală și aceasta pentru că „Redescoperirea și răspândirea acestei practici chiar în diferitele momente ale administrării pocăinței este un mare beneficiu pentru Biserica din timpul nostru²⁵.”

Direcțiunea spirituală personală permite formarea adevăraților apostoli, capabili să răspândească noua evanghelizare în societatea civilă. Pentru a fi eficientă evanghelizarea trebuie să fie făcută foarte bine instruirea celor aproape din Biserică pentru a se ajunge la cei îndepărtați.

Și răspunsurile pozitive la vocație apar tot grație direcțiunii spirituale, alături de exemplul de viață al preoților. Este o cerință *sine qua non* a dragostei pastorale ca fiecare

²² *Ibidem*, p. 394.

²³ Pius al XII-lea, Mesaj radiofonic la Congresul catehetic național al SUA, Boston (26 octombrie 1946): Discorsi e radiomessaggi, VIII(1946), 288; cf. Ioan Paul al II-lea, *Exortatiia postsinodală Reconciliatio et paenitentia*, nr 18, Roma 2 dec 1984, în ediția din limba română p. 49

²⁴ *Idem*, Cateheză la Audiența generală 22 sept. 1993.

²⁵ *Idem*, *Reconciliatio et paenitentia*, nr. 31; Îndrumar pentru ministerul și viața preoților, p. 54

preot să se preocupe de trezirea cel puțin a unei vocații preoțești care să-i poată continua ministerul.²⁶

Pentru a da posibilitatea reală credincioșilor de a se îndrepta spre mărturisire se recere dăruire de mult timp.²⁷

Congregația pentru cler putând de grijă pentru sufletele credincioșilor stabilește un document, un ghid de slujire pentru preoți în vederea însuflețirii activității pastorale în vederea redeșteptării simțului sacru și al trăirii creștine.

Astfel preotul, deși omul și-a pierdut în buna parte sensul păcatului, „trebuie să-și îplinească cu bucurie și generozitate misiunea de formare a conștiințelor, de iertare și de pace”²⁸

Preotul trebuie „să se identifice într-un anumit fel cu acest sacrament” asumându-și atitudinea lui Cristos să se aplece cu milostivire ca bunul samaritean. Se va avea grijă „să apară noutatea creștină a dimensiunii medicinale a pocăinței, care slujește la vindecare și la iertare”²⁹

Din punct de vedere practic, preotul atât în temeiul funcției sale, cât și în temeiul hirotonirii sacramentale, va trebui să-și dedice timpul și energia pentru a asculta mărturisirile credincioșilor care, așa cum arată experiența se duc bucuroși să primească acest sacrament acolo unde găsesc preoți disponibili. Acest lucru este valabil mai ales pentru bisericile din zonele cele mai frecventate și din zona sanctualelor unde se impune a se lua măsuri de colaborare pentru a satisface nevoile spirituale ale credincioșilor.

Se cere ca fiecare preot să promoveze „valoarea spovezii individuale și acuzarea personală și integrală a păcatelor proprii, într-u dialog direct cu confesorul”³⁰

Confesorul să lumineze conștiința penitentului cu câteva cuvinte care oricât de scurte ar fi să fie apropiate situației concrete „spre a favoriza o orientare personală reînnoită spre convertire și a-i influența în profunzime drumul lui spiritual, și prin impunerea unei pocăințe adecvate”³¹

Pentru a da sensul adecvat sacramentului se va celebra în locul adecvat, adică în scaunul de spovadă.

Preotul ca și orice bun credincios are nevoie să-și spovedească păcatele. El este primul care trebuie să știe că practicarea acestui sacrament întărește credința și dragostea față de Dumnezeu și aproapele. Preotul trebuie să dea mărturie personală, precedându-i pe ceilalți credincioși în experiența iertării. Aceasta este prima condiție pentru revalorizarea pastorală a sacramentului împăcării. Pentru aceasta este bine ca

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ PO, nr. 13

²⁸ *Directoriu pentru slujirea și viața preoților*, text apărut la 22 martie 1994, Editura arhiepiscopiei romano-catolice București (EARCB), p. 47

²⁹ Ioan Paul al II-lea, Discurs la Tribunalul ecleziastic apostolic, 27 martie 1993 *apud* Congregația pentru Cler, *Directoriu...*, p. 47

³⁰ Ioan Paul al II-lea, *Redemptor hominis*, 20 *apud* *Directoriu...*, p. 48

³¹ Cf. CIC can. 978 pr. 1, 981.

credincioșii să vadă că și preoții lor se spovedesc în mod regulat³². Pentru că faptul că un preot care nu s-ar spovedi sau s-ar spovedi prost ar fi repede resimțit în acțiunea sa preoțească.

III. Actualități

Sacramentul pocăinței în criză?

O privire statistică asupra modului în care este frecventat sacramentul pocăinței scoate în evidență o criză tot mai profundă, care merge în anumite locuri și la anumite persoane până a fuga de confesional. Această criză este mai evidentă în Biserica din Occident, dar și la noi frecvența lui începe să scadă mai ales în rândurile tinerilor. Mai putem vorbi de o criză a sacramentului prin faptul că nu are loc o trăire acestui sacrament concretizată printr-o viață autentic creștină.

Încercând să enumerăm câteva dintre cauze, putem aminti:

O primă cauză este pierderea sensului lui Dumnezeu, Dumnezeu nu mai este perceput ca o realitate vie care acționează în istorie și viața omului. În raportul om și Dumnezeu în locul lui Dumnezeu este absolutizat omul care se pune pe sine în centrul tuturor.

O a doua cauză ar fi pierderea sensului păcatului. Omul modern care trăiește într-o societate desacralizată consideră că poate să trăiască, să se realizeze fără nicio normă de morală, bazându-se pe instincte și pe propriile păreri arbitrare. Consideră că totul se permite și păcatul nu este păcat.

O altă cauză cu mai puțină influență, dar nu de neglijat, ar fi experiența unor credincioși în sacramentul pocăinței în care au avut parte de o severitate excesivă sau de întrebări care au făcut ca sacramentul să le devină odios.

Motivele pe care le invocă omul pentru a nu se mărturisi

Este rușinos a spune păcate grele.

La această îndoială să ne amintim de multele suflete care suferă în iad din cauză că nu s-au spovedit sau s-au spovedit rău, lăsând păcate grave nemărturisite. Sunt atâtea pilde din viețile sfinților care confirmă acest adevăr³³.

Preotul va spune păcatele mele la alții sau își va schimba părerea bună despre mine. Legat de acesta trebuie să amintim faptul că preotul este legat de secretul păcatelor mărturisite în sacramentul penitenței de așa numitul sigiliu sacramental, pe care n-are voie să-l dezvăluie chiar dacă ar fi amenințat cu moartea.

Știe Dumnezeu păcatele, de ce trebuie să le mai spovedim? E foarte adevărat că Dumnezeu le cunoaște pe toate chiar mai bine decât noi, dar tot El a voit ca să ne ierte păcatele mărturisindu-le în fața acelorora cărora El a poruncit, adică a preoților (cf In 20,23).

Deși se spovedesc nu se fac mai buni.

³² Cf. PO, 18b

³³ Vezi: *Spovedește-te bine!*, Serafica, Săbăoani-Roman 1940; Ioan Ploscaru, *Iertare și iubire*, Helicon Timișoara; Simion Chișiu, *Pocăința*, Editura Asociației sfântul Nichita, Cluj 1943.

Spovedania este sacramentul prin care se iartă păcatele mărturisite și de care ne căim și suntem hotărâți să nu le mai facem. De asemenea, Dumnezeu ne dă și haruri prin care să luptăm împotriva ispitelor.

Nu ne spovedim preoților că și ei sunt răi. Trebuie știut un lucru foarte important: conferirea grației prin sacrameinte nu este determinată de sfințenia preotului, ci se conferă în virtutea celebrării sacramentului prin care Cristos conferă grația și sfințește în Spiritul Sfânt.

Păcatele care azi nu se mărturisesc

Afirmăm acest lucru pentru a arăta superficializarea practicării sacramentului pocăinței din partea unora în zilele noastre.

Există păcate grave și pe plan social, dăunătoare, care în mod curent nu se mărturisesc³⁴:

- *incompetență profesională*: este un delict a exercita activitate medicală și să nu fi competent, a învăța și a nu ști, a ocupa un loc de responsabilitate și să nu fi competent, a fi preot și a nu trăi ca preotul;

- *speculă* edilitară, comercială, politică, religioasă;

- *sprâjn direct sau indirect* al imoralității în diferitele expresii sau participând la spectacole imorale, acceptând pasiv tipărirea pornografică, programele TV care dezorientează și otrăvesc sufletele tinerilor;

- *exploatare de orice tip*: de la cea a muncitorului până la cea a informației sau de ordin comercial sau politic;

- *conformismul* care conduce la a „vinde propriul cap”, a ceda în toate celui mai tare și care stăpânește, a nu lua nicio poziție în împrejurări în care ar trebui să o facem. Un exemplu în acest sens ar fi și acceptarea a tot ce spune Consiliul Europei, chiar dacă este împotriva credinței creștine și a lui Dumnezeu;

- *risipirea de mâncare*, de energie, de timp, luxul fără măsură și care favorizează sărăcia altuia.

Trebuie să reținem că astăzi sfera responsabilității morale s-a extins din câmpul strict personal la cel familial, social și comunitar.

Concluzie

Sacramentul pocăinței este sacramentul de vindecare spirituală de care Biserica trebuie să se folosească din plin, tocmai pentru a vindeca pe cei bolnavi.

Din cele spuse și știute, sunt multe semne care arată minusuri vizavi de modul celebrării sau a folosirii de către credincioși a acestui sacrament.

Documentele magisteriale sunt multiple și care indică multiple modalități de revigorare a vieții spirituale unde sacramentul pocăinței să joace un rol important.

În acest sens preoții trebuie cu grijă să facă educație și să asigure asistență spirituală mai întâi celor practicanți ca prin ei să atragă și pe alții.

³⁴ Cf. Novello Pederzini, *Sacramentul iertării*, Roman, Serafica 2003, p. 71.

BIOETICA – O PROBLEMĂ ACTUALĂ A ETICII TEOLOGICE

Ioan MITROFAN

RESUMÉ. La bioéthique – un problème actuel de l'éthique théologique.

Les derniers décennies ont vu naître des nouvelles disciplines scientifiques, parmi lesquels la bioéthique, définie par V.R. Potter aux années '70 comme „étude systématique du comportement humain dans le domaine des sciences de la vie et de la défense de la santé, conduite destinée à développer les valeurs et les principes moraux”. Il est vrai que les racines de la bioéthique peuvent être discernées déjà dans le jugement d'Hypocrate, les préoccupations continuelles de la morale à défendre la vie, la déontologie médicale, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, etc. La naissance de la bioéthique en tant que discipline autonome intervient pourtant dans un contexte culturel complexe, dont le relativisme morale est partie constitutive. Vu cela, la bioéthique se voit dans la situation de devoir établir un équilibre entre les diverses opinions éthiques subjectives, dans la dimension du dialogue, mais sans dédain pour la vérité, fondement essentiel de toute morale. La bioéthique essaie continuellement à rendre la sagesse à la médecine, en défendant la dignité humaine, parfois états accusés pour cela de s'opposer au progrès scientifique. La bioéthique catholique ne peut que soutenir les gens à redécouvrir le sens chrétien de l'existence, la seule véritable chance de l'humanité: l'humilité de la science ne signifie guère son humiliation, mais son véritable achèvement par le soutien de la vie, selon le projet divin.

Preliminarii

Domeniul științelor s-a îmbogățit și diversificat în ultimele decenii de la sfârșitul mileniului doi. În acest timp și-a primit numele și bioetica, așa cum o identifică dicționarele¹ mai noi, reluând definiția dată de V.R. Potter în anul 1970 în *Encyclopedia of Bioethics* (New York 1978) fiind definită ca „studiu sistematic al comportamentului uman în domeniul științelor vieții și apărării sănătății, conduită menită să pună în lumină valorile și principiile morale”.

Această problematică a fost cuprinsă anterior și într-un document cu spectru mai larg: Declarația universală a drepturilor omului, adoptată de O.N.U în 1948, care proclamă ca fundamentale și intangibile drepturile privitoare la apărarea vieții, a integrității fizice și a sănătății. Aceste principii au fost apoi preluate de organizații și asociații medicale naționale și chiar de un organism comun, suprastatal Asociația mondială a medicilor.

¹ Mondin, Battista, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989 v. Bioetica, p. 90-91.

Bioetica se configurează, și după numele său, ca aparținând la două domenii: cel al vieții (*bios*) și cel al moralității conduitei (*ethos*). Este un pod peste prăpastia ce se cascadează între lumea științei și cea a valorilor, încercând să privească în mod critic intervențiile făcute asupra vieții, să orienteze și să dea sens progresului științelor, restabilind vechea alianță între omenire și planeta pe care omenirea o ocupă.

Trebuie să recunoaștem că „noutatea” s-a regăsit în preocupările anterioare pe care le-a studiat și împărtășit celor interesați *etica medicală*, ale cărei rădăcini ar trebui identificate încă de la Jurământul lui Hipocrate (cca. 460-377 î. Chr.)² – medic și filozof grec. Putem afla despre ea de asemenea în reflexia *teologiei morale* privitoare la grija față de viață și integritatea trupezască, sau în *deontologia medicală* conturată la sfârșitul sec. XVIII-lea.

Cu toate înruderile sale cu *medicina pastorală* sau *etica medicală aplicativă*, bioetica se dorește o știință de sine stătătoare și nu o evoluată prezentare a problematicei deja abordată de sus-menționatele discipline medico-aplicative; o face chiar și raportându-se la disciplinele din domeniul nou al *ingineriei genetice* de care vrea să se diferențieze.

Pluralitate culturală

Este ceea ce putem spune despre mediul în care a luat naștere bioetica, mediu zdruncinat de filozofile cu pretenții atotcunoscătoare și a ideologiilor totalitare cu istoria lor falimentară; toate conduc la ideea unei lumi a confuziilor morale. Aceasta o dovedește și imposibilitatea elaborării unei etici comune, toate încercările fiind parțiale, partizane unei epoci sau ideologii sau unui domeniu profesional (ex.: Codul eticii și echității socialiste, Manualul consilierului..., Îndrumătorul... etc.). Este o slăbiciune a firii de a nu putea ajunge la un adevăr univoc, de a nu avea șansa unor *absoluturi morale*, datorită faptului că suntem mereu la intersecția sau întrepătrunderea diferitelor culturi și sisteme axiologice (legate de valori) pe terenul lumii de azi pe drept cuvânt denumit *satul global*. Această stare îngreunează coexistența, înmulțește opiniile contradictorii față de valorile fundamentale ale vieții și omenirii, destrămate de opinii și interese și ele la rândul lor contradictorii.

Dezvoltarea culturală și pașii succesivi de la Renaștere la Iluminism și până în timpul de față, secularizarea, independența și chiar indiferența față de criteriile etice tradiționale regăsite în legea naturală, au dus omenirea la eliminarea sau negarea vre-unui *absolut moral*, invocându-se în cele mai simpliste explicații lipsa unei justificări raționale a criteriilor de stabilire a acestor absoluturi; poate nu individualismul, dar, în

² *Dicționar enciclopedic*, Editura enciclopedică, București 1999, vol. III. V. Hipocrat din Kos. Jurământul lui Hipocrat „Jurați solemn, fiecare pe ce are mai sfânt: că veți fi loiali profesiei de medic, dreptți și generoși cu toți cei care o practică; că vă veți conduce viețile și vă veți practica știința cu cinste și corectitudine; că indiferent în ce casă veți intra, va fi pentru a vă strădui din toate puterile să-i tămăduiți pe cei bolnavi, ferindu-vă de a da greș, de a vă lăsa corupți sau de a-i ispiti pe alții în fapte rele; că vă veți folosi cunoștințele numai pentru a vă vindeca pacienții, și că nu veți da medicamente și nu veți face operații în scopuri criminale, chiar dacă vi se cere sau vi se sugerează acest lucru; că veți păstra secretul inviolabil a oricui veți vedea sau auzi legat de viețile pacienților, ce nu poate fi povestit. Jurați că veți îndeplini toate aceste lucruri. Fiecare candidat să ridice mâna dreaptă în semn de acceptare”.

mod sigur, individul rămâne elementul de referință pentru măsura lucrurilor. Trecând metafizica pe un plan secundar și neinteresant, *subiectivismul și individualismul antropologic* devin criterii de judecată iar acestea la rândul lor generează un *relativism etic* și un interpretabil *umanism laic*.

Dezvoltarea unei *politici sanitare* și acceptarea progreselor științifico-tehnice din domeniu se lovește azi de grave limite intelectuale și morale. O apatie morală care se întrevede este generată în parte de o slăbiciune ontologică, de o insuficiență pătrundere a sensurilor existențiale.

Pe fondul acestei stări de lipsa unor criterii etice sigure, bioeticii îi revine sarcina de a se pune în echilibru între diferite opinii etice subiective. Ea trebuie să țină seama de actorii confruntărilor: omul, Cosmosul și Dumnezeu și de la criteriul general al conduitei (mai ales creștine): „să faci binele și să eviți a face rău aproapelui”. Aceasta înseamnă să accepte – pentru a ajunge la o consistență etică actuală – o *etică dialogică*, așa cum au preconizat unii gânditori contemporani³.

Poate fi o etică lipsită de adevăr?

Această întrebare aduce în discuție nevoia operativă a *Comitetelor de etică*⁴, într-o societate pluralistă și complicată. Se pare că ele sunt ținute să rezolve o „cazuistică modernă”, care să ducă la o practică rezultat al unor decizii care să rezolve de la caz la caz urgențele care apar în domeniu. În această stare de fapt, bioetica se dezvoltă pe baza unor cazuri paradigmatică în jurul cărora judecata morală este evidentă și imediată pentru cei mai mulți sau pentru toți agenții morali. Asemenea judecăți devin apoi ilustrative pentru alte situații similare sau chiar mai complexe.

Privită din acest punct de vedere bioetica nu poate fi considerată o etică aplicată; există însă convingerea că presupunerile teoretice nu sunt irelevante pentru scopurile practice, ci *bunul simț comun* poate contribui mai ales la realizarea unei medieri care să depășească orizonturi la început de neîmpăcat.

Cu toate acestea rămân fapte care demonstrează, în ciuda *bunului simț comun*, luarea unor decizii practice contradictorii față de acordurile generale și de morala

³ J. Habermas, K.O. Apel, V. Faggioni, Maurizio, Bioetica. Un'etica per il nostro tempo în *Vivens Homo*, anno IX, 9/1, EDB 1998, p. 41.

⁴ Conseil pontifical pour la pastorale des services de la sante, *Charte des personnels de la santé*, Cité du Vatican 1995 (vezi ediția românească), pct. 9: „Constituirea comitetelor de etică. Personalul sanitar, mai ales medicii, nu trebuie să fie lăsați singuri și însărcinați cu responsabilități insurmontabile, în fața unor cazuri clinice, mereu mai complexe și problematice, devenite astfel, datorită posibilităților biotehnologice de care dispune medicina de azi – și care sunt în mare parte în faza experimentală – cât și datorită importanței socio-sanitare a anumitor probleme”.

Tettamanzi, Dionigio, *Dizionario di bioetica*, a cura di Marco Doldi, Docente di teologia morale e bioetica, Piemme 2002, p. 108: „Se pare că opinia comună asupra comitetelor etice ar trebui să constituie punctul de vedere fundamental și decisiv: acela al eticii. Se identifică însă și părerea că nu ar fi tocmai așa și de aceea este necesar să fie considerată cu extremă precizie: altfel s-ar ivi pericolul de a rămâne blocați în generalități, care la rândul lor creează confuzia: ce fel de etică stă la baza comitetelor etice? Cum este implicată aici etica?”

comună, exprimate de *diaspora etică* actuală. Față de aceste diferențieri bioetica rămâne promotoarea unor principii exprimate astfel: principiul de a face binele, principiul de a nu face rău, principiul respectării autonomiei, principiul dreptății ș.a. Aceste patru puncte specifice mai multor tradiții etice și culturale aparțin bioeticii; în ele se regăsesc atât concepții medicale sănătoase cât și cele specifice unei tradiții juridice și chiar a concepției politice de dreptate.

Deontologia timpurilor noastre nu se poate însă ridica la principiile riguroase ale teologiei morale de odinioară. Ea se lovește de modificările sensului valorilor, printr-un utilitarism al normelor după care se conduce actul individual, care pune în valoare consecințele nu doar pe cele legate de actul în sine, ci și pe cele raportate la un cod general (sistem de reguli) de mare utilitate socială.

Suntem în fața unei conștiințe moderne sensibile, iar problemele pe care le-a înfruntat bioetica în ultima vreme sunt probleme situate la graniță cu tehnologiile bio-medicale și ca atare rezolvarea lor nu se poate baza doar pe experiență, intuiție sau sensibilitate morală; se cere imparțialitate pentru ca judecata morală să fie lucidă și dreaptă și, totodată opozabilă altor cazuri similare⁵.

În elaborarea judecăților de valoare se mai cere și un echilibru și mai ales o ierarhizare a factorilor care contribuie la formularea și aplicarea concluziilor, adică un model antropologic care să exercite în raport cu principiile formale o funcție interpretativă corelată cu o viziune creștină asupra omului și a vieții care să fie în consonanță cu cele patru principii ale bioeticii.

În timp ce o atitudine bazată doar pe principii se susține că ar risca să devină pasivistă, scutită de o responsabilitate directă, propunerile de tip cazuistic par a fi la rândul lor unilaterale; astfel, principiile constituie o „gramatică” a exprimării.

Calitatea vieții

Orice etică are la bază un tip uman, un model, care – într-o societate diferențiată – nu este unic. Chiar antropologia se diferențiază de la un loc la altul în funcție de baza de susținere filozofică sau experimentală. O antropologie modernă aduce în discuție știința și tehnica; nu mai suntem în fața unei centralități și ierarhii având omul în fruntea creației, concepție care l-a făcut pe acesta puțin cam egocentric. Descoperirile științifice – în cosmologie Niccolo Copernic (1473-1543) care a revoluționat concepția despre sistemul solar; în ontologie și biologie Charles Darwin (1809-1882) care a adus argumente privind înrudirea dintre organismul uman și creaturile subumane sau în științele psihologice Sigmund Freud (1856-1939) și adepții săi care au pus în discuție subconștientul uman și „universul” interior al omului – l-au scos într-un fel pe om dintr-un cadru restrâns spre o ordine universală, și l-a pus în coordonatele interpretative ale comportamentismului sau al socio-biologiei. Totodată l-a considerat persoană încă din stadiul embrionar dezvoltând o realitate utilitaristă a ființei biologice. Nu trebuie însă uitată nici dimensiunea sa spirituală care aduce cu sine ideea sacralității vieții umane și în funcție de circumstanțe pe cea de calitate a vieții.

⁵ Cf. C. Viafora, *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Padova 1990 p. 39, *apud* M. Faggioni, *loc. cit.*

Erori se pot comite dacă nu se păstrează echilibrul conceptelor, deoarece interpretările extreme legate de calitatea vieții se pot produce în situațiile de avort eugenetic sau eutanasiie neo-natală eugenetică.

Noi nuanțe de abordare bioetică depășesc etica utilitaristă și orientează reflecția lor spre justiție, putând și ea suferi interpretări subiective.

Denaturarea sensurilor

Omul, odată cu desacralizarea vieții sale prin diferite interpretări devine în însuși trupul său golit de semnificația sa ca persoană și considerat un simplu instrument; devine un obiect brut, neprelucrat și predispus la prelucrare după voința subiectivă: nimic din acesta nu mai este demn de respect în comparație cu lumea animală așa încât poate fi oricând obiectul unor intervenții manipulatorii. El poate așadar să fie modificat și transformat după propriile dorințe. În fața acestei interpretări depreciative asupra corpului persoanei umane, *bioetica catolică* susține relevanța etică a naturii create de Dumnezeu, având în sine o anume ordine datorită căreia orice intervenție asupra vieții este limitată la doar acele acțiuni care ajută sau corectează natura. Pe de altă parte, bioetica laică restrânge sau chiar anulează diferența între natural și artificial, acoperind sfera intervențiilor la întreaga viață, înfrângând natura dorințelor și competențelor asumate de om. Dezvoltarea ingineriei genetice nu se va opri așadar doar la intervenția asupra celulelor somatice, ea se va extinde și asupra celor germinale și prin urmare se asumă posibilitatea de a „crea” ființe umane după chipul și asemănarea dorită de noi. În acest mod se trece la o nouă abordare a concepției privind sacralitatea sau lipsa sacralității ființei umane⁶.

Socotind omul ca o entitate care crește și se dezvoltă pe baza legilor biologice și culturale, el este rodul naturii și participă la această infinită posibilitate de transformare; ideea ține viu visul imemorial de a inventa viața, de a o re-crea. Și progresul științelor bioetice din sec. al XX-lea și până acum a avansat gradat în cunoaștere și tehnologie, schimbând omului imaginea pe care o avea despre sine însuși și despre posibilitățile de a dispune și a interveni asupra propriului său corp.

Ca să dăm câteva exemple, menționăm dezvoltarea tehnicilor de reanimare care din 1954 și până azi s-au perfecționat enorm, punând în discuție granița dintre viață și moarte și introducând noi noțiuni sensibil de interpretat, cum ar fi cea a morții cerebrale. Tot din acea vreme datează și prima încercare de transplant de rinichi, pentru ca după cca. un deceniu (1967) să se realizeze primul transplant de cord, care a reușit. S-a deschis era „înlocuirilor” unor părți din trupul uman și, ... nu doar omolog ci și xeno-transplant sau transplant eterolog, care folosește țesuturi sau organe de la alte ființe decât de la omul viu sau decedat. Cu progresele studiului asupra cromozomilor, aprofundat sistematic din 1956, s-a ajuns la concluzia că aceștia sunt purtătorii patrimoniului genetic și apoi, cunoașterea structurii ADN i-a deschis științei posibilități de a interveni asupra rădăcinilor identităților sale biologice. Cu pași spectaculari s-a inițiat din 1959 experimentarea fecundării animale *in vitro* încoronată în 1978 cu prima naștere umană prin tehnica FIVET. Această realizare i-a dat omului

⁶ Cf. H.T. Engelhardt *apud* M. Faggioni, *op. cit.* p. 50.

îndrăzneala că poate interveni în misteriosul proces al procreării și îl poate domina. Trebuie amintit și pasul făcut de Pincus în domeniul manipulării șansei de viață, prin experimentare în anii 1960 a pilulei anticoncepționale, care a revoluționat concepția despre sexualitate, separând funcția procreativă de plăcere și în felul acesta liberalizând practicile sexuale lipsite de fertilitate a modificat astfel viziunea asupra conduitei sexuale umane.

Prin toate aceste exemple ne putem considera în fața unei răspântii pe care au creat-o tehnologiile biomedicale inovatoare, creând o confuzie în societatea contemporană: pe de o parte, omul este stăpânit de beția grandioaselor sale descoperiri în controlul vieții și a secretelor acesteia. Ea are la bază beția puterii, o putere fără limite de a se face stăpânul său și a devenirii sale. Ea continuă în prezent prin tehnicile de clonare, care constituie noi pași ai „ieșirii din sine” a omului contemporan, ispitit de strălucirea interpretabilă a progresului științific. Și se continuă cu nonșalanță – în ciuda atâtor avertismente asupra moralității și normalității pe care le invocă Biserica. Așezarea dorințelor de acest fel pune modelul în fața miracolului creației și *volens-nolens* confecționează un obiect al dorinței, nu procrează o persoană a colaborării Iubirii instituționalizate.

Prin această atitudine ultra-revoluționară față de concepția morală, etica este marginalizată, sugerându-i-se că nu trebuie să înfrâneze nici progresul științei și nici dorința umană. Însăși granițele morale ale bioeticii încep în acest fel să lunece între practicile acceptabile, cum ar fi fecundația *in vitro* și o extindere a reproducerii animale artificială, transferată la om. În felul acesta ceea ce este posibil de realizat din punct de vedere tehnic pare a forța nota de a fi acceptat și acceptabil din punct de vedere moral.

Dacă ne gândim că tehnocrația fusese oarecând apreciată de gânditori precum Saint Simon (1760-1825) ca benefică, acum, sub necunoscuta extensie a domeniului tehnic în sfera vieții, sunt destule voci care să-și manifeste reținerile sau chiar teama în raport cu efectele necunoscute și necontrolate ale acestor noi manipulări tehnice ale vieții. Suntem în fața unei apăsări sufocante a individului, în fața unei aplatizări și uniformizări a identității sale unice în fapt și care tinde să intre în sfera cantitativului nediferențiat și instrumentabil de asemenea prin valențele sale culturale și economice. Se preconizează astfel discursul despre o „apocalipsă a tehnicii”, cum o definește P. Gomez⁷. Și, dacă intuim, din aproape în aproape, tehnica aplicată astfel va face din medicina de masă nu un susținător al vieții, ci un sector mai puțin uman.

Bioetica face și va trebui să continue efortul de a umaniza medicina, în toate direcțiile tehnologizării sale, urmărind respectarea demnității persoanei umane prin limite logice și morale impuse experimentărilor și intervențiilor biomedicale aplicate pe om. Această demnitate a omului înscrisă în însăși structura persoanei pune bioetica la un loc de cumpănă între pretențiile îndreptățite sau nu ale științei și drepturile omului, ca și cum știința n-ar trebui să aibă de la sine limite ale propriului exercițiu.

Cum trebuie să prefigurăm noua față a lumii? În fața acestor radicale progrese transformatoare și implicate în însăși devenirea vieții umane și nu numai, avem

⁷ Apud Faggioni, *op. cit.*, p. 53.

impresia că omul se întronizează ca stăpân și coordonator al vieții și totodată dornic să-l adapteze bunăstării personale. O astfel de tentativă a subliniat Francisc Bacon (1596-1650) în lucrarea sa *Regnum hominis*, în care omul era descris ca un fervent combatant cu natura ale cărei forțe se străduiește să le înfrângă, în scopurile personale ale bunăstării, dezvoltării științei și perfecționărilor tehnice. Și, la sfârșitul sec. XX, efectele dezastruoase ale luptei de subordonare a naturii nu au întârziat să se facă văzute în toate distrugerile săvârșite asupra calității apei, a solului, aerului și pe cale de consecință chiar asupra omului însuși.

Rezultatele nocive au fost astfel receptate de o contraofensivă numită ecologie și care caută soluție contra soluției, implicând astfel bioetica văzută ca o știință a vieții să găsească soluții acomodată și să dea răspunsuri la provocările contemporane, fie la nivel global, fie sectorizat în punctele fierbinți ale vieții planetare. Se trece astfel de la un antropocentrism exagerat sau cel puțin clasic, la un biocentrism sau ecocentrism acomodată stării de azi a terrei, care îl obligă pe om să-și orienteze atenția spre lumea care-l înconjoară, acum și aici, fără o delăsare sau nejustificată întârziere. Orientarea selectivă spre realitățile vieții îl pune pe om să reconsidere și relația sa cu regnul animal care, chiar dacă este lipsit de sensibilitatea ființării, are dreptul de a fi respectat în sine. Păstrarea ecosistemului are rădăcini în însăși creația care a dat omului libertatea de a stăpâni pământul cu tot ce este pe el, dar nu și dreptul de a dispune liber de acesta. Lucrul este contrazis prin depășirile limitelor acestei misiuni de către omenire, în numele culturii și dezvoltării sale intelectuale și raționale.

Să facem așadar deosebire între dezvoltarea naturală și artificiuul intervenției umane în natură, asupra liceității căruia este de discutat; aceasta deoarece nu numai asupra naturii sale, ci chiar și asupra regnului natural, omul nu este pus să guverneze în mod nelimitat.

În loc de concluzie

În loc de concluzie vom spune că, față de atitudinea umană trecută (sub diferite aspecte) în revistă timpul de față pretinde o etică acomodată lui și negreșit că bioetica are în miezul său elementul central al eticii: existența, viața, premisele și prerogativele sale. Se cere umanității întregi și nu doar unor sectoare de cercetare activă ci omenirii diferențiate cultural, teritorial, economic sau politic, să se concentreze spre recondiționarea rațiunii de a fi ca o rațiune etică. Prin toate luminile și umbrele care caracterizează bioetica în stadiul său actual de dezvoltare, ea reprezintă în fapt etica timpurilor noastre, cu toate antecedentele sale evolutive.

Lumea de azi trebuie să re-învețe să comunice: știința cu politica, umanul cu aspectul cultural, puterea cu rațiunea de a fi și semeția umană cu umilința firii față de Cel ce este, a fost și va fi. În felul acesta cuvinte ca viață, persoană, natură, demnitate, libertate, nu vor ieși din mediul etic spre o secătuire semnificativă preconizată de secularizare ci vor domina o lume a regăsirii idealurilor perene concentrate în sentimentul ființării ancorat în transcendental.

O bioetică de sorginte catolică nu poate decât să ajute omenirii să-și redescopere dimensiunile umane și demnitatea persoanei adeseori rătăcită în stufuluișul speculațiilor și îndrăznelilor exagerate ale științei contemporane. Trebuie recucerit

sensul creștin al existenței, colac de salvare a umanului existențial în care umilința științei nu înseamnă umilirea sa, ci redimensionarea domeniului său la ceea ce susține viața nu doar *hic et nunc* ci într-o perspectivă aproape imprevizibilă în care nu limitele mărginirii umane să determine „un cer nou și un pământ nou”, ci planul veșnic al lui Dumnezeu, la dimensiunile și după modelul prefigurat de El la creație.

Și nouă să ne dăruiască viață veșnică dobândită prin asumarea dimensiunilor etice promise: „Cine ascultă cuvântul meu și crede în cel ce m-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va intra, ci a trecut din moarte la viață”.

Bibliografie indicativă:

Conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé, *Charte des personnels de la sante*, Cité du Vatican 1995

Faggioni, Maurizio Pietro, *La vita nelle nostre mani*, Edizioni Camilliane, Torino 2004

Sgreccia, Elio – Tambone, Victor, *Manual de bioetică*, Arhiepiscopia romano-catolică de București 2001

Tettamanzi, Dionigio, *Bioetica – difendere le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996

Vivens Homo, *Rivista di teologia e scienze religiose*, anno IX, gennaio-giugno 1998

EUTANASIA – ÎNTRE IMORALITATE ȘI LEGALIZARE

Andrei-Claudiu HRIȘMAN

RESUMÉ. L'euthanasie – entre imoralité et légalisation. L'euthanasie pose des problèmes de morale et de conscience professionnelle, les docteurs, les clercs, les psychologues et les juristes étant entraînés dans des entretiens controversés, si l'on met en discussion de mettre fin aux jours d'un malade étant dans un coma avancé, d'un malade de cancer étant en agonie ou dans le cas du calvaire d'un paralytique.

Il y a beaucoup de méthodes d'euthanasie: l'injection létale, le gaz, la suspension du support vital, l'interruption de l'alimentation, méthode considérée cruelle, car elle peut causer la sensation de vomissement, des problèmes cardiaques, un état dépressif, le séchage des téguments, la dyspnée.

On peut diviser les types de l'euthanasie en trois grandes groupes, en fonction du critère de la volonté personnelle du malade, en fonction du critère de l'action choisie par le docteur, auxquels on ajoute les types spéciaux: l'euthanasie volontaire, involontaire et non-volontaire; l'euthanasie active et passive; les formes spéciales d'euthanasie.

Même si aujourd'hui l'euthanasie est un phénomène complexe, tout à fait différent de la pratique romaine ou spartiate, on ne peut pas nier l'existence de l'euthanasie depuis l'Antiquité.

Le docteur n'est pas destiné à mettre fin à la vie du patient ou à l'aider de se mettre lui seul fin à sa vie, mais il ne doit pas non plus „cultiver des légumes” dans les chambres de l'hôpital. Il doit être le protecteur de la vie, en se résignant devant la mort naturelle.

La douleur et la souffrance ne peuvent pas être contrôlées par l'euthanasie, par son légalisation et par sa pratique, mais nous devons faire beaucoup plus pour prévenir les cas désespérés pour lesquels la seule solution semble être l'euthanasie. Pour que cela soit possible, il est nécessaire d'anticiper le début des certaines affections pour pouvoir faire tarder leur évolution, mettant en même temps à la disposition des patients toutes les méthodes d'atténuation de la souffrance, et aussi, en servant des thérapies alternatives pour équilibrer l'énergie du corps et pour écarter les effets négatifs de la douleur.

Les discussions relatives à la légalisation de l'euthanasie sont essentielles pour une société en pleine réforme, car les solutions simples qui soient rapidement introduites et acceptées facilement, n'existent pas.

L'euthanasie suscite beaucoup de controverses qui peuvent être justifiées par l'existence des droits de l'homme qui offrent le droit à la vie, à la santé et à l'autonomie et l'autodétermination.

Dans un monde où la mort est un sujet tabou, où plus que 70% des décès ont lieu dans les hôpitaux, quelques fois sans que les désirs des patients soient compris, nous devons tenir compte que pour un croyant la mort est en fait l'offrande de sa vie à Dieu, dans un acte de totale abandon, et l'euthanasie et le suicide ne sont qu'un pacte avec la sécularisation incapable de donner un sens à

la douleur et à la mort, parce que la mort a un sens seulement alors quand elle ouvre l'espoir d'une vie parfaite.

Au-delà de tous les types d'euthanasie, de toute méthode utilisée, de la pratique de l'euthanasie en illégalité et de tous les aspects que ce problème actuel soulève, nous devons comprendre qu'il ne faut pas lutter pour le droit de mourir, mais pour le droit que tout homme vive en dignité: lorsque la souffrance, la maladie, l'impuissance, le handicap peuvent lui être fatales, soutenons-le pour qu'il puisse se séparer de son corps avec joie, résigné, ayant compris qu'on a fait tout ce qui pouvait être entrepris du point de vue humain.

La promotion des pratiques hédonistes et anthropocentriques qui appartiennent à l'Antiquité greco-romaine, des pratiques combattues et stigmatisées par les saints pères, constituent en fait un retour dans le temps, qui nous font oublier le processus technologique, philosophique, moral et social du monde du troisième millénaire.

I. Introducere

I.1. Definierea eutanasiei

Eutanasia este „uciderea din milă a cuiva pentru a-i suprima în mod radical niște suferințe extreme sau pentru a-i cruța pe copiii anormali, pe bolnavii incurabili sau pe bolnavii psihici lipsiți de angrenarea în realitate, de prelungirea unei vieți de suferință (uneori pentru mulți ani), care reprezintă pe deasupra o povară grea pentru familie și societate”¹.

În zilele noastre eutanasia nu se mai referă doar la bolnavul grav și terminal, ci și la nou-născuții cu defecte grave, unii sugerând abandonul prin eliminarea alimentației pentru evitarea suferinței subiectului și a poverii pe care el ar constitui-o pentru societate. Astfel alegerea nu mai este făcută de un individ, ci de societate².

Chiar dacă unii vorbesc de eutanasiu și atunci când natura este lăsată să-și urmeze cursul, în momentul în care pacientul se apropie de moarte, fără să se utilizeze vreun tratament inutil sau ineficient, care de fapt l-ar împovăra, este indubitabil că lipsind intenția deliberată de a întrerupe viața este vorba de tributul pe care fiecare dintre noi îl plătește, mai devreme sau mai târziu, morții³.

Eutanasia ridică probleme de morală și conștiință profesională, medicii, clericii, psihologii și juriștii fiind angrenați în discuții controversate, indiferent dacă se pune în discuție scurtarea vieții la o comă depășită, a agoniei unui canceros sau a calvarului unui paralytic⁴.

Există numeroase metode de a duce la îndeplinire eutanasia: prin injecția letală, gaz, sistarea suportului vital, întreruperea alimentației sau a medicației, însă cea mai frecventă este întreruperea alimentației, metodă considerată ca fiind crudă, deoarece

¹ Eutanasia 2002, p. 71

² Bioetică 2001, p. 284

³ Eutanasia 2002, p. 86

⁴ Eutanasia 2002, p. 15

poate cauza greață, vomă, probleme cardiace, depresie, uscarea tegumentelor, dispnee⁵.

I.2. Tipuri de eutanasi

Putem împărți tipurile de eutanasi în trei grupe mari în funcție de criteriul voinței personale a bolnavului, în funcție de criteriul acțiunii medicului, la care adăugăm tipurile speciale, după cum urmează:

I.2.1. Eutanasi

Vorbim de eutanasi voluntară atunci când bolnavul aflat în stadiu terminal este lucid, nefiindu-i afectat discernământul datorită bolii, nefiind depresiv, și solicită în mod repetat medicului curant scurtarea suferințelor, din cauza durerilor intratabile și/sau a pierderii demnității, însă fiind conștient că nu mai există nici un fel de soluție terapeutică pentru salvarea sa. Acest tip de eutanasi este cel pus în discuție atunci când se discută legalizarea eutanasi.

I.2.2. Eutanasi

În cazul în care pacientul are capacitatea de a decide și, în ciuda libertății sale, încălcându-i-se dreptul fundamental la viață, este eutanasiat fără să fie consultat, sau a declarat anterior că nu dorește să i se facă eutanasi, ne confruntăm cu un caz de eutanasi involuntară.

Există voci care afirmă că unele practici medicale larg acceptate, cum ar fi administrarea unor doze tot mai mari de analgezice care pot produce moartea pacientului sau eliminarea fără consimțământul acestuia a unui tratament care îl menține în viață, reprezintă de fapt tot o formă eutanasi involuntară.

I.2.3. Eutanasi

Atunci când este întreruptă viața unui bolnav care nu poate alege el însuși să trăiască sau nu, pentru că starea lui mintală sau fizică nu permite obținerea consimțământului, ne confruntăm cu eutanasi non-voluntară. Ea se întâlnește în cazurile de fetuși, nou-născuți malformați, bolnavi inconștienți, bolnavi în stare vegetativă persistentă, în cazurile pacienților cu boli mintale severe sau care datorită unor boli sau unor accidente nu sunt autonomi (au pierdut capacitatea de acțiune în mod responsabil), fără însă ca înainte de boală sau accident să fi menționat dacă într-o asemenea situație ar dori sau nu eutanasi. Dacă consimțământul pentru întreruperea vieții este dat de familie sau este obținut printr-o hotărâre judecătorească, vorbim tot de eutanasi non-voluntară.

I.2.4. Eutanasi

Eutanasi activă este un omor din milă fiind produs în mod deliberat și activ, folosind mijloace pozitive și se realizează ori de câte ori se efectuează acțiuni care determină moartea, moartea nesurvenind fără acele acțiuni. Ea presupune intervenția unei persoane, nu neapărat a medicului, care utilizează diferite mijloace pentru a provoca moartea. În cele mai multe cazuri medicul, conștient că lupta pentru viață este inutilă și având consimțământul bolnavului, îi provoacă o moarte rapidă și fără dureri.

⁵ Eutanasi

1.2.5. Eutanasia pasivă

Eutanasia pasivă este de fapt lăsarea „în mila lui Dumnezeu”, adică moartea este produsă în mod deliberat prin abținerea sau întreruperea unor măsuri obișnuite de nutriție sau tratament. Așadar ea grăbește moartea persoanei prin îndepărtarea echipamentului de susținere a vieții, întreruperea oricărui tratament intensiv, întreruperea administrării de apă și hrană – persoana fiind lăsată să se deshidrateze sau să moară de foame, sau acordarea unor îngrijiri minime. Ea se aplică doar persoanelor aflate în stadii terminale la care moartea ar surveni oricum curând, precum și persoanelor aflate în stare vegetativă persistentă – care au leziuni cerebrale importante, aflându-se într-o comă din care nu își vor mai reveni. Chiar dacă majoritatea medicilor sunt împotriva eutanasiei active, unii medici admit să practice eutanasia pasivă.

De asemenea pot exista tipuri mixte de eutanasia pe care doar le vom aminti: eutanasia activă voluntară – medicul administrează medicamentul mortal la cererea sau cu consimțământul pacientului care își cunoaște diagnosticul și evoluția bolii; eutanasia activă involuntară – medicul are rolul activ în determinarea momentului morții, fără a avea consimțământul pacientului; eutanasia pasivă voluntară – la cererea pacientului medicul întrerupe tratamentul, acordând îngrijiri minime acestuia; eutanasia pasivă involuntară – medicul întrerupe tratamentul cu excepția îngrijirilor minime și de terapie a durerii fără a avea consimțământul bolnavului.

1.2.5. Forme speciale de eutanasia

Chiar dacă aceste forme de eutanasia sunt pomenite de unii autori, ele nu sunt acceptate de majoritatea cercetătorilor.

Cripto-tanasia este o formă subtilă, la limită cu moartea naturală, care nu poate fi recunoscută ca act violent. Exemplu: moartea provocată printr-o supradoză terapeutică de morfină la un bolnav cu insuficiență respiratorie.

Medico-tanasia sau automat-tanasia este un fel de eutanasia pasivă prin suprimarea aparatului de menținere a vieții sau a unor „reziduuri de viață”.

Dis-tanasia este înțeleasă ca o moarte penibilă, chinuită, orientată fie spre eutanasia activă, fie spre cea pasivă. Ea apare în situațiile în care se abuzează de sistemele de susținere a vieții, în mod nejustificat. Exemplu: oameni foarte bogați cheltuiesc averi enorme pentru menținerea în viață prin „mijloace eroice” a unor persoane dragi, chiar acasă la ei.

Cryo-tanasia – este eutanasia voluntară activă care presupune congelarea la minus 200 grade Celsius (temperatura azotului lichid) a bolnavilor comatoși, sau în primele secunde după oprirea inimii unui muribund. Este un mod de a muri solicitat tot mai mult, fără a exista însă siguranța că tehnologia viitorului va asigura vindecarea sau că această tehnologie va fi accesibilă tuturor. „Pacienții” sunt conservați într-o capsulă și depozitați într-un frigider mausoleu așteptând reanimarea. Cheltuielile sunt mari, familiile celor congelați suportând facturile.

Eutanasia economică apare ca un refuz de tratament al celor în vârstă din rațiuni economice.

Eutanasia eugenică reprezintă un adevărat genocid ce presupune eliminarea prin eutanasia a handicapărilor genetic sau a celor cu diverse afecțiuni patologice⁶.

II. Eutanasia – între imoralitate și legalizare

II.1. Eutanasia ieri

Chiar dacă astăzi eutanasia este un fenomen complex cu totul altfel decât îl practicau românii sau spartanii, nu putem nega existența eutanasiilor încă din Antichitate.

Astfel, în Roma antică exista o lege (~ 450 *a. Chr.*) care condamna copiii născuți cu malformații să fie jertfiți zeilor. De asemenea, în Sparta, copiii bolnavi sau fără vigoare erau aruncați de pe o stâncă a unui munte. Popoarele nomade își abandonau bătrânii precum și pe cei foarte bolnavi care nu mai puteau redeveni activi, deoarece erau o povară pentru întregul trib ce avea nevoie de mobilitate maximă. Și mai crude erau triburile barbare germane care-și îngropau de vii bătrânii neputincioși, iar cei din insula Sumatra își urcau bătrânii într-un copac pe care îl scuturau puternic și doar cei care reușeau să rămână în copac își puteau continua viața în colectivitate, restul fiind folosiți ca hrană. Bolnavii incurabili din India erau sufocați cu mâl de propria familie după care erau aruncați în fluviul Gange. În Birmania toți bolnavii dependenți de cei din jur sau cei incapabili de muncă se considerau obligați să se sinucidă prin spânzurare. Eschimoșii americani își lăsa bătrânii sau cei grav bolnavi să moară de foame și de sete atunci când nu-și mai puteau procura singuri hrana. Într-un sat din Ungaria bătrânii se sinucideau intrând într-o peșteră cu bioxid de carbon (mofetă), pentru ca familia lor înfometată să supraviețuiască, însă nu înainte se a se îmbrăca cu hainele de sărbătoare și de a lua ultima cină în familie, iar pe drumul lor macabru erau însoțiți cu cântece populare alese.

Totuși, medicina antică se resemna înțeleaptă în fața morții când nu se mai putea face nimic pentru bolnav; el era lăsat să moară, considerându-se că lupta cu destinul este pierdută.

În Evul mediu este introdusă în mentalitatea societății noțiunea de sacralitate a vieții, întrucât creștinismul, iudaismul și islamul susțin că viața este de origine divină, însă unele societăți practicau eutanasia în secret, neținând cont de imoralitatea și ilegalitatea actului pentru care puteau fi pedepsiți. Eutanasia era aplicată pentru rabie, tuberculoză și alte boli contagioase⁷.

Un caz celebru de eutanasia este acela al lui Sigmund Freud, întemeietorul psihanalizei, care în exilul său britanic este eutanasiat la vârsta de 81 de ani de un bun prieten (Max Schur), medic. Freud suferise peste 20 de operații pentru a fi tratat de un carcinom recurent al palatului moale având dureri intratabile, iar după ani de discuții cu prietenul său, îl convinge să-i injecteze o doză mortală de morfină⁸.

⁶ Eutanasia 2002, p. 76-92

⁷ Eutanasia 2002, p. 1-5

⁸ Eutanasia 2002, p. 78

II.2. Eutanasia azi

Un sondaj de opinie din Marea Britanie (2004), realizat de Universitatea Brunel, estimează că aproximativ 2000 de oameni au fost uciși de medici care au realizat acte de „eutanasiere involuntară”, iar un raport BBC arată că 936 de pacienți au fost eutanasiați voluntar⁹.

În anul 2005 în Belgia au avut loc 400 de cazuri de eutanasiere¹⁰, iar în Olanda anulului 2006 se încerca legalizarea eutanasierii nou-născuților cu dizabilități, proiect aspru criticat de ministrul italian Carlo Giovanardi, ministru pentru afaceri cu parlamentul, care afirma: „Legislația nazistă și ideile lui Hitler reapar în Europa prin legile eutanasiei olandeze și prin dezbaterile asupra modului cum să omori copiii”¹¹.

Diversi lideri religioși din Cehia au emis o declarație comună în 2005 împotriva unui proiect de reformă a legii penale care propunea micșorarea pedepsei pentru eutanasiere, proiect respins în cele din urmă. Rabinul Karel Sidon declara: „Evreii au propria lor experiență privind eutanasierea în perioada nazistă... A început cu bolnavii și a terminat cu 6 milioane de victime ale Holocaustului”¹².

Organizația „Societatea pentru eutanasiere activă” a dat publicității un sondaj de opinie conform căruia 62% din medicii britanici administrează medicamente de ușurare a durerii, cu toate că aceste medicamente pot grăbi moartea, lucru cunoscut de medici. Această organizație, bazându-se pe rezultatele sondajului, sugerează legalizarea eutanasiei pentru evitarea urmării penale a medicilor¹³. Consider însă că acest argument nu poate fi invocat în măsura în care administrarea acelor medicamente este făcută cu permisiunea pacienților și are ca scop neutralizarea durerii, ameliorarea stării pacientului.

American Hospital Association estimează că în SUA multe din cele 6.000 de decese zilnice care au loc în spitale sunt oarecum planificate de pacienți și familiile lor în colaborare cu medicii¹⁴.

La sfârșitul anilor 80 eutanasierea copiilor născuți cu dizabilități, cum ar fi cei cu sindromul Down, era o practică obișnuită.

Raportul Institutului de Asistență medicală și socială din Rotterdam a afirmat că jumătate din bolnavii care mor pe parcursul unui an se folosesc de sprijinul medicului și că doar 5% din bolnavii cronici intratabili au cerut sprijin activ medicului curant, iar 400 dintre ei s-au sinucis asistați de medic¹⁵.

II.3. Când un om este mort 100%?

Moartea reprezintă ceva diferit de procesul de a muri, ea este un punct limită în care sufletul se desprinde de corpul pe care îl va reîntâlni la învierea morților.

Concepția despre moarte diferă în funcție de epocă, cultură, tradiție.

⁹ BBC News

¹⁰ Evening Echo

¹¹ The Daily Standard

¹² LifeNews.com

¹³ The Guardian

¹⁴ Eutanasia 2002, p. 79

¹⁵ Eutanasia 2002, p. 110

Moartea somatică este moartea organismului ca întreg, precedată de obicei de moartea unor organe, țesuturi și a organelor celulare. În acest tip de moarte inima încetează să mai bată, organismul nu mai respiră, nu se mai mișcă, nu mai are reflexe și nici activitate cerebrală. Momentul exact al acestei morți este greu de precizat.

În contemporaneitate se consideră că moartea survine atunci când încetează funcțiile vitale: respirația și circulația sângelui, însă datorită tehnologiei de astăzi, acest punct de vedere este contrazis pentru că aceste două funcții pot fi susținute în mod artificial prin mijloace mecanice. În aceste condiții a fost adoptată noțiunea de „moarte cerebrală”, pierderea ireversibilă a activității creierului fiind semnul instalării morții¹⁶.

Conform cunoștințelor neurologice din prezent și datorită tehnicilor de diagnosticare, se recunoaște aproape în unanimitate că moartea clinică a unui individ poate fi declarată după constatarea morții cerebrale¹⁷, moarte stabilită prin trei investigații succesive la diferență de ore, din care să rezulte absența irigației cerebrale¹⁸.

Dacă unui bolnav îi este afectat sistemul nervos central, tehnologia medicală poate substitui toate funcțiile de susținere a vieții care îi reveneau până atunci: este hrănit artificial prin tuburi sau intravenos, micțiunea este reglată artificial, respiră cu ajutorul unui respirator artificial, iar dacă cordul i se oprește există diferite instrumente electronice care pot prelua stimularea activității cardiace pentru mult timp. Dacă această persoană nu mai este hrănită, ea moare în aproximativ 40 de zile, iar dacă nu mai este hidratată moare în 3 – 10 zile, moartea survenind prin insuficiența organelor care se instalează în funcție de afectarea precedentă. Totuși, există cazuri în care hrănirea artificială poate cauza doar durere și poate grăbi moartea¹⁹.

În aceste condiții ne întrebăm: cât de mult trebuie să menținem aceste acțiuni eroice pentru a menține artificial în viață o persoană dragă sau un om al străzii?

Conform unor statistici, în SUA până în 1990 existau aproximativ 10000 de pacienți în stare vegetativă persistentă fără posibilitatea de a-și reveni, corpurile lor fiind „conservate” cu ajutorul tehnologiilor de menținere a vieții²⁰.

Dacă pentru pacienții aflați în comă reversibilă trebuie folosite toate mijloacele existente, în cazul pacienților aflați în comă ireversibilă rămân obligatorii tratamentele obișnuite – între care amintesc hidratarea și hrănirea parenterală – însă nu sunt obligatorii mijloacele deosebit de epuizante și costisitoare pentru pacient, condamnându-l la o agonie trăită în condiții lipsite de posibilitatea de recuperare. Prelungirea vieții, doar aparentă și complet artificială, după încetarea totală și ireversibilă a funcțiilor cerebrale, constituie o ofensă adusă muribundului și morții, iar rudele sunt amăgite cu o falsă speranță²¹.

¹⁶ Eutanasia 2002, p. 39

¹⁷ Bioetică 2001, p. 293

¹⁸ Eutanasia 2002, p. 90

¹⁹ Eutanasia 2002, p. 42

²⁰ Eutanasia 2002, p. 45

²¹ Bioetică 2001, p. 293

II.4. Argumente pro-eutanasi

II.4.1. Argumentul compasiunii

Un prim argument pentru care este cerută legalizarea eutanasiei este argumentul compasiunii conform căruia atunci când suferința unui pacient cu o boală incurabilă este de nesuportat, ar fi mai „blând” să-l ajuți să-și sfârșească viața²².

Calitatea vieții poate fi un argument ce trebuie luat în calcul pentru a vedea dacă viața merită să mai fie trăită, însă nu trebuie să confundăm calitate vieții unui om conștient sau inconștient datorită unei boli psihice și calitatea vieții unei persoane care se află în stare vegetativă persistentă și a cărei existență depinde în totalitate de aparatele de susținere a vieții²³.

„Mama iubitului meu are scleroză în plăci de aproape 20 de ani și e practic o legumă în momentul ăsta – poate doar să vorbească (dar articulează greu), își mișcă doar antebrațul și mâna stângă și puțin capul, are sondă de alimentare și una urinară, etc. ... Sper că dacă voi avea un ghinion de genul astă vreodată, cineva să mă ajute să-mi scurtez chinul sau să aibă curajul și posibilitatea s-o facă în locul meu...”²⁴.

„Sunt pentru eutanasiere pentru că e greu să vezi cum cel de lângă tine suferă ca un câine... iar când este vorba de mine, cu atât mai mult. Dacă pot să curm suferința sau să-mi fie curmată (ferească Dumnezeu de situații limită!) aș accepta, chiar dacă m-ar urmări (în cazul în care trebuie s-o aplic pentru cineva apropiat). Trebuie să privești puțin dincolo de tine”²⁵.

II.4.2. Argumentul dreptului de a muri

Dacă o persoană are o boală incurabilă, iar durerea și suferința nu pot fi controlate prin mijloacele disponibile, el are dreptul să ceară să fie omorât. Acest drept este de multe ori corelat cu dreptul autonomiei pacientului care poate decide dacă acceptă sau nu tratamentul propus de medicul său²⁶.

„Cu părere de rău, la noi, oamenii sunt învățați din fragedă copilărie să aibă frică de libertate. Cu cât mai puține drepturi există, cu atât aceștia se simt mai în siguranță. E mai bine, nu-i așa, ca în privința drepturilor, a libertăților umane, deciziile finale să fie luate de fiarele moraliste: preoții, șamanii, pedagogii, procurorii, polițiștii, gardienii, psihologii, psihiatrii, bioeticienii și alte cadre abilitate (cer scuze de la cei pe care am uitat să-i nominalizez). Aceștia proclamă în cor caracterul infam al eutanasiei, și nu numai al acesteia, deși, personal, cred că în această privință ar trebui chestionate în primul rând persoanele grav bolnave. Nu fac parte dintre aceste persoane, dar, totuși, aș vrea să pot decide de sine stătător în cazul în care m-aș pomeni într-o situație similară”²⁷.

²² Eutanasia 2002, p. 92

²³ Eutanasia 2002, p. 83

²⁴ Forum

²⁵ Forum

²⁶ Eutanasia 2002, p. 93

²⁷ Lupușoru

II.4.3. Argumentul progresului social

Societatea dorește să-și aloce dreptul de a elimina din cadrul ei pe cei care nu fac față din punct de vedere fizic și mintal. Această teorie a fost susținută în anii '20 cu înflăcărare, dar după consecințele politicii sociale și rasiale din Germania și-a pierdut susținătorii. Astăzi ea mai este folosită pentru a argumenta eutanasierea copiilor cu dizabilități severe și a adulților cu demență severă sau stare vegetativă persistentă²⁸.

Reprezentanții Colegiului regal al obstetricienilor și ginecologilor din Marea Britanie comentează în cadrul unei anchete de bioetică: „Un copil foarte handicapat poate însemna o familie handicapată... Dacă scurtarea vieții acestuia și intervențiile deliberate de a omorî copiii cu handicap ar fi disponibile, ele ar putea avea un impact asupra deciziilor de natură obstetrică, chiar ar împiedica anumite avorturi tardive, căci părinții ar deveni mai încrezători în continuarea sarcinii și și-ar asuma riscul rezultatelor”²⁹.

II.4.4. Argumentul necesității economice

Datorită cazurilor numeroase de stare vegetativă persistentă din ultimii ani se iau în considerare costurile mari pentru îngrijirea medicală și socială a celor care ar putea fi „candidați pentru eutanasiere”. Legalizarea eutanasiei ar putea micșora aceste sume pe care le-ar redistribui altor sectoare din sistemul medical³⁰.

Platon, în opera sa *Republica*, afirma: „Fiecare cetățean are o datorie de împlinit într-un stat bine condus, nimeni nu are dreptul să-și petreacă viața în boli și tratamente. Vei stabili, o, Glaucom, în stat, o disciplină și o jurisprudență așa cum o înțelegem noi, limitându-se să dea îngrijiri cetățenilor bine formați la trup și suflet. În ce-i privește pe aceia care nu sunt sănătoși trupește, să fie lăsați să moară”³¹.

II.5. Argumente contra-eutanasie

Cicero scria într-una din cele 931 de *Scrisori*: „Tu, Publius și toți cei dreپți, trebuie să vă țineți în viață, și să nu dispuneți de ea fără porunca celui care v-a dat-o, dovedind că nu vă sustrageți de la misiunea umană pe care v-au încredințat-o zeii”³².

Viața umană este prin însăși natura ei sfântă, deci este bună și merită întotdeauna respect și ocrotire. Valoarea ei nu depinde de condițiile sau atributele ce ar putea-o caracteriza, ci toate viețile umane au aceeași valoare de la zămislire până la moarte³³.

II.5.1. Eutanasia este o practică radicală

Eutanasia nu rezolvă problema, ci o distruge, iar sfârșindu-i pacientului viața îi distruge acestuia orice speranță, regretele sau posibilitatea răzgândirii fiind imposibile pentru cel eutanasiat. De asemenea, în cazul pacienților cu dureri intolerabile, eutanasia distruge întregul sistem nervos, în loc să distrugă doar locul de percepție a durerii.

²⁸ Eutanasia 2002, p. 93

²⁹ Times

³⁰ Eutanasia 2002, p. 93

³¹ Eutanasia 2002, p. 3

³² Eutanasia 2002, p. 4

³³ Breck 2001, p. 262-263

II.5.2. Eutanasia nu poate fi justificată etic

Cu toate că există un principiu etic care îngăduie sacrificarea unei părți de dragul întregului, nu există niciun principiu care să îngăduie sacrificarea întregului de dragul unei părți.

II.5.3. Eutanasia nu poate fi admisă legal

Posibilitatea abuzurilor a făcut ca majoritatea țărilor să nu legalizeze eutanasia pentru că există riscul ca odată legalizată eutanasia să nu mai poată fi ținut în frâu acest fenomen al crimei comandate, iar atunci când eutanasia și suicidul asistat vor fi accesibile, unele persoane vor fi supuse presiunilor, chiar de către familiile lor, să ceară asistență pentru a muri³⁴.

II.5.4. Eutanasia este greu de pus în practică

Majoritatea propunerilor de legalizare a eutanasiilor prevedeau ca ea să fie dusă la îndeplinire de medici, însă medicii sunt pregătiți să păstreze viața, motiv pentru care există posibilitatea ca prea puțini medici să accepte să fie călăii propriilor pacienți, deoarece acest lucru ar submina relația medic-pacient.

În același timp noi nu putem fi niciodată siguri că pacientul își dorește cu adevărat să moară sau mai degrabă să-i fie alinată durerea care devine insuportabilă.

II.5.5. Eutanasia devine tot mai puțin necesară

La începutul promovării ideii de susținere a eutanasiilor nu erau cunoscute conceptul și practica medicinei paliative, iar medicii nu aveau experiență în algeziologie și nici nu aveau îndrumătoare practice³⁵.

Chiar și în România (Brașov) există o organizație de caritate româno-britanică – Fundația medicală „Casa speranței”, precum și un Centru de studii pentru medicina paliativă. Acestea organizează cursuri de îngrijire paliativă în colaborare cu Asociația națională de îngrijire paliativă, la prelegeri participând specialiști britanici³⁶.

Directorul Centrului de bioetică al Universității catolice „Sacro Cuore” din Italia, prof. Adriano Pessina, declară referindu-se la problema eutanasiilor: „Eutanasia este un răspuns greșit la o problemă serioasă, cea a formelor acute de durere la sfârșitul vieții. Nu există nici un drept de a muri pentru că moartea nu este un drept, ci un fapt: există, în schimb, necesitatea de a promova dreptul și accesul la îngrijire și la asistență până la moartea naturală. Astăzi trebuie încurajată și implementată o cultură de asistență față de muribund care să ia în calcul toate formele de atenuare a durerii și de sprijin existențial, uman și religios față de persoana umană”³⁷.

II.5.6. Valoarea suferinței – calea spre desăvârșire

La baza eutanasiilor se află suferința – durerea fizică și psihică – un concept care pentru creștinism are o valoare deosebită pentru că:

- suferința ne învață că suntem fragili, deci nu suntem Dumnezeii atotputernici;
- suferința ne poate apropia de Dumnezeu, dar ne poate și îndepărta;

³⁴ Eutanasia 2002, p. 75

³⁵ Eutanasia 2002, p. 95

³⁶ Eutanasia 2002, p. 100

³⁷ Pessina

- suferința ne învață să fim milostivi cu alții;
- suferința ne arată că nu suntem locuitori pe pământ pentru eternitate;
- suferința poate intensifica abilitatea noastră pentru rugăciune;
- suferința temperează sufletul și-l ajută să se pregătească pentru eternitate³⁸.

Dalai Lama afirmă: „Suferința și durerea sunt fapte de viață inalienabile. O ființă simțitoare este, în accepțiunea mea, o ființă care are capacitatea de a simți durerea și de a suferi”³⁹.

Unii consideră durerea ca fiind o pedeapsă, un rău incontestabil ce ne perturbă existența liniștită, însă, în realitate, după cum constată marii sfinți, suferința este biletul de avion spre paradis, este modalitatea prin care ei se sustrag chiar și focului vremelnic al purgatoriului.

Suferința vine singură, iar atunci când intensitatea ei nu atinge cote alarmante, nici măcar nu o sesizăm, o confundăm cu întâmplările inerente vieții omenești, însă trebuie să conștientizăm că acceptarea suferințelor ne transformă, ne purifică.

II.6. Oponenții eutanasiei

Principalii oponenți ai eutanasiei sunt:

- grupurile religioase conservatoare;
- asociațiile medicale care se dedică salvării și prelungirii vieții;
- grupurile care se ocupă de persoanele cu diverse handicapuri, deoarece aceștia se tem că eutanasia este primul pas către o societate care îi va omorî pe cei cu dizabilități împotriva voinței lor⁴⁰.

II.7. Suicidul asistat – un fenomen macabru

Suicidul asistat este suicidul care se realizează cu ajutorul unei alte persoane care pune la dispoziția sinucigașului informații și mijloace de provocare a morții și poate fi definit ca un tip de eutanasia voluntară mixtă (activă și pasivă)⁴¹.

Epicur, în tratatul său *Despre natură* afirmă: „Noi suntem stăpânii durerilor; stăpâni în a le suporta dacă sunt suportabile și stăpâni în a părăsi viața cu sufletul împăcat, așa cum părăsim teatrul dacă piesa nu ne place, dacă nu le putem suporta”, iar Seneca, în lucrarea sa *Asupra scurtimii vieții* declară: „Dacă bătrânețea îmi va tulbura judecata, dacă ceea ce îmi rămâne nu va fi viață adevărată ci doar subzistență, voi părăsi acest lăcaș ruinat și aducător de ruină”, cuvinte ce le pune în aplicare atunci când fostul său elev, împăratul Nero, acuzându-l de conspirație, îi poruncește să se sinucidă – își tăie venele fără să clipească⁴².

Conform unui studiu britanic din 1974 asupra supraviețuitorilor unor tentative suicidale erau bolnavi mintali la momentul gestului, iar un alt studiu făcut la St. Louis în 1984 arată că 94% din cei cu tentative de suicid aveau tulburări mintale. Se poate trage concluzia că majoritatea sinucigașilor procedează așa ca într-un strigăt

³⁸ Eutanasia... durerea

³⁹ Dalai Lama, p. 157-158

⁴⁰ Eutanasia 2002, p. 76

⁴¹ Eutanasia 2002, p. 125

⁴² Eutanasia 2002, p. 3

subconștient pentru ajutor, și nu după o deliberare calculată că moartea ar fi de preferat vieții⁴³.

Mulți oameni iluștrii se opun acestei modalități de a-ți încheia călătoria pe pământ.

Medicul olandez Pieter Admiral, liderul mișcării pentru legalizarea eutanasiei în Olanda, se opune sinuciderii pentru a scăpa de durere, afirmând că există suficiente tehnici medicale prin care durerea să fie controlată⁴⁴.

Pentru Ludovic al XIV-lea (1638-1715) sinuciderea era un act de lezmaiestate, motiv pentru care refuza înmormântarea sinucigașilor, iar Biserica catolică, până nu de mult, interzicea cu desăvârșire înmormântarea rituală a sinucigașilor, interzicând ajutorarea materială și morală a rudelor acestuia. Totuși, moraliștii secolului XX au disociat suicidul de ideea de vină, el fiind perceput ca o dramă psihologică și ca o tragedie intimă⁴⁵.

În contemporaneitate, Societatea scoțiană pentru eutanasiie voluntară a publicat în anul 1980 primul Ghid pentru sinucidere – *Cum să mori cu demnitate*, carte ce se distribuia numai prin comandă personală la poștă sau la televiziune⁴⁶, iar în 1982 a fost înființată Societatea Elvețiană pentru a muri uman – EXIT⁴⁷.

Dacă majoritatea religiilor se opun eutanasiei și suicidului asistat – de la suicid asistat la eutanasiie nu este decât un pas foarte mic – unele religii orientale – hindu și sikh dharma din India – acceptă suicidul în anumite circumstanțe, lăsând conștiința individului să hotărască, iar jainismul, care protejează toate animalele din natură, acceptă eutanasiia voluntară în cadrul sinuciderii prin înfometare.⁴⁸

II.8. Medicul, eutanasiia și suicidul asistat

În trecut, dar și în prezent, societățile medicale acordau o importanță deosebită „jurămintelor”, „legămintelor profesionale” sau „angajamentelor” semnate sau rostite de medic la ceremonia de investitură și acordarea titlului. Din toate formulările, cu formă mai mult sau mai puțin rituală, se înțelegea clar că principala obligație a medicului era slujirea vieții omului.⁴⁹

Jurământul de investitură a medicilor, jurământul lui Hippocrate, spune: „Le voi îndruma îngrijirea bolnavilor spre folosul lor, pe cât mă vor ajuta puterile și mintea, și mă voi feri să le fac orice rău și orice nedreptate. Nu voi încredința nimănui otrăvuri, dacă îmi va cere, și nu voi îndemna la așa ceva, tot astfel nu voi încredința niciunei femei leacuri care să o ajute să lepede. Îmi voi petrece viața și voi îndeplini meșteșugul în nevinovăție și curăție”.

În 1815, atunci când Napoleon Bonaparte îi cere medicului său personal „un medicament fatal” pentru a-l avea în cazul în care este luat prizonier, acesta îl refuză cu

⁴³ Eutanasiia 2002, p. 45

⁴⁴ Eutanasiia 2002, p. 120

⁴⁵ Eutanasiia 2002, p. 121-122

⁴⁶ Eutanasiia 2002, p. 124

⁴⁷ Eutanasiia 2002, p. 165

⁴⁸ Eutanasiia 2002, p. 201

⁴⁹ Eutanasiia 2002, p. 5

demnitate și curaj. În istorie se mai cunosc și alte cazuri asemănătoare, cum este și cazul lui John Keats (1795-1821), poet romantic englez, muribund de tuberculoză, care nu l-a putut convinge pe medicul său să-i administreze o doză mare de laudanum (extract de opium), iar Hector Berlioz (1803-1869), compozitor romantic francez, s-a plâns că: „nu s-a găsit niciun doctor care să aibă umanitatea de a pune capăt martiriului surorii mele după șase luni de suferință oribilă, făcând-o să inhaleze o sticlă cu cloroform”⁵⁰.

În contrast cu cei amintiți anterior, Karl Brandt, medicul personal al lui Hitler, la procesul de la Nürnberg, spunea: „Motivul principal a fost dorința de a-i ajuta pe cei care nu se pot ajuta singuri și continuă să trăiască în chinuri... A face apel la Jurământul lui Hippocrate astăzi, înseamnă să proclamăm că invalizilor și persoanelor cu dureri mari nu trebuie să le dai otrăvă. Dar orice medic modern care face atât de retoric o asemenea declarație incalificabilă este ori mincinos, ori ipocrit... Niciodată nu am avut o altă intenție și nu am făcut altceva decât să scurtez existența torturată a acestor nefericite creaturi”, iar ca o reacție a procesului de la Nürnberg, Asociația medicală mondială condamnă (în 1950) practicarea eutanasiei⁵¹.

Toți eticienii tradițiilor morale și religioase sunt de acord că deciziile medicale de astăzi implică considerații despre calitatea vieții. Cei mai mulți medici nu sunt înclinați să mențină funcționarea fiziologică minimală într-un caz evident fără șanse doar pentru că există aparatul necesar. Totuși, această decizie trebuie luată în lumina intereselor proprii și a binelui pacientului, nu bazându-se pe povara ce revine familiei, sau sistemului de îngrijire medicală, cu considerațiile sale economice privitoare la resursele limitate de care dispune⁵².

Putem concluziona că medicul nu este menit să ia viața sau să ajute pacientul să-și ia singur viața, dar nici să „cultive legume” în saloanele spitalelor. El trebuie să fie ocrotitorul vieții, resemnându-se în fața morții naturale.

III. Există soluții umane și morale?

Dalai Lama face distincția clară între suferință și acceptarea ei, spunând: „Atitudinea noastră fundamentală față de suferință contează foarte mult pentru modul în care suportăm suferința. Imaginați-vă, de exemplu, doi oameni care suferă de aceeași formă terminală de cancer. Singura diferență dintre cei doi este concepția lor. Unul dintre ei vede suferința ca pe ceva care trebuie acceptat și, dacă este posibil, transformat într-o ocazie de a amplifica tăria interioară. Celălalt reacționează la această situație cu teamă, amărăciune și neliniște în privința viitorului. Cu toate că în simptomele fizice s-ar putea să nu fie nicio diferență între cei doi, de fapt este o diferență profundă în modul în care ei trăiesc suferința. În cazul celui din urmă, la suferința fizică se adaugă durerea suferinței interioare. Acest fapt arată că gradul în care ne afectează suferința depinde în mare măsură de noi. Prin urmare, este esențial să ne menținem o perspectivă adecvată asupra experienței noastre a suferinței.

⁵⁰ Eutanasia 2002, p. 8

⁵¹ Eutanasia 2002, p. 13-14

⁵² Breck 2001, p. 265

Dimpotrivă, când reușim să ne privim propria suferință în raport cu suferința altora, începem să recunoaștem că, relativ vorbind, ea nu este atât de insuportabilă. Aceasta ne face să ne păstrăm pacea minții mult mai ușor decât dacă ne-am concentra exclusiv asupra problemelor noastre, ignorând orice altceva”⁵³.

III.1. Alternative la eutanasi

III.1.1. Controlul durerii și al bolii

Durerea și suferința nu pot fi controlate prin eutanasi, prin legalizarea și practicarea ei, ci trebuie să facem mult mai mult pentru a preîntâmpina cazurile disperate pentru care singura soluție pare a fi eutanasi. Pentru ca acest lucru să fie posibil e nevoie să anticipăm debutul anumitor afecțiuni cu scopul de a întârzia evoluția lor, punând în același timp la dispoziția pacienților toate metodele de ușurare a suferinței, folosindu-ne chiar și de terapii alternative pentru a echilibra energia corpului și a înlătura efectele negative ale durerii.

În același timp trebuie încurajată și promovată cercetarea ce are ca scop perfecționarea metodelor de îndepărtare a suferinței, pentru ca noi metode să fie descoperite, iar cele vechi să devină mai eficiente.

Durerea emoțională nu trebuie neglijată, iar îngrijirea pacienților sub toate aspectele este o datorie morală, după cum afirmă și dr. Ira Byok, medic de ospiciu în Montana și fost președinte al Academiei americane de medicină paliativă și de ospiciu: „Moartea e grea, dar nu trebuie să fie și oribilă. Nu faceți greșeli în această privință – modul cum îi tratăm pe muribunzii noștri este problema morală principală cu care se confruntă marea noastră națiune”⁵⁴.

În cazul pacienților credincioși este necesară facilitarea legăturii dintre acesta și conducătorul său spiritual, indiferent dacă este un preot catolic, protestant sau un guru.

III.1.2. Dreptul pacientului de a refuza tratamentul

Dacă un pacient este în deplinătatea facultăților mintale, el poate refuza orice tratament, chiar dacă acest lucru îl va conduce spre moarte. Totuși, părinții nu pot refuza tratamentul potențial de susținere a vieții pentru copiii lor. „Dacă ei doresc, din motive religioase, să devină martiri, sunt liberi să o facă, dar nu au dreptul să-și martirizeze copiii”. Ei au obligația să le acorde copiilor îngrijirea medicală necesară, ei putând doar să aleagă, atunci când este posibil, tratamentul ce îi va fi administrat, iar atunci când singura alternativă este non-tratamentul, ei pot alege această opțiune legal, numai dacă este conformă cu cele mai bune interese ale copilului⁵⁵.

Conștiința fiecăruia trebuie să decidă dacă refuzând tratamentul încalcă sau nu dreptul său de a trăi, pentru că nu există niciun drept de a muri decât atunci când, în mod natural, moartea este cea care eliberează sufletul pentru a se îndrepta spre Creatorul său.

⁵³ Dalai Lama 2000, p. 162-163

⁵⁴ Eutanasi 2002, p. 97

⁵⁵ Eutanasi 2002, p. 49-50

III.2. Legalizăm eutanasia?

III.2.1. Tentative de a legaliza eutanasia

Discuțiile referitoare la oportunitatea legalizării eutanasierei sunt vitale pentru o societate aflată în plină reformă, iar soluțiile simple care să fie introduse rapid și acceptate cu ușurință nu există⁵⁶.

Încă de la începutul secolului al XX-lea statul a intervenit uneori în problema eutanasierei.

În 1903, Asociația medicală americană autoriza eutanasierea copiilor cu malformații și a bolnavilor incurabili⁵⁷.

În Germania nazistă, în anul 1936, acolo unde exista conceptul de sub-om, eutanasia era un subiect la ordinea zilei, iar eutanasia practică aici a fost și continuă să fie condamnată din punct de vedere teologic, moral, filosofic, medical și juridic de toată lumea⁵⁸.

Suedia autorizează în 1964, prin Ordinul medicilor, scurtarea vieții bolnavilor incurabili, iar în 1970 papa Paul al VI-lea se opune reanimării bolnavilor aflați în fază terminală de boală, pentru ca în 1984 curtea supremă a Olandei să aprobe eutanasia voluntară în anumite circumstanțe.

Prima lege publică care admite ajutorul medicului pentru a muri este dată de Baroul Statului California în 1987, pentru ca un an mai târziu, în 1988, Asociația de congregații unitarian universale să emită o rezoluție națională care susținea ajutorul ce trebuie dat bolnavilor terminali, fiind astfel primul grup religios care afirmă dreptul la a muri.

Același Barou din California aprobă suicidul asistat în anul 1994, permițând medicilor să prescrie medicații care grăbesc moartea pacienților adulți, competenți, aflați în stare terminală de boală, pacienții fiind cei care urmau să-și administreze doza mortală⁵⁹.

În luna mai a anului 1995, Teritoriul de nord din Australia a emis prima lege din lume care permitea eutanasia, iar la 1 ianuarie 1996 legea a intrat în vigoare, însă în anul 1997 legea este abrogată de o lege federală.

În 1997 (20 mai) Curtea Constituțională din Cambogia a legalizat eutanasia pentru persoanele în stadii terminale de boală, însă fiecare caz trebuie analizat de un judecător care decide soluția pentru fiecare pacient în parte. În același an Columbia aprobă eutanasia voluntară pentru bolnavii terminali⁶⁰.

În 1997, 26 iunie, Curtea supremă de justiție a Statelor Unite, în unanimitate, suspenda hotărârile emise de Curtea de apel care anulasera legile care interziceau suicidul asistat în statele Washington și New York, declarând totodată că dreptul la suicid asistat nu poate fi inclus printre drepturile din Constituția americană. Motivând această decizie, unul dintre judecători declara că legile statelor care interzic suicidul asistat sunt

⁵⁶ Eutanasia 2002, p. 248

⁵⁷ Eutanasia 2002, p. 8

⁵⁸ Eutanasia 2002, p. 10-14

⁵⁹ Eutanasia 2002, p. 16-28

⁶⁰ Eutanasia 2002, p. 36-37

„expresia angajării statelor în protecția și apărarea oricărei vieți omenești”, iar „interzicerea suicidului asistat de către stat reflectă și întărește politica acestuia asupra faptului că persoanele vârstnice nu trebuie să fie considerate inferioare ființelor tinere și sănătoase, și că impulsurile spre suicid a unei persoane grav bolnave ar trebui să fie interpretate și tratate la fel cu cele ale oricărei alte persoane”. Astăzi peste 30 de state federale din SUA consideră suicidul asistat un delict criminal.

Totuși, în statul Oregon a fost aprobată legea care recunoștea dreptul la suicid asistat, impunând însă niște condiții foarte restrictive (se interzice ca bolnavii să fie ajutați să moară prin injecții, deși se știe că pastile sunt ineficiente în multe cazuri)⁶¹.

Parlamentul Olandei aprobă și el Legea practicării eutanasiei și a suicidului asistat în 2001, pe când în Danemarca este acceptată doar eutanasia pasivă prin suprimarea folosirii aparatului de susținere a vieții în stările de comă depășită, iar în Germania medicii au dreptul să procure pacienților în deplinătatea facultăților mintale substanțe mortale, la cererea expresă a pacienților care-și doresc moartea, Societatea germană pentru o moarte umană editând chiar și o broșură care conține informații pentru administrarea de doze mortale de medicamente recomandate pe rețetă, ușor de procurat⁶².

În Japonia au fost emise patru condiții în care este permis omorul din milă: pacientul să sufere de dureri fizice insuportabile, moartea lui să fie inevitabilă și iminentă, toate măsurile posibile pentru îndepărtarea durerii au fost folosite și pacientul și-a exprimat clar voința de a aproba scurtarea vieții lui⁶³.

„Parlamentul european recunoaște dreptul bolnavului de a muri demn, în pace și dacă este posibil în confort, în două rezoluții, atrăgând atenția că asistența medicală cu cât este mai tehnică este mai inumană. Bolnavul trebuie să fie însă informat complet despre starea bolii pentru a se putea pregăti de moarte. În cazurile de moarte cerebrală se admite dreptul familiei de a cere întreruperea reanimării. În Comisia europeană pentru drepturile omului, deputații ar putea răspunde solicitărilor venite din diferite state și să adopte un proiect de lege autorizând eutanasia pentru bolnavii care o solicită motivat, dar Parlamentul European se abține de la votarea unei legi asupra căreia există încă păreri foarte diferite”⁶⁴.

În Franța Academia științelor morale afirmă că medicul trebuie să slujească viața indiferent dacă boala este incurabilă, iar Asociația medicală mondială, prin Declarația de la Madrid din 1987, afirmă că eutanasia este contrară eticii medicale, însă respectând voința pacientului, când acesta se află într-o fază terminală, boala poate fi lăsată să-și urmeze cursul.

În România prin Codul deontologic se interzice practicarea eutanasiei în mod implicit în articolul 23: „medicul trebuie să încerce reducerea suferinței bolnavului incurabil, asigurând demnitatea muribundului, dar în niciun caz nu are dreptul să-i provoace moartea în mod deliberat, act ce constituie o crimă, chiar dacă a fost cerut

⁶¹ Bioetică 2001, 297-298

⁶² Eutanasia 2002, p. 32-34

⁶³ Eutanasia 2002, p. 37

⁶⁴ Eutanasia 2002, p. 35

insistent de un bolnav perfect conștient” și în mod explicit în articolul 27: „se interzice cu desăvârșire eutanasia, adică utilizarea unor substanțe sau mijloace apte de a provoca decesul unui bolnav, indiferent de gravitatea sau prognosticul bolii”⁶⁵.

III.2.2. Puncte de vedere juridice privind eutanasia

Eutanasia ridică multe controverse juridice care pot fi motivate de existența drepturilor omului care oferă dreptul la viață, la sănătate și la autonomie și autodeterminare:

„Orice om are dreptul la viață, libertate și inviolabilitatea persoanei” – Declarația universală a drepturilor omului, articolul 3.

„Dreptul la viață este inerent persoanei umane. Acest drept trebuie ocrotit prin lege. Nimeni nu poate fi privat de viața sa în mod arbitrar” – Pactul privitor la Drepturile civile și politice, articolul 6, punctul 1.

„Privilegiul corpului medical este de a practica medicina în serviciile umanității: de a păstra și reface starea de sănătate fizică și psihică, fără discriminări, de a ușura suferința oricărui pacient. Respectul față de viața umană este suveran și nu se pot pune în practică atitudini terapeutice contrare legilor umanității. Dreptul fiecărei ființe umane este apărat prin lege. Cu excepția execuției unei pedepse cu moartea, nu poate fi comisă o omucidere voluntară” – Declarația de la Tokio (1975).

Legile statelor țin cont de legile internaționale, iar potrivit articolelor de lege internaționale, a refuza dreptul la viață al fiecărui om, indiferent de starea acestuia de sănătate fizică sau psihică și indiferent de vârsta sa, înseamnă crimă⁶⁶.

După cum am arătat și adineauri, dreptul de a cere să fii salvat de chinurile morții și ale suferinței, apelând la eutanasiu sau sinucid asistat, nu este prevăzut decât de legislațiile următoarelor țări: SUA – Oregon, Teritoriul de nord al Australiei – abrogat printr-o lege federală, Olanda, Japonia, Cambogia și Columbia.

Totuși, situația din Olanda este una specială întrucât standardul de îngrijire medicală este foarte mare, peste 95% dintre cetățeni având asigurare medicală privată care garantează chiar și îngrijirea paliativă pe termen lung, astfel nu există niciun interes financiar pentru spitale, medici sau familiile pacienților să întrerupă îngrijirea acestora⁶⁷.

Legiuitorii sunt prudenți atunci când se pune problema suprimării vieții la cerere, eutanasiu fiind interzisă în majoritatea țărilor⁶⁸.

În România legislația penală pedepsește eutanasiu, până și Codul penal din 1936 incrimina eutanasiu, chiar dacă nu era asimilată cu omorul sau asasinatul⁶⁹.

În Legea sanitară din România se arată că medicul trebuie „să evite orice atitudine care poate influența negativ evoluția bolii; să acorde primul ajutor și să acorde asistență medicală bolnavului până la dispariția stării de pericol pentru sănătatea sau viața acestuia” (articolul 71), Ministerul sănătății reglementând situațiile care nu

⁶⁵ Eutanasiu 2002, p. 38

⁶⁶ Eutanasiu 2002, p. 101

⁶⁷ Eutanasiu 2002, p. 108

⁶⁸ Eutanasiu 2002, p. 102

⁶⁹ Eutanasiu 2002, p. 105

cad sub incidența codului penal, care prevede întreruperea reanimării în cazul comelor depășite cu viață vegetativă sau supraviețuire artificială, întreruperea reanimării fiind legală dacă traseul electro-encefalo-grafic este plat pentru o durată de minimum 60 de ore, excepție făcând cei intoxicați, cei hipotermici, copiii și gravidele⁷⁰.

III.3. Eutanasia – un drept fundamental moral?

La această problemă spinoasă Biserica reformată olandeză, în 1972, prin publicarea unei pastorale afirma că eutanasia trebuie acceptată ca un mod uman de a muri, iar preoții reformați sunt prezenți la efectuarea cazurilor de eutanasia. Trebuie să ținem cont că unele formațiuni religioase cu toate că se opun eutanasierii voluntare, acceptă eutanasia pasivă⁷¹.

Biserica catolică afirmă clar că eutanasia este ilicită, fiind „o gravă violare a legii lui Dumnezeu”, Scriptura excluzând clar orice formă de autodispunere de existența umană, autodispunere necesară în practicarea eutanasierii⁷².

Într-o scrisoare adresată bătrânilor, papa Ioan Paul al II-lea atrăgea atenția „Se ajunge chiar să se propună din ce în ce mai insistent eutanasia, ca o soluție pentru situațiile dificile. Din păcate, pentru multe persoane, în acești ani, conceptul despre eutanasia a pierdut acea conotație de oroare pe care în mod normal o trezește în sufletele sensibile respectul față de viață. Desigur, se poate întâmpla ca, în cazurile de boli grave cu suferințe insuportabile, persoanele încercate să fie ispitite la disperare, iar cei dragi ai lor sau cei care se îngrijesc de ei se pot simți determinați de o prost înțeleasă compasiune să considere rațională soluția unei „morți plăcute”. În această privință, trebuie să amintim că legea morală permite renunțarea la așa-numita „îndârjire terapeutică”, și pretinde numai acele îngrijiri care intră în sfera datoriilor normale ale asistenței medicale. Dar cu totul altceva este eutanasia înțeleasă ca provocarea directă a morții! În ciuda intențiilor și circumstanțelor, ea rămâne un act intrinsec rău, o violare a legii divine, o ofensă adusă demnității persoanei umane”⁷³.

ÎPS Lucian Mureșan, cu ocazia Săptămânii de rugăciune pentru unitatea creștinilor din anul 2002, ne învâța că „binecuvântați de către viața însăși, suntem chemați să ocrotim viața pentru că El, Domnul, ne-a îndumnezeit prin venirea sa în lume, iar prin patima, moartea și învierea sa, ne-a răscumpărat pentru a deveni «asemenea icoanei Fiului său» (Rom 8,29). În societatea în care trăim, «cultura morții» dă impresia că are întâietate: avortul, crima, războiul, eutanasia sunt la loc de cinste. Biserica are datoria să promoveze o «cultură a vieții» prin propovăduirea cu vreme și fără de vreme a Evangheliei, a învierii, a cuvântului, a valorilor creștine, a binelui, a dragostei, a vieții”⁷⁴.

Biserica catolică va recunoaștere caracterul sacru al vieții omului și primatul persoanei asupra societății întotdeauna⁷⁵.

⁷⁰ Eutanasia 2002, p. 106

⁷¹ Eutanasia 2002, p. 201

⁷² *Ad tuendam fidem*

⁷³ Scrisoare către bătrâni

⁷⁴ *www.catholica.ro*

⁷⁵ Bioetică 2001, p. 288

Conciliul Vatican II ne învață că „tot ce se opune vieții înseși, cum ar fi omorul de orice fel, genocidul, avortul, eutanasia, și chiar sinuciderea voluntară; tot ce violează integritatea persoanei umane, ca mutilările, tortura fizică sau psihică, încercările de a constrânge însuși sufletul; tot ce insultă demnitatea umană, cum ar fi condițiile neomenești de viață, detenția arbitrară, deportarea, sclavia, prostituția, traficul de femei și tineri; de asemenea condițiile înjositoare de muncă în care muncitorii sunt socotiți simple unelte de profit și nu persoane libere și responsabile; toate acestea și altele de acest fel sunt o rușine. Ele otrăvesc civilizația umană și pângăresc mai mult pe cei ce le comit decât pe aceia care le îndură; mai mult, ele constituie o gravă jignire adusă onoarei Creatorului”⁷⁶.

IV. Concluzii

Într-o lume în care moartea este un subiect tabu, în condițiile în care mai mult de 70% din decese au loc la spital, uneori fără ca dorințele pacienților să fie întotdeauna înțelese⁷⁷, trebuie să ținem cont că moartea pentru credincios este de fapt așezarea vieții în mâinile lui Dumnezeu într-un act de totală supunere, iar eutanasia și suicidul fac pact cu secularizarea incapabilă să dea un sens durerii și morții, pentru că moartea are sens doar atunci când ea deschide speranța către o viață perfectă⁷⁸.

Dincolo de toate tipurile de eutanasiu, de toate metodele folosite, de practicarea eutanasiu în ilegalitate și de toate aspectele pe care le ridică această problemă actuală a societății moderne, trebuie să înțelegem că nu trebuie să luptăm pentru dreptul de a muri, ci trebuie să luptăm pentru dreptul ca orice om să trăiască cu demnitate, iar atunci când suferința, boala, neputința, handicapul îi pot fi fatale, să-l sprijinim pentru a se despărți de trup cu bucurie, resemnat, înțelegând că orice este uman posibil a fost făcut.

Promovarea practicilor hedonico-antropocentrice ce aparțin Antichității greco-romane, practici combătute și stigmatizate de sfinții părinți,⁷⁹ conduc de fapt spre o reîntoarcere în timp, uitând de progresul tehnologic, filosofic, moral și social al lumii mileniului al III-lea.

Concluzia este de fapt una singură:

„Recunoașterea demnității inalienabile a fiecărei ființe umane trebuie să fie un imbold de a promova, chiar și la capătul vieții, cea mai înaltă calitate a vieții cu putință. Aceasta este sfidarea care stă în fața societății noastre și în fața unei reînnoite conștiințe a responsabilității care revine artei medicale”- prof. Adriano Pessina, directorul centrului de bioetică a Universității catolice Sacro Cuore⁸⁰.

V. Prescurtări bibliografice și bibliografie

Ad tuendam fidem – Papa Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea apostolică *Ad tuendam fidem*, www.catholica.ro

⁷⁶ GS 27

⁷⁷ Eutanasia 2002, p. 219

⁷⁸ Bioetică 2001, p. 285

⁷⁹ Dabu Nicolae

⁸⁰ Pessina

BBC News – BBC News, http://ro.altermedia.info/cultura-vietii/breviar-pro-vita-x_4321.html

Bioetică 2001 – Sgreccia, Elio și Tambone, Victor, *Manual de bioetică*, Arhiepiscopia romano-catolică de București, București 2001

Breck 2001 – Breck, John, *Darul sacru al vieții*, Patmos, Cluj-Napoca 2001

Dabu Nicolae – Dabu, Nicolae Napoleon, *Eutanasia, compasiune sau crimă?*, <http://www.laurentiudumitru.ro/eutanasia.php>

Dalai Lama 2000 – Dalai Lama, *Etica noului mileniu*, Ed. științifică București 2000

Eutanasia 2002 – Trif, Almoș Bela, Astărăstoae, Vasile, Cocora, Liviu, *Euthanasia – suicidul asistat – eugenia*, Infomedica, București 2002

Evening Echo – Evening Echo, http://ro.altermedia.info/cultura-vietii/breviar-pro-vita-x_4321.html

Forum – Forum, http://www.bascalie.ro/3dp/forum/discutii_1004.html

Gh. Lupușoru – Gh. Lupușoru, *Eutanasia – crimă sau drept inalienabil al omului?*, <http://www.curaj.net/?p=322>

GS – *Gaudium et spes*, Conciliul Vatican II, www.catholica.ro

Pessina – Pessina, Adriano, *Eutanasia: un răspuns greșit la o problemă serioasă* <http://www.oecumene.radiovaticana.org/rom/Articolo.asp?c=71446>

Eutanasia – Eutanasia, <http://www.sfaturimedicale.ro/articole/articole/eutanasia.html>

Eutanasia... durerea – Eutanasia (partea a doua) Sunt durerea și suferința rele întotdeauna?, <http://www.studiatibiblia.ro/index.php?mn=85>

LifeNews.com – LifeNews.com, http://ro.altermedia.info/cultura-vietii/breviar-pro-vita-x_4321.html

Scrisoare către bătrâni – Papa Ioan Paul al II-lea, *Scrisoare către bătrâni*, www.catholica.ro

The Daily Standard – The Daily Standard, <http://www.provita.ro/content/view/465/32/>, 27 martie 2006

The Guardian – The Guardian, http://ro.altermedia.info/cultura-vietii/breviar-pro-vita-x_4321.html

Times – Times, 5 noiembrie 2006, <http://www.provita.ro/content/view/654/32/>

**EVENIMENT. CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN,
DOCTOR HONORIS CAUSA AL U.B.B**

**CUVÂNT LA DESCHIDERA CEREMONIEI DE ACORDARE
A TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA*
AL UNIVERSITĂȚII BABEȘ-BOLYAI
EMINENȚEI SALE, CHRISTOPH CARDINAL
SCHÖNBORN, ARHIEPISCOP DE VIENA**

Andrei MARGA

Ceremonia de astăzi este consacrată decernării titlului de Doctor Honoris Causa al Universității Babeș-Bolyai. Conform *Cartei* universității noastre (2003), cel mai înalt titlu academic al Universității Babeș-Bolyai se acordă unor personalități cu realizări de vârf în știința, tehnologia, filosofia, arta și teologia mondială, care au sprijinit activități din instituția noastră.

Ca urmare a acestui standard înalt, Universitatea Babeș-Bolyai a acordat acest titlu unor personalități de prim rang, încât ne mândrim să putem spune că clubul doctorilor *honoris causa* al universității noastre este select. Suntem onorați să-i putem astăzi socoti membrii ai corpului academic al *Almei Mater Napocensis* și parte a istoriei acestei universități: pe cardinalul Joseph Ratzinger, actualul papa Benedict al XVI-lea, pe Walter cardinal Kasper, Thomas cardinal Spidlik, Peter cardinal Erdő, Joseph cardinal König, pe patriarhul ecumenic al Constantinopolului Bartolomeu I, pe René-Samuel Sirat, mare rabin al Franței și mare rabin al Consistoriului de Paris, și pe alți teologi de înalt prestigiu; pe laureații premiului Nobel, Richard Ernst (Zürich), George Palade (San Diego), Günter Blobel (New York) și Ahmed Zewail (California Institute of Technology); pe biologi ca Raymond A. Dwek (Oxford) și Franco Pedrotti (Camerino), pe matematicieni precum Willy Jäger (Heidelberg); pe cei mai mari istorici ai evului Mediu Jacques Le Goff (Paris) și Harald Zimmermann (Tübingen), pe creatorul psihologiei cognitive Ulrich Neisser (Atlanta), pe chimistul prestigios Achim Müller (Bielefeld), pe filosofi de mare anvergură Paul Ricoeur (Paris), Richard Rorty (Stanford), Manfred Riedel (Erlangen), Manfred Frank (Tübingen), Gianni Vattimo (Torino), pe sociologii de primă mărime Raymond Boudon (Paris) și Georg Weber (Münster), economiști ca Attila Chikán (Budapesta), istorici precum Keith Hitchins (Champaign Urbana) și Glatz Ferenc (Budapesta), pe teoreticienii literaturii Jean Starobinski (Geneva), Virgil Nemoianu (Washington DC), Nicolae Balotă (Nisa), pe geografi de referință precum Jean Claude Gall (Strasbourg) și Mario Panizza (Padova), pe politologi de anvergură mondială ca Shlomo Avineri (Ierusalim) și Bronislaw Gyremeck (Varșovia), Hans Gert Pöttering (Osnabrück) pe principali specialiști de astăzi în istoria religiilor precum Moshe Idel (Ierusalim), personalități ale istoriei

postbelice, lideri academici internaționali precum Theodor Berchem (DAAD-Bonn), Hans van Ginkel (Utrecht), Joseph Bricall (Barcelona), Georg Winckler (Viena), Jan Sadlak (Paris), David Ward (Washington D.C.), personalități istorice precum regele Mihai I al României și rabinul Moshe Carmilly-Weinberg (New York), personalități transilvane așa cum sunt arhiepiscopul ortodox Bartolomeu Anania, arhiepiscopul catolic György Jakubinyi, pastorul protestant Paul Philippi și mulți alții.

Se știe că Universitatea Babeș-Bolyai se particularizează sub aspecte cruciale. Este vorba de universitatea cu cea mai lungă tradiție academică din România, recent comemorându-se 425 de ani de la înființarea Colegiului iezuit, de către o misiune în timpul lui Ștefan Báthory, din 1581, trimisă de papa Grigore al XIII-lea.

Este vorba, acum de cea mai mare și mai comprehensivă universitate de România, aici pregătindu-se – ca ingineri, economiști, juriști, profesori, filosofi, teologi, artiști, antrenori sportivi – peste 50.000 de tineri, la nivelele bachelor, master, doctorat, studii avansate. Este vorba de o universitate plurilinguală și multiculturală, în care – pe baza alegerii individuale a studenților – se studiază complet în română, complet în maghiară, complet în germană, în specializări legate în istoria și cultura evreilor, precum și în limbile moderne: engleză, franceză, italiană, norvegiană etc. Programele cu bază linguală, facultățile, colegiile și departamentele funcționează în regimul autonomiei universitare.

Este vorba de universitatea cu cea mai complexă structură de studii teologice de pe continent. În cele patru facultăți de teologie – Teologie ortodoxă, Teologie greco-catolică, Teologie romano-catolică și Teologie reformată – sunt reprezentate șapte biserici istorice din Transilvania: ortodoxă, greco-catolică, romano-catolică, reformată, unitariană, evanghelică și calvinistă. La acestea se adaugă performantul Institut de studii iudaice „Moshe Carmilly”. Aceste instituții oferă posibilități unice de abordare a fundamentelor iudeo-creștine ale civilizației în care trăim.

Dar această universitate a fost și trebuie să rămână competitivă în științele experimentale și în tehnologii. Dogma sănătoasă, pe care o împărtășim, este aceea că nu este universitate relevantă acolo unde cercetarea experimentală nu este extinsă și continuă, că forța unei universități se măsoară – cum spunea veneratul rector Iuliu Hațieganu – în teoremele, teoriile, descoperirile, soluțiile ce vin din laboratoarele proprii. De aceea, Universitatea Babeș-Bolyai a înființat, doar în ultimul mai bine de un deceniu, Laboratorul de cercetare în domeniul informaticii (1994); Muzeul de gemologie (1996); Laboratorul de cercetare în matematică aplicată (1998); Laboratorul de cercetare în sinteză organică și biotransformări (1998); Laboratorul de topografie, cartografie și cadastru (1998); Laboratorul de cercetări electrochimice (1999); Centrul național de rezonanță magnetică nucleară (2000); Centrul de excelență academică în fizica corpului solid – Laboratorul de cercetări aprofundate asupra materialelor de interes tehnic la temperaturi joase (2000); Laboratorul de spectroscopie Raman și nonstructuri fonice (2000); Laboratorul de rezonanță magnetică nucleară (2000); Institutul de economie rurală și politici agrare (2000); Centrul regional de topografie, cartografie, teledetecție și sisteme informatice geografice (2000); Laboratorul de glicobiologie moleculară (2001); Laboratorul de genetică moleculară (2001); Institutul

CUVÂNT LA CEREMONIA DE ACORDARE A TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA*
AL U.B.B. MGR. CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN

de cercetări experimentale interdisciplinare (2001); Laboratorul de restaurări și conservare a patrimoniului cultural (2002) și Programul nanoștiințelor (2006). O cuprinzătoare reorganizare a programelor se impune, în continuare, spre a mări competitivitatea studiilor și a cercetărilor științifice, și este în curs.

Științele sociale și umaniste au înregistrat un evident progres în ceea ce privește premisele instituționale. Crearea în ultimul deceniu a unor unități ca Institutul de pre-și protoistorie (1995), Institutul de studii iudaice (1995), Institutul de studii clasice (1997), Institutul de antropologie culturală (1997), Institutul de studii internaționale (1998), Institutul de studii germane (1998), Centrul Lingua (1999), Institutul de studii central europene (1999), Centrul Alpha (2001), Institutul de cercetări europene (2002), Institutul italo-român (2002), Centrul de cercetări ale imaginarului (2002), Centrul de studii biblice (2003), Centrul de studii demografice (2004), Institutul de studii avansate în psihoterapie și sănătate mentală (2004), reprezintă tot atâtea momente de dezvoltare a cercetărilor și creștere a relevanței lor în cadrul științelor sociale și umaniste.

În 1995, Universitatea Babeș-Bolyai a luat decizia istorică de reorganizare pe trei linii de studiu cu bază linguală – română, maghiară, germană – pentru a reflecta prin chiar structura ei culturile profilate istoricește în Transilvania. Charta *Universității Babeș-Bolyai* (1995-2003) a consacrat mereu această structură multiculturală.

Fiind în mijlocul vieții transilvane, Universitatea noastră a dezvoltat din vreme o abordare paneuropeană. După 1989, din această universitate au plecat inițiative majore, care au creat premise pentru integrarea României în Uniunea europeană. De pildă, reformele educației din România sunt de nedespărțit de acțiunea unor responsabili ai acestei universități, din 1990-2000, care au lucrat la elaborarea legislației învățământului din România și care au făcut ca – după invitarea României, în decembrie 1989, să deschidă negocierile de aderare la Uniunea europeană, de la Bruxelles – România să încheie, în mai 2000, negocierile pe capitolul educație. În 1994, Universitatea Babeș-Bolyai a creat Casa Europei și a intrat în rețeaua europeană a acestor instituții. În 1995 Universitatea Babeș-Bolyai a creat Facultatea de studii europene, prima de acest profil din Europa răsăriteană și, alături de Facultatea din Natolin (Polonia), printre primele astfel de facultăți din Europa.

Dezvoltările din Universitatea Babeș-Bolyai, din ultimul deceniu, nu ar fi fost posibile fără sprijinul constant al autorităților Uniunii europene. Programele TEMPUS au fost exploatate cu mare eficiență în această universitate. Ca rezultat s-au creat două facultăți: Facultatea de studii europene și Facultatea de business, numeroase departamente precum: Departamentul de limbi moderne aplicate; Departamentul de analiza mediului; Departamentul de asistență socială etc., numeroase specializări indispensabile pregătirii tehnologiei, economiei, administrației României pentru integrarea în Uniunea Europeană. Programele SOCRATES sunt puternic reprezentate.

Unul din argumentele preocupării noastre pentru performanță este tradiția academică ce se află în spatele Universității Babeș-Bolyai (care este universitatea din România cu cea mai lungă tradiție în urma ei) – o tradiție de contribuții efective la cultura universală, care îi obligă mereu pe cei ulterior născuți. Care sunt însă

performanțele intelectuale de nivel universal recunoscute ca atare în tradiția pe care stă principala universitate din Transilvania?

Harald Zimmermann a arătat, în cartea sa *Siebenbürgen und seine hospites teutonici* (Böhlau 1996, p. 5), că Transilvania a câștigat profil în cadrul european odată cu venirea sașilor. În orice caz, în 1581 papa Grigore al XIII-lea a trimis misiunea care a înființat Colegiul iezuit la Cluj, prima instituție de învățământ superior în regiune (vezi Doru Radosav, Ionuț Costea, *Scientia et Pietas. Collegium Claudiopolitanum Societatis Jesu*, 1581, Presa universitară clujeană 2005). Istoria academică ulterioară avea să fie complexă, corespunzător dinamicii confesionale, etnice, culturale, dar a generat mereu inițiative intelectuale de relevanță internațională.

Astfel, istorii recente franceze menționează Transilvania (1571-1572) drept loc al primelor (alături de Polonia) proclamații ale toleranței religioase în Europa, cu două decenii înainte de Edictul din Nantes (1598). În 1630, Alsted, care a activat în Transilvania, publică *Archeologia*, scriere ce avea să stea la baza emergenței filosofiei pe coasta de est a Americii (cum a arătat Frederic Copleston, *A History of Philosophy*, New York 1994, p. 254). După datele care există, grupul de profesori aduși de Gabriel Bethlen în Transilvania a jucat un rol precis în geneza filosofiei lui Leibniz. Martin Opitz, cu care începe poezia germană elaborată după o tehnică definită, a petrecut câțiva ani pe meleaguri ardelene. Janos Bolyai, cu celebrul „Apendix” *Scientia spatii absolute veran exhibens* (1832) și cu scrierea neterminată *Raumlehre* (1850), a izbutit nu numai să se apropie de personalități de vârf ale matematicii mondiale (Gauss, Riemann), dar și să propună o soluție de concepere a spațiului ce a rămas. La Viena medicșanul Paul T. Meissner, propusese invenția caloriferului cu aburi (*Heißluftheizung*) (după cum arată H. Barth, *Von Honterus zu Oberth...*, Bukarest 1980). Hugo Meltzl și Samuel Brassai au publicat *Acta comparationis litterarum universarum* (1877), care avea să fie recunoscută drept prima revistă de literatură comparată din lume, de către cercetători americani. Fizicianul Gyula Farkas a formulat lema privind inegalitățile liniare, care a rămas în disciplină. Hermann Oberth, cu disertația *Die Rakete zu den Planetenräumen* (Oldenburg, Munchen 1923), ce oferea primul calcul pentru zborurile spațiale, a obținut doctoratul la Cluj cu Augustin Maior. Acesta avea să capete, la rândul său, recunoaștere ca descoperitor al telefoniei multiple. D.D. Roșca a propus o nouă interpretare a filosofiei lui Taine, într-un doctorat vestit. Emil Racoviță a publicat la Cluj concepția asupra biospeologiei (după ce a început să o expună în 1907 la Banyuls sur-mer și a adus revista *Biospeologica* din Franța în orașul de pe Someș) și a consacrat-o apoi cu *Evoluția și problemele ei* (Cluj 1929). Petru Sergescu avea să contribuie la profilarea istoriei științei ca disciplină, la Paris, după ce publicase *Gândirea matematică* (Ardealul, Cluj 1928). Eugeniu Speranția a prezentat, la congresul din capitala Franței, *Remarques sur le propositions interrogatives. Projet d'une logique du problème* (1936), prin care s-a pus în mișcare elaborarea logicii interogațiilor.

Foarte probabil că, la o analiză istorică riguroasă (din păcate preocupările de istoria științei nu sunt încă atrăgătoare la noi, chiar și noua Catedră de istoria științei, înființată la Universitatea Babeș-Bolyai în 2003, având de luptat încă cu reluctanțele mentalității dominante), pot fi scoase în relief și alte performanțe intelectuale de nivel

CUVÂNT LA CEREMONIA DE ACORDARE A TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA*
AL U.B.B. MGR. CHRISTOPH CARDINAL SCHÖNBORN

internațional, recunoscute ca atare, ce formează tradiția pe umerii căreia stă Universitatea Babeș-Bolyai. Investigația istorică riguroasă are încă, de fapt, abia a se apropia de multe perioade din istoria academică clujeană (Academia claudiopolitana, Liceul înființat de Iosif al II-lea etc.), inclusiv de perioada postbelică și de cea de după 1989.

Suntem astăzi, ca ulterior născuți, beneficiarii unor profunde schimbări în poziția și rolul religiei în lume, dar și în conștiința de sine a lumii creștine, a bisericilor. Conciliul Vatican II este, în multe privințe, o piatră de hotar, iar evoluțiile ulterioare ale teologiei și Bisericilor se resimt benefic de pe urma unor profunde înnoiri de orizont. Dați-mi voie să mă opresc asupra celei mai recente astfel de înnoiri – cea cuprinsă în cartea sfântului părinte, papa Benedict al XVI-lea, *Jesus von Nazareth* (Herder, Freiburg, Basel, Wien 2007), ce se află de câteva săptămâni în librăriile lumii.

Isus din Nazareth se profilează, de la început, ca savantă cercetare a unei teme capitale pentru cultura lumii civilizate – relația dintre „Isus istoric” și „Isus al eschatologiei Evangheliilor” – și, în același timp, ca una dintre cele mai profunde asumări ale dilemelor actuale ale vieții și societății. Nu numai discursul teologiei, ci discursul cultural în sensul cuprinzător câștigă, prin cartea lui Joseph Ratzinger, un moment de cotitură.

Nu voi evoca aici ramificațiile extrem de bogate ale cercetării din *Isus din Nazareth*. Citind întinsa monografie a lui Joseph Ratzinger, se dobândește, de pildă, o imagine despre asumarea actualului pontificat, chiar dacă autorul mărturisește că „această carte nu este în niciun fel un act oficial (lehramtlicher), ci doar expresia căutării mele personale” (p. 22), ce lasă loc argumentărilor diferite. Începută în 2003, cartea a fost elaborată „în fiecare moment liber” de după alegerea noului pontif, la conclavul din aprilie 2005. Lămurirea unicității mesajului salvific al lui Isus, pe fondul conotațiilor mai exacte a religiei („nici religiile nu sunt subordonate numai întrebării de unde; toate religiile încearcă oarecum să ridice vălul ce acoperă viitorul... De aceea toate religiile au dezvoltat practic forme de privire a viitorului”, p. 26) – mesaj axat pe „ființarea ca Dumnezeu a lui Dumnezeu” („das Gottseins Gottes-Gott als das wahre Gut des Menschen”, p. 74), pe universalitate („Isus a adus Dumnezeul lui Israel popoarelor... El a dăruit universalitatea, care este o măreață și impunătoare făgăduință adresată Israelului și lumii”, p. 149), pe Isus ca mântuitor („Der lehrende Jesus ist zugleich der heilende Jesus”, p. 94), pe „iubire” ca morală („numai pe calea iubirii... se deschide bogăția vieții, măreția chemării umane”, p. 130) și pe respingerea „amestecului credinței și puterii politice” („căci prețul pentru amestec... constă în cele din urmă, totdeauna, în aceea că credința intră în serviciul puterii și se înclină în fața criteriilor acesteia”, p. 69) – este linia ce înaintează mereu în profunzime a cărții *Jesus von Nazareth*. Relația dintre creștinism și iudaism, apartenența lui Isus la tradiția Vechiului Testament capătă, de asemenea, contururi îmbogățite („Isus a trăit din întregul legii și profeților, așa cum el a spus mereu discipolilor. El și-a privit esența și acțiunea ca unificare și semnificare a acestui întreg”, p. 383). Isus nu a negat iudaismul,

nu l-a depășit (aufgehoben), ci, ca „adevărat Israelit”, a trecut dincoace (überschritten), „în sensul dinamicii lăuntrice a făgăduințelor sale” (p. 87, p. 95).

Societatea contemporană are, la rândul ei, în Jesus von Nazareth, una din diagnozele de referință. Este vorba acum, se argumentează în carte, de o lume dominată de „mentalitate tehnicistă”, ce se aplică „în gol” din moment ce valorile de bază ale vieții sunt „înlăturate” (p. 62). „Dumnezeu a dispărut, este vorba acum doar de om. Respectul pentru «tradițiile» religioase este numai aparent... Credința, religiile sunt instrumentate în scopuri politice” (p. 84). Soluțiile de ieșire din criză cunosc o reevaluare prin cartea Papei Benedict al XVI-lea, care scrie: „Karl Marx a descris drastic «înstrăinarea» omului; chiar dacă nu a dat seama de adâncimea propriu-zisă a înstrăinării, căci a gândit numai în termeni materiali, el a oferit, totuși, un tablou intuitiv pentru oameni, ce a căzut sub uzurpatori (Räuber)” (p. 240). O nouă filosofie articulată a istoriei se înalță din paginile lui Joseph Ratzinger („Istoria nu poate fi reglată fără Dumnezeu, doar prin structuri materiale. Dacă inima omului nu este bună, nimic nu poate fi făcut bun”, p. 62). În fața creștinătății, suveranul pontif pune întrebarea crucială „îl cunoaștem noi pe Isus?” (p. 70), recomandând, în același timp, reafirmarea credinței în Dumnezeu – în condițiile în care „împletirea dintre Vechiul și Noul Testament a fost și este constitutivă pentru Biserică” (p. 154) – și centralitatea lui Isus în viața creștinului.

Nu stărui, însă, asupra acestor ramificații, ce rămân de acum să fie exploatate de oficanți, teologi, filosofi, oameni de știință, istorici, de oricare cititor. Mă opresc aici doar asupra metodologiei concepute de Joseph Ratzinger.

După anii șaptezeci metodologia a căzut în umbră, în științe și în filosofie. Teologii au dat și ei puțină importanță explicită domeniului. Intrat însă, cu o cultură solidă, în căutările de înnoire a Bisericii catolice, ce au culminat cu declarațiile conciliului Vatican II (1965), angajat pe direcția unei opere teologice-filosofice de cea mai mare anvergură, în mediul problemelor puse de expansiunea fără precedent a cercetării lui „Isus istoric” și de scientizarea mentalității contemporane, având peste două decenii răspunderea doctrinei la Vatican, Joseph Ratzinger a contribuit major (împreună cu Habermas, Topitsch a profilat, de fapt, un moment nou în istoria disciplinei, în linia majoră a lui Dilthey și Max Weber) la reconstrucția metodologiei. În *Introducere în creștinism* (1968), tânărul profesor de teologie fundamentală vedea în „metoda istorico-critică”, ce-și făcuse loc în teologie, o șansă, dar atrăgea atenția că această metodă permite preluarea lui Isus istoric, dar eșuează în a da seama de Cristosul din el. Argumentul avea să fie dezvoltat pe larg în *Biblical Interpretation in Crisis* (1988), celebra conferință susținută în fața lutheranilor din New York, în care Joseph Ratzinger argumenta, de asemenea, că „metoda istorico-critică”, ca orice metodă științifică, nu poate da seama decât de regularități ale istoriei, nu și de excepția, de „minunea”, ce poate interveni în ordinea lumii. În *Jesus von Nazareth* avem, înainte de orice, o fundamentală lămurire metodologică, de data aceasta în raport cu metodologiile contemporane, mai cu seamă în raport cu „metoda istorico-critică” originată în scrierile lui Adolf von Harnack și Rudolf Bultmann, rămași înăuntrul

curentului hegeliانو-maxweberian al „desfermecării lumii” prin extinderea abordărilor științifice consacrate.

Prin *Jesus von Nazareth* nu se adaugă o nouă exegeză istorică mulțimii celor care au fost elaborate de la David Strauss și Ernst Renan, trecând prin Schillebeeckx, David Flusser și Klaus Berger, încoace. Pe bună dreptate, Joseph Ratzinger își asumă să dea o nouă interpretare rezultatelor înnoitoare ale cercetării istorice, pe care, la rândul său, le cunoaște profund. Interpretarea vine în linia scrierilor sale anterioare, dar este articulată într-o situație nouă: tot mai mult, prin cercetarea istorică, autorii își promovează până la urmă, în monografiile jesusologice, propriile „fotografii” și „idealuri”, încât s-a produs „neîncrederea față de aceste imagini ale lui Isus, iar figura lui Isus însuși doar s-a îndepărtat mai departe de noi” (p. 11). Relativismul a inundat și această imagine. Joseph Ratzinger a observat că, după cercetarea entuziastă a lui Isus pe baza Evangheliilor, ce a mai marcat anii de dinaintea celui de al doilea război mondial (cu Karl Adam, Romano Guardini, de pildă), au urmat anii cincizeci, când „Isus istoric” a fost profilat prin delimitarea „straturilor tradiției”. Ca rezultat, legătura cu Evangheliile a slăbit, iar „credința” a intrat într-o situație „dramatică”. Rudolf Schnackenburg, cu *Die Person Jesus Christi im Spiegel der vier Evangelien* (1993), și-a dat seama de ruptura care s-a produs între redarea istorică și credință și a deschis întrebarea: în ce măsură „temeiul istoric” ajunge pentru a susține credința? Joseph Ratzinger ancorază cercetarea din *Jesus von Nazareth* în acest punct și pune întrebarea: „Îl cunoaștem, în general, pe Isus? Îl înțelegem?” (p. 70).

Este de observat că Joseph Ratzinger a fost mereu atașat „metodei istorico-critice” și a participat în diferite momente la apărarea ei. Și în *Jesus von Nazareth* argumentarea sa este univocă: „metoda istorico-critică – o repetăm – rămâne, chiar în raport cu structura credinței creștine, indispensabilă” (p. 14-15). Această metodă constituie „una dintre dimensiunile fundamentale ale interpretării (Auslegung)”, dar nu o epuizează. Joseph Ratzinger formulează însă trei puternice argumente critice la adresa „metodei istorico-critice”: „metoda istorico-critică” cercetează trecutul dar, împotriva tendinței de „actualizare”, imanentă metodei, trecutul trebuie preluat ca acel trecut; această metodă își asumă că evenimentele istoriei se supun anumitor regularități, încât cuvântul scripturilor este redus, prin procedeu, la un cuvânt uman, fără ceva în plus; în sfârșit, această metodă nu poate da seama de „unitatea” scripturilor ca Biblie, chiar dacă lămurește constituirea „tradițiilor”. Așa stând lucrurile, „metoda istorico-critică” nu este de părăsit, dar adepții ei trebuie să accepte că această metodă atrage ea însăși în discuție, prin limitele ei, alte „metode, întregitoare” (p. 16).

Joseph Ratzinger este unul dintre teologii cei mai reflexivi, îngrijiiți să explicitizeze metodologia pusă în lucru. Cu noua carte, eminentul teolog este și autorul celei mai profunde critici a celebrei „metode istorico-critice”. În plus, *Jesus von Nazareth* este o scriere monumentală inclusiv sub aspectul construcției metodologice, nu numai sub cel al cuprinderii materialelor și al interpretării. De aceea, scrierea aceasta se citește cu profit enorm de orice teolog, de orice specialist în științele sociale și, în fapt, de orice savant. Aici aș vrea să rezum cât mai strâns ce rezultă din metodă pentru stabilirea „centrului” creștinismului.

Joseph Ratzinger a arătat, cu argumente covârșitoare, că și cea mai riguroasă „științificitate (Wissenschaftlichkeit)” poate greși. Informațiilor analize ale lui Rudolf Bultmann, care voia să acrediteze teza caracterului gnostic al Evangheliei ioaicice, *Jesus von Nazareth* le opune argumentul că nu exista la acea dată o abordare gnostică a mântuirii (p. 262). Joseph Ratzinger argumentează concludent, în peisajul cristologiei dintotdeauna, poziția după care Isus Cristos se înțelege plecând de la „întregul” viziunii, acțiunii și personalității sale. „El trăiește în raport cu Dumnezeu, nu doar ca prieten, ci ca Fiu; el trăiește în cea mai intimă unitate cu Dumnezeu” (p. 31). Nu rezistă nicidecum distincția pe care unii cercetători ai „creștinismului inițial” au propus-o – cea dintre forme „verbale” și forme „substantiviste” de profesiune de credință, toate formele fiind, în fapt, în Evanghelii, „substantiviste”. De aceea, interpretarea Bibliei poate fi fără ezitare și în mod efectiv „ontologică”. Așa stând lucrurile, își pierde suportul, în viziunea lui Joseph Ratzinger, considerarea Evangheliilor sinoptice în opoziție cu Evanghelia după Ioan. „Isus se înțelege pe sine ca Tora – drept cuvântul lui Dumnezeu în persoană. Energicul prolog al Evangheliei după Ioan, «La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu», nu spune altceva decât a spus Isus al Predicii de pe munte și Isus al Evangheliilor sinoptice. Isus al Evangheliei a patra și Isus al Evangheliilor sinoptice este unul și același: adevărat Isus «istoric» (p. 143). Acesta este în fapt miezul interpretării datorate lui Joseph Ratzinger, pe care cartea *Jesus von Nazareth* îl etalează cu enormă cultură, inconfundabilă strălucire argumentativă și frumusețe stilistică.

Îl omagiem astăzi pe eminența sa Christoph cardinal Schönborn pentru contribuția sa teologică profilată la elaborarea mării sinteze care este *Catehismul Bisericii catolice* (1992), în capitolele și articolele căruia sunt condensate învățături adânci de care dispune creștinătatea, și la promovarea viziunii creștine. Îl omagiem pe arhiepiscopul Vienei pentru neslăbitul angajament în favoarea unității Bisericilor și a punerii în valoare a moștenirii iudeo-creștine în această parte a Europei în care trăim și în lumea de azi. Îl omagiem pe eminența sa Christoph cardinal Schönborn pentru prezența sa inspiratoare în mijlocul evoluțiilor din Europa actuală și pentru rolul proeminent pe care-l îndeplinește pentru a da noi impulsuri actualelor procese pan-europene.

SCHÖPFUNG UND EVOLUTION EINE STANDORTBESTIMMUNG

Christoph SCHÖNBORN

Schlüsselfrage: Ist die Welt Sinn-voll?

Nichts betrifft uns alle mehr, als die Urfrage des Menschen nach seinem Woher und Wohin, nach dem Sinn des Lebens. Jeder Mensch muss sie sich stellen, soll sein Leben ein wirklich menschliches sein.

Ist darauf keine Antwort zu finden? Woher kann Antwort kommen? Woher sollen Maßstäbe genommen werden, um vorgeschlagene Antworten zu prüfen? Wie soll unterschieden werden, ob eine Antwort hilft, das eigene Leben und das der Gemeinschaft richtig zu orientieren? Anders gesagt: Woher sollen wir etwa die Kriterien nehmen, uns in der heiß debattierten Frage der Gewinnung von embryonalen Stammzellen (= Embryonen verbrauchende Forschung) einen ethisch verantwortbaren Standpunkt zu gewinnen?

Die Schlüsselfrage, an der die Antwort hängt, ist im Grunde das Thema der ganzen Debatte um die Evolution: Ist die Welt, in der wir leben, ist unser Leben in dieser Welt Sinn-voll? Sinnvoll ist nur, was ein Ziel hat. Ohne Vernunft keine Orientierung, kein Plan, kein „design“.

Kardinal Ratzinger sagte in dem Interview-Buch *Gott und die Welt* (Freiburg/Br. 2000, S. 119): „Das christliche Bild der Welt ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im tiefsten eben doch aus dem Logos kommt. Sie trägt insofern Vernunft in sich.“

Wissenschaft und Religion haben die Vernunft als Bindeglied

Es geht um die Vernunft, wider die Behauptung der reinen Zufälligkeit und damit Sinn-losigkeit. Es geht um ein vertieftes Nachdenken über das Verhältnis von Wissenschaft, Vernunft und Glauben. In allen Ausführungen, Beiträgen von Papst Benedikt/Kardinal Ratzinger geht es immer um die vermittelnde Rolle der Vernunft. Häufig wird der aktuelle Konflikt auf einen zwischen Wissenschaft und Religion reduziert. In Wirklichkeit geht es ganz entscheidend um das „Bindeglied“ beider, um die Vernunft.

Es ist die Vernunft, die „design“, „purpose“, Zielgerichtetheit, Plan und Zweck in der Natur erkennt und das in immer größerem Maß. Je mehr wir wissen können, je umfassender, detaillierter die Kenntnisse über die Vorgänge des Lebens werden, desto größer müsste meines Erachtens das Staunen werden, desto fragwürdiger wird die Rede vom Zufall, desto unvernünftiger wird es, all das auf – wie ich in der *New York Times* sagte – einem „unguided, unplanned process of random variations and natural selection“ („einen ziellosen, ungeplanten Vorgang zufälliger Veränderungen und natürlicher Selektion“) zurückzuführen.

Fr. Stanley Jaki, Benediktiner und Wissenschaftshistoriker, sagte einmal, es sei schon eigenartig, dass es „Darwinisten“ gibt, die ihre ganze wissenschaftliche

Laufbahn dem Zweck widmen, zu beweisen, dass es keinen Zweck gibt (*The Road of Science and the Ways to God*, Edinburgh 1978, 281).

Hat die Evolutionstheorie Finalität, Zielgerichtetheit widerlegt? Fr. Jaki sagt, mit seinem scharfen, ironischen Ton: „Das größte Problem mit dieser Behauptung ist dieses: ein angeblich zielloser Evolutionsprozess kam in seinem Resultat zu einem Wesen, dem Menschen, das alles mit einem Ziel tut. Selbst Evolutionisten leugnen Ziel mit einem Ziel; Ihr Ziel ist es, den Materialismus zu fördern, was sicher ganz und gar keine Wissenschaft ist, sondern eine Gegenmetaphysik“ (Non-Darwinian Darwinism, in: R. Pascual [ed.], *L'Evoluzione: Croce via di scienza, filosofia e teologia*, Rom 2005, S. 44). „Omne agens agit propter finem“, so lautet ein Grundsatz der klassischen Metaphysik, von Aristoteles bis Thomas (vgl. STh II-II, 1,2; I, 44,4).

Frage nach „intelligent design“ ist völlig legitim

Nochmals: es ist legitim und methodisch zu rechtfertigen, aus einer bestimmten Betrachtungsweise der Natur „die Frage Wozu“, die Suche nach der Finalität auszuschließen. Es ist nicht legitim, ja es ist unvernünftig, daraus zu schließen, es gebe keine Finalität.

Die Aggressivität, mit der gegen die amerikanische Wissenschaftlergruppe vorgegangen wird, die sich dem Thema „Intelligent design“ widmet, hat nicht viel mit Wissenschaft zu tun. Man mag ihren methodischen Ansatz kritisieren. Die Frage nach der Herkunft des evidenten „intelligent design“ im Lebendigen ist eine völlig legitime, ja zum Menschen und seiner Vernunft gehörende Frage. Die Antwort auf diese Frage ist nicht von der streng naturwissenschaftlich-methodisch arbeitenden Forschung zu erwarten, aber sie ist dem Menschen als fragendem, staunendem, denkendem Wesen aufgetragen!

Joachim Illies schreibt über diese Unterscheidung: „Weder ein ordnender Sinn hinter den Dingen noch ein absichtloser Zufall lassen sich naturwissenschaftlich beweisen. Die Biologie erkennt, je weiter sie voranschreitet, dass auf ihrem eigenen Forschungsfeld die Antwort auf die Frage nach den letzten Ursachen der Evolution nicht zu finden ist“ (*Biologie und Menschenbild*, 1975, S. 19f).

Wo ist sie dann zu finden? Davon soll vor allem dieser Vortrag handeln. Die These, die ich hier vorschlage, möchte ich mit einer Metapher, einem Bild darstellen, das ich bei Joachim Illies gefunden habe: das Bild von den zwei Leitern: der Darwinsleiter und der Jakobsleiter (*Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung*, Zürich 1979, S. 104). Dieses Bild soll die aufsteigende Bewegung der Evolution und die von Gott herabkommende Bewegung des Schöpfergeistes symbolisieren. Zwei Richtungen, zwei Bewegungen, die erst in ihrer Zusammenschau so etwas wie einen Blick für das Ganze ermöglichen. Dass die beiden Bewegungen in Christus ihre Mitte, ihren Sinn und ihr inneres Ziel finden, wird zum Schluss nochmals Thema sein.

Zwei Betrachtungsweisen – Zwei Geschichten

Anfang der 70er Jahre gab es zwischen dem Verhaltensforscher und Nobelpreisträger Konrad Lorenz und dem Schüler Sigmund Freuds, KZ-Überlebenden und Begründer der Logotherapie, Viktor Frankl, ein Gespräch, über

das Frankl folgendes berichtet: „Wenn so viele sagen, die ganze Evolution sei nichts als Zufall, wir verdanken sie ausschließlich zufälligen Ereignissen ohne jeden Sinnzusammenhang wie den Mutationen, da gibt es keinerlei Teleologie (Ausrichtung auf ein Ziel), dann muss man sich doch fragen, ob diese Ebene der Biologie notwendigerweise die einzige Ebene ist, in der ich die Wirklichkeit sehen darf. Ist es denn nicht möglich, dass diese Ebene der biologischen Betrachtungsweise eben nur eine ist, und dass – etwa ‘senkrecht’ dazu – noch eine andere Ebene besteht? Und könnte es nicht sein, dass in dieser anderen Ebene, in diesem Koordinatensystem, sehr wohl ein Gedanke existiert, eine Verbindungslinie zwischen jenen Punkten, die in der rein horizontalen Ebene zusammenhanglos (eben zufällig) zu sein scheinen? So betrachtet (unter Einbeziehung dieser vertikalen Ebene) könnte auch hinter Mutationen Teleologie (Sinnverbindung und Zielausrichtung) stehen.“

„Ich erwarte nicht von Konrad Lorenz“, fuhr Frankl in seinem Vortrag fort, „dass er jetzt eintaucht in diesen Bereich und dann sagt: Ja gewiss, es gibt diese Zielausrichtung, diesen Sinn. Aber ich erwarte wohl, dass er nicht darauf besteht, es gebe notwendigerweise nur die Betrachtungsweise der rein horizontalen Ebene. Damals habe ich Konrad Lorenz gesagt: Wissen Sie, wenn Sie ganz einfach zugeben würden, dass es grundsätzlich möglich ist, dass – in einer anderen Ebene als der biologischen – doch eine Teleologie, ein Sinnzusammenhang, eine Sinnausrichtung existiert, dann haben Sie einen zweiten Nobelpreis verdient: einen Nobelpreis für Weisheit. Denn Weisheit ist Wissenschaft plus das Wissen um die eigenen Grenzen“ (Viktor E. Frankl, *Altes Ethos – Neues Tabu*, 1974). (Ich zitiere diesen Dialog aus einem kleinen Buch, das ich allen wärmstens empfehlen kann, besonders jüngeren Lesern, das in hervorragender Weise die meisten Fragen behandelt, die auch in diesen Katechesen Thema waren: Peter Blank, *Alles Zufall? Naive Fragen zur Evolution*, Augsburg 2006, S. 75f.)

Zwei Betrachtungsweisen – freilich de facto oft als sich gegenseitig ausschließend gesehen, sich bekämpfend, in den USA bis zu Prozessen mit riesigem Medienecho. Vielleicht hilft es, um hier klarer zu sehen, nicht nur von zwei Betrachtungsweisen zu sprechen, sondern auch von zwei Geschichten, die sehr oft in sich ausschließender Konkurrenz erzählt werden.

Darwinismus wurde alternative Schöpfungsgeschichte

Jahrhunderte lang wurde die Schöpfung als Schöpfungsgeschichte erzählt, wie sie in der Bibel steht. Die Menschen verstanden sich als Teil einer großen Geschichte, die mit Adam und Eva begann, die mit dem Sechs-Tagewerk des Schöpfers grundgelegt war. Vor ca. 6.000 Jahren wurde die Welt erschaffen. Noch heute zählt das jüdische Volk die Jahre „ab der Erschaffung der Welt“. Nach jüdischem Kalender sind wir heuer im Jahr 5767 seit der Grundlegung der Welt. Dass diese Geschichte mit der Entdeckung der Weiten des Alls, des Alters der Erdgeschichte eine immer stärkere Konkurrenz bekam, ist nicht verwunderlich. Die „wissenschaftliche“ Weltgeschichte löste immer mehr die biblische ab, machte diese zur mythischen Erzählung. Doch erst mit dem Aufkommen der darwinschen Geschichte des Lebens kam es zur scharfen Konkurrenzsituation. Der Darwinismus wurde zur alternativen Schöpfungsgeschichte,

die nun freilich keines Schöpfers mehr bedurfte und gegenüber der biblischen Geschichte den ungeheuer anziehenden, alles verklärenden Nimbus der Wissenschaftlichkeit hatte.

Wir müssen uns im Klaren sein, dass Evolution als die gültige Geschichte heute überall erzählt wird. Sie dominiert als Geschichte die Schulbücher, die Medien, die öffentliche Debatte, und das bis hinein in die Werbung, die Karikaturen etc. Und sie wird mit dem Anspruch erzählt, zu sagen, wie es wirklich war. Der biblischen Erzählung bleibt im besten Fall der schmale Freiraum, etwas über den Sinn des menschlichen Lebens zu sagen. Als Geschichte ist das, was in den ersten drei Kapiteln der Bibel steht, ein Mythos. So sieht heute die geistige „Großwetterlage“ aus: wer auf ein wissenschaftliches Weltbild hält, für den ist die Weltgeschichte, erzählt nach evolutionistischem Muster, die wirkliche Geschichte. Die andere, die biblische, ist bestenfalls ein schöner Mythos.

Biblische und wissenschaftliche Geschichte werden weiter erzählt

Aber beide Geschichten werden weiter erzählt. Die biblische im Gottesdienst (etwa in der Osternacht!), im Religionsunterricht (meist mit Bauchweh und vielen Abschwächungen) oder im Konzertsaal, wenn Haydns Schöpfung gespielt wird. Überall sonst wird die „wissenschaftliche“ Geschichte erzählt, ja sie wird vielfach auch in den Religionsunterricht übernommen, weil das eben „die Wissenschaft“ so lehrt, die Frage ist unvermeidlich, und vor allem junge Menschen stellen sie sich, wenn sie überhaupt Fragen stellen: welche der beiden Geschichten ist die wahre? Die Antwort ist meist ganz klar: die wissenschaftliche! Wie sollte es anders sein? Sie wird ja auch als „längst wissenschaftlich bewiesen“ dargestellt.

Wie erklärt es sich dann, dass seit der Veröffentlichung von Darwins *Origin of Species* die wissenschaftliche Debatte nie nachgelassen hat? Es gibt nach wie vor massive Anfragen an die „Darwin-Geschichte“ von Leuten, die nicht fundamentalismus-verdächtig sind. Es bleiben so viele offene Fragen, dass man sich immer wieder wundern kann, mit welcher Emphase, mit welcher Selbstsicherheit die „Darwinsche Geschichte“ erzählt wird.

Die streng wissenschaftliche Evolutionsforschung, die ihre Schritte nachvollziehbar protokollieren kann, ist als Forschungszweig höchst respektabel. Die Ausweitung auf alle Bereiche der Wirklichkeit, nach dem Motto „alles ist Evolution“, ist nicht mehr wissenschaftlich gedeckt. Hier betreten wir den Boden der Weltanschauung, wenn nicht der Ideologie.

Die „Darwinsche Geschichte“ prägt nicht nur die Vorstellungen vom Ursprung des Lebens und seiner Entwicklung. Sie prägte und prägt auch weiterhin das gesellschaftliche Leben, die großen sittlichen Orientierungen, in der Bioethik, in der Pädagogik, in der Wissenschaft. Die Alternative zur „Darwinschen Geschichte“ ist nicht der Kreationismus, wie das gerne dargestellt wird, sondern das Miteinander von „Darwinsleiter“ und „Jakobsleiter“.

Es spricht vieles dafür, dass das Leben sich in einem langen, aufsteigenden Prozess aus einfachsten Anfängen bis zur Komplexität des Menschen aufsteigend entwickelt hat. Es ist etwas Wunderschönes, immer tiefer in die gemeinsamen

Bausteine und damit in die Verwandtschaft allen Lebens einzudringen. Es ist aber nicht nur nicht notwendig, sondern geradezu unsinnig und jeder Vernunft widersprechend, diesen grandiosen Weg des Lebens bis hin zum Menschen als bloßen Zufallsprozess zu sehen. Wenn dann ein Astronom, der auch Priester und Theologe ist, sich sogar dazu versteigt, zu sagen, dass selbst Gott nicht mit Sicherheit wissen konnte, dass bei der Evolution der Mensch als Ergebnis herauskommen würde (so P. George V. Coyne SJ im Spiegel 52/2000 vom 22.12.2000), dann ist vollends der Unsinn eingezogen.

Die Alternative zu einem bloßen Zufallsprozess ist nicht der völlige Determinismus, sondern die „Verschränkung“ von Eigenwirksamkeit der Geschöpfe und göttlichem Schöpfergeist, der sie trägt und ermöglicht. Am Anfang war das Wort und nicht der Zufall. Es gibt den Zufall im Sinne des Ungeplanten, aber er ist nicht das große schöpferische Prinzip, das der ideologische Darwinismus aus ihm machen möchte. Zum Abschluss erlaube ich mir, wenigstens in Stichworten drei Bereiche zu nennen, in denen besonders deutlich wird, wie sehr eine nur auf der „Darwinsleiter“ aufbauende „Weltanschauung“ heute ganz direkt ihre problematische Folgen zeitigt.

Neodarwinismus und Neoliberalismus

In einem Interview in einer österreichischen Tageszeitung (*Die Presse* vom 30. Juli 2005, S. VIII) sagte der radikale Darwinist und militante Atheist Richard Dawkins: „Kein anständiger Mensch will in einer Gesellschaft leben, die nach darwinistischen Gesetzen funktioniert... Eine darwinistische Gesellschaft wäre ein faschistischer Staat.“ Einverstanden! Wie aber soll es eine andere, humanere Gesellschaft geben, wenn alles Evolution ist? Woher kommt die Freiheit, sich gegen den „mörderischen darwinistischen Albtraum“ zu wenden (wie Woody Allen das Leben nannte)?

Der Wiener Wirtschaftswissenschaftler Ewald Walterskirchen weist auf den engen Zusammenhang zwischen Neodarwinismus und wirtschaftlichem Neoliberalismus hin: „Beide Theorien gehen davon aus, dass nur zufällige Veränderungen/Anpassungen über Selektion bzw. Wettbewerb den Entwicklungsprozess bestimmen. Der US-Ökonom Paul Krugmann schreibt zu Recht, dass sich ein Lehrbuch der neoklassischen Mikroökonomie wie eine Einführung in die Mikrobiologie liest. In der Ökonomie zeigt sich die Nähe zur Biologie besonders in den Arbeiten Hayeks, der als einer der Väter des Neoliberalismus gilt. Friedrich von Hayek, der Spross einer Biologenfamilie, spricht explizit von ‘Aussiebung’ durch den Markt. Hayek hält eine hohe Arbeitslosenquote – ähnlich wie einen Populationsüberschuss in der Tierwelt – für ökonomisch wünschenswert, damit die natürliche Selektion greifen kann. Die OECD, der Hort des Neoliberalismus, interpretiert wiederum die wirtschaftliche Krise in Europa einfach als mangelnde Anpassungsfähigkeit an Schocks – ganz ähnlich wie die Neodarwinisten das Aussterben von Tierarten. Die wirtschaftspolitischen Schlussfolgerungen aus diesen Überlegungen sind klar: Die Wirtschaftspolitik braucht nur die richtigen Rahmenbedingungen zu schaffen, damit der Selektionsmechanismus Markt richtig greifen kann. Im Klartext läuft dies darauf hinaus, das europäische Sozialmodell abzuschaffen.“ (*Der Standard*, 16./17.7. 2005)

Neodarwinismus und die Pädagogik der Fitness:

Als „Schulbischof“ in der österreichischen Bischofskonferenz habe ich in den vergangenen Jahren immer wieder zu Schul- und Bildungsfragen Stellung nehmen können. Die vorherrschende Sorge dabei ist die schon seit einigen Jahren im deutlicher zu beobachtende „Ökonomisierung“ der Bildung. Dazu kurz einige Stichworte:

Ein Grundparadigma von Bildung heute ist die Anpassung unter dem Aspekt der Nützlichkeit – vor allem für den Arbeitsmarkt. Schlüsselkompetenzen wie Mobilität und Flexibilität sind hoch im Kurs, vergessen die Grundlinien katholischer Soziallehre: Die Wirtschaft ist für den Menschen da – nicht umgekehrt; vergessen zum Teil die Grundaufgabe von Schule und Bildung, auch zu Widerständigkeit zu erziehen und zu bilden. Wir leben in einer Zeit, die – Gott sei Dank – keine Helden braucht, aber die Frage stellt sich: Wer werden die großen und fundierten Widersprechenden sein, wenn jeder frühzeitig lernt, sein Fähnchen nach dem jeweiligen Wind zu richten?

Unbeachtet bleibt, was mit denen geschieht, die sich nicht anpassen können: Sie sind zu langsam, zu wenig schlau, zu wenig für Konkurrenzkämpfe geeignet, schüchtern, scheu, unsicher ... Sie rücken an den Rand, in der Mitte sind die Angepassten, die Brauchbaren – sie sind zum Überleben bestimmt und ausgewählt. Unbedacht aber auch das Faktum, dass gerade in Zeiten der völligen Veränderung die an die bisherigen Verhältnisse best Angepassten die ersten Opfer sind.

Der Widerstand gegen einen ideologischen Evolutionismus ist eine der heutigen Formen, Freiheit und Verantwortung zu leben, auch wenn das seinen Preis hat. In seinem berühmten Vortrag an der Sorbonne in Paris hat Kardinal Ratzinger davon gesprochen, dass das Christentum „durch seine Option für den Primat der Vernunft“ heute „Aufklärung“ bedeutet, d. h. Befreiung aus falschen Abhängigkeiten (vgl. J. Kard. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 146).

Der Kampf um die Lebensethik

Die ideologische Auseinandersetzung mit einer materialistischen Weltanschauung ist wohl heute nirgendwo akuter als im großen Bereich der Bioethik. Das christliche Menschenbild und speziell die Lehre der Katholischen Kirche ist heute oft auf weiter Flur alleine in der Verteidigung der unbedingten Würde des Menschen von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Die Katholische Kirche hält unbeirrt von aller (oft massiven) Kritik daran fest, dass es so etwas wie die „Sprache des Schöpfers“ in der Natur gibt, dass es deshalb eine sittlich verbindliche Schöpfungsordnung gibt, die auch in den bioethischen Fragen die Richtschnur bleibt.

Es ist schon eigenartig: die Evolutionsideologie lehnt einen „designer“-Gott ab. Sie verwirft den Gedanken an ein erkennbares „intelligent design“ in der Natur. Umso mehr gibt es Projekte, in denen der Mensch sich selber zum „designer“ der Evolution erklärt. So etwa in dem neuen Buch von Simon Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifest* (Prometheus 2006, besprochen in *First Things* Nr.164/ June-July 2006, pp. 48f), in dem ganz offen eine biologische, eugenische Ethik vertreten wird.

Die Erfahrungslosen sind die, die es nicht geschafft haben, sich biologisch zu „upgraden“. Die besorgten Einsprüche der Katholischen Lehre gegen die In-Vitro-Fertilisation und alle ihre Konsequenzen, so die jetzt zum Teil schon praktizierte Präimplantationsdiagnose, die endlosen Folgen der „Überproduktion“ von Embryonen, die Diskussion um deren Verwertung etwa zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen – all das führt in Probleme großen Ausmaßes, ethischen Dammbrüchen und, nicht zu vergessen, zu viel neuem menschlichen Leid, das man zu beseitigen beansprucht hatte.

Das „intelligent design“ dieser die Evolution selber in die Hand nehmenden Biotechnologie ist alles eher als Vertrauen einflößend. Gewiss, es wird für alle diese ethischen Grenzüberschreitungen des „Bioingenierings“ immer auf die positiven Einsatzmöglichkeiten verwiesen, welche Krankheiten geheilt, welche Kinderwünsche erfüllt, welche sozialen Verbesserungen erreicht werden könnten.

Doch Vorsicht: so manche dieser „Fortschritte“ haben sich mit der Zeit als problematisch erwiesen. Die riesigen wirtschaftlichen Interessen, die meist hinter den biotechnologischen Abenteuern stehen, verhindern oft eine offene und ehrliche Information über die negativen Folgen dieser „Fortschritte“ (ein Beispiel sind die Forschungsergebnisse über die hohen Risiken bei In-Vitro-Fertilisation, über die kaum gesprochen wird, obwohl sie vorliegen).

Schlusswort

Zwei Worte zum Schluss: Das erste ist und bleibt: staunende Dankbarkeit, Anbetung und Lobpreis. „Mein Gott, wie groß bist du!“ Nie soll dieses Staunen im Herzen erstarben. Alles Wissen, das ich im Lauf der Jahre erwerben konnte, auch wenn es nur Bruchteile von Bruchteilen des Wissbaren sind, alles hat mich nur tiefer ins Staunen geführt, auch all das, was aus der exakten Evolutionsforschung zu erfahren ist. Die „Darwinsleiter“ hat, dank vor allem der Genetik, einen wunderbaren Einblick in den Aufstieg des Lebens, in sein Werden und seine Ausgestaltung ermöglicht. Die „Jakobsleiter“, die dieses Auf- und Niedersteigen des Lebens mit dem Himmel verbindet, mit dem Wirken des lebendigen Gottes, seines Logos und seines Schöpfergeistes, ersetzt nicht die Mühen des „Kletterns“ der Forschung auf der „Darwinsleiter“. Sie sagt uns nicht, wie der Schöpfer sein Werk gemacht hat, erhält und leitet. Sie sagt uns aber mit absoluter Gewissheit, gewisser als alle naturwissenschaftlichen Theorien, dass es Sein Wort, der Logos, Christus ist, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, und dass Sein Geist, der schon am Anfang über den Wassern schwebte (Gen 1,2), der die Liebe ist, alles Geschaffene durchwebt und ihm Sinn und Ziel gibt. Logos und Agape, Vernunft und Liebe sind der Stoff, aus dem die Welt wurde und besteht und vollendet wird. In dieser Gewissheit lohnt es sich zu leben – und auch zu sterben. Denn was wäre das für eine Evolution, wenn nicht die Auferstehung und das ewige Leben ihr letztes Ziel wären.

In seiner ersten Osterpredigt hat Papst Benedikt gesagt: „Christi Auferstehung... ist – wenn wir einmal die Sprache der Evolutionslehre benutzen dürfen – die größte Mutation, der absolut entscheidende Sprung in ein ganz Neues hinein, der in der langen Geschichte des Lebens und seiner Entwicklungen geschehen

CHRISTOPH SCHÖNBORN

ist: ein Sprung in eine ganz neue Ordnung, der uns angeht und die ganze Geschichte betrifft... Es ist ein Durchbruch in der Geschichte ‚der Evolution‘ und des Lebens überhaupt zu einem neuen künftigen Leben; zu einer neuen Welt, die von Christus her immerfort schon in diese unsere Welt eindringt, sie umgestaltet und an sich zieht“ (Predigt in der Osternachtsvigil, 15.4.2006).

Wenn die Auferstehung Christi sozusagen „die größte Mutation“, oder wie Papst Benedikt in derselben Predigt sagt, die „Explosion der Liebe“ ist, die das bislang unauflösbare Geflecht von „Stirb und Werde“ aufgelöst hat, dann dürfen wir auch sagen: hier ist der Zielpunkt „der Evolution“. Von ihrem Ende, ihrer Vollendung her zeigt sich auch ihr Sinn. Mag sie in den einzelnen Schritten ziel- und richtungslos erscheinen, von Ostern her hat der lange Weg einen Sinn gehabt. Nicht „der Weg ist das Ziel“, sondern die Auferstehung ist der Sinn des Weges. Danke!

CREAȚIE ȘI EVOLUȚIE. O PRECIZARE DE POZIȚIE¹

Christoph SCHÖNBORN

Întrebare cheie: este lumea plină de sens?

Nimic nu ne privește pe noi toți mai mult decât întrebarea originară a omului de unde vine și încotro se îndreaptă, deci referitoare la sensul vieții. Fiecare om trebuie să își pună această întrebare, dacă vrea ca viața lui să fie într-adevăr una omenească.

Chiar nu se poate găsi un răspuns la această întrebare? De unde poate veni răspunsul? De unde pot fi luate unități de măsură pentru a examina răspunsurile propuse? Cum se poate decide dacă un răspuns ne ajută să ne orientăm corect viața proprie și pe cea a comunității? Altfel spus: De unde să luăm de exemplu criteriile pentru a obține un punct de vedere etic responsabil în ceea ce privește întrebarea aprig discutată a obținerii de celule stem embrionare (= o cercetare care consumă embrioni).

Întrebarea cheie, de care depinde răspunsul, este în fond tema întregii discuții în jurul evoluției: Oare are lumea în care trăim și viața noastră în această lume un sens? Numai ceea ce are un țel are un sens. Fără rațiune nu există orientare, nu există un plan, nu există un „design”.

Cardinalul Ratzinger a spus în cartea de interviuri *Gott und die Welt* (Freiburg/Br. 2000, p. 119): „Imaginea creștină a lumii este aceea că lumea a luat naștere printr-un proces foarte complicat de evoluție, dar că în fond și la urma urmei ea provine totuși din *logos*. În acest sens ea conține în sine rațiune.”

Știința și religia au ca punct de legătură rațiunea

Este vorba de rațiune, împotriva afirmației purei întâmplări și deci a lipsei de sens. Este vorba de o cugetare aprofundată în ceea ce privește relația dintre știință, rațiune și credință. În toate articolele și exegezele papei Benedict, ale fostului cardinal Ratzinger, este vorba mereu despre rolul de intermediere pe care îl joacă rațiunea. Adesea conflictul actual este redus la unul între știință și religie. În realitate este vorba în mod hotărâtor de „puntea de legătură” dintre ele, deci de rațiune.

Rațiunea este cea care recunoaște în natură un „design”, un „purpose”, un țel, un plan și un scop, și asta într-o măsură tot mai mare. Cu cât putem ști mai mult, cu cât devin mai cuprinzătoare și mai detaliate cunoștințele despre procesele vieții, cu atât mai mare ar trebui să devină mirarea, după părerea mea, cu atât puțin credibilă devine teoria întâmplării, cu atât mai irațională devine încercarea unora de a reduce toate acestea – cum am spus în *New York Times* – la un „unguided, unplanned process of random variations and natural selection” (adică la un proces neplanificat al unor transformări întâmplătoare și a selecției naturale).

Fr. Stanley Jaki, un benedictin și istoric al științei, a spus odată că este destul de ciudat că există „darwiniști” care își dedică întreaga carieră științifică scopului de a

¹ Cuvântare la ceremonia de acordare a titlului de *doctor honoris causa* al Universității Babeș-Bolyai

demonstra că nu există scop (*The Road of Science and the Ways to God*, Edinburgh 1978, p. 281).

A contrazis oare teoria evoluționistă finalitatea și orientarea către un țel? Fr. Jaki spune cu tonul lui tăios și ironic: „Cea mai mare problemă în ceea ce privește această afirmație este următoarea: un proces despre care se presupune că este fără scop, a avut ca rezultat omul, o ființă care face totul cu un scop. Chiar și evoluționiștii neagă un țel cu un alt țel; scopul lor este să încurajeze materialismul, care nu este nicidecum o știință ci o metafizică opusă” (Non-Darwinian Darwinism, în R. Pascual [ed.], *L'Evolutione: Croce via di scienza, filosofia e teologia*, Roma 2005, p. 44). „*Omne agens agit propter finem*”, așa sună un principiu al metafizicii clasice, de la Aristotel până la Toma (vezi STh II-II, 1, 2; I, 44, 4).

Întrebarea referitoare la „intelligent design” este complet legitimă

Încă o dată: este legitim și justificat din punct de vedere metodologic ca dintr-un anumit mod de a privi natura să excludem întrebarea „de ce” și căutarea finalității. Este nelegitim și chiar irațional să deducem de aici că n-ar exista finalitate.

Agresivitatea la care se recurge împotriva grupului de cercetători americani care s-a dedicat cercetării „intelligent designului”, nu are nimic în comun cu știința. Se poate critica eventual metodologia aplicată. Însă întrebarea referitoare la originea evidentului „intelligent design” în tot ceea ce este viu, este una complet legitimă, ba chiar una care aparține omului și rațiunii sale. Nu ne putem aștepta ca răspunsul la această întrebare să vină de la cercetarea care lucrează după metode pur științifice, dar ea cade în atribuțiile omului ca ființă, care își pune întrebări, care se miră și care gândește!

Ioachim Illies scrie în legătură cu această diferențiere următoarele: „Științele exacte nu pot demonstra nici că ar exista un scop ordonat în spatele lucrurilor și nici că totul nu ar fi decât o întâmplare neintenționată. Cu cât biologia progresează mai mult, cu atât ea recunoaște că în domeniul ei de cercetare nu se poate găsi răspunsul la întrebarea referitoare la cauza originară a evoluției” (*Biologie und Menschenbild*, 1975, p. 19f).

Atunci unde poate fi găsit? Despre acest lucru vrem să ne ocupăm în prelegerea de față. Teza pe care o propun aici, vreau să o ilustrez cu o metaforă, cu o imagine pe care am găsit-o la Joachim Illies: imaginea celor două scări: scara lui Darwin și scara lui Iacob (*Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung*, Zürich 1979, p. 104). Am ales această imagine pentru a simboliza mișcarea ascendentă a evoluției și mișcarea spiritului creator care coboară de la Dumnezeu. Două direcții și două mișcări, care numai privite simultan permit un fel de viziune de ansamblu. Faptul că aceste două mișcări își găsesc mijlocul, sensul și scopul lor interior în Isus, va mai fi o dată tratat la sfârșit.

Două moduri de abordare – Două povești

La începutul anilor 70 a avut loc o discuție între Konrad Lorenz, om de știință și laureat al premiului Nobel, și Viktor Frankl, supraviețuitor al lagărelor de concentrare și întemeietor al logoterapiei, discuție despre care Frankl relatează următoarele: „Dacă atât de mulți spun că toată evoluția nu este decât o întâmplare, că

este în exclusivitate un rezultat al unor evenimente întâmplătoare fără nicio legătură logică, cum ar fi mutațiile, că nu este vorba de nicio teleologie (orientare spre un țel), atunci totuși trebuie să ne întrebăm dacă acest nivel al biologiei este obligatoriu singurul nivel la care avem voie să vedem realitatea. Nu este oare posibil ca acest nivel al concepției biologice să fie doar un nivel și că mai există și un altul – de exemplu ‚vertical‘ față de acesta? Și n-ar fi oare posibil ca în acest al doilea nivel, în acest sistem de coordonate să existe foarte bine o idee, o linie unificatoare între acele puncte care în planul pur orizontal par a exista fără nici o legătură logică (adică întâmplător)? Astfel privit (prin includerea acestui nivel vertical) s-ar putea afla teleologie (conexiune de sens și orientare spre un scop) și în spatele mutațiilor.”

Și Frankl a continuat în discursul său astfel: „Eu nu mă aștept acum din partea lui Konrad Lorenz ca el să se scufunde imediat în acest domeniu și să spună apoi: Da, desigur, există această orientare spre un scop, există acest sens. Dar mă aștept pe bună dreptate ca el să nu mai afirme cu insistență că în mod obligatoriu există doar punctul de vedere al nivelului pur orizontal. La vremea aceea i-am spus lui Konrad Lorenz: Să știți că dacă ați recunoaște pur și simplu că în principiu este posibil ca – într-un alt plan decât cel biologic – să existe totuși o teleologie, o conexiune de sens, o orientare spre un scop, atunci ați meritat un al doilea premiu Nobel: premiul Nobel pentru înțelepciune. Căci înțelepciunea este știință plus conștientizarea propriilor granițe” (Viktor E. Frankl, *Altes Ethos – Neues Tabu*, 1974). (Am citat acest dialog dintr-o cărtică pe care o recomand cu cea mai mare căldură mai ales cititorilor tineri și care tratează într-un mod excepțional cele mai multe probleme care au constituit tema și în aceste cateheze: Peter Blank, *Alles Zufall? Naive Fragen zur Evolution*, Augsburg 2006, p. 75).

Două moduri de abordare – văzute desigur *de facto* de multe ori ca excluzându-se unul pe altul și în luptă continuă unul cu altul, ajungându-se în SUA până la procese cu un ecou mediatic uriaș. Pentru a vedea mai clar, ar fi poate de ajutor să vorbim nu numai de două puncte de vedere ci și de două povești care sunt povestite foarte des în concurență și excluzându-se una pe alta.

Darwinismul a devenit o poveste alternativă despre creație

Secole de-a rândul creația a fost povestită ca o poveste despre creație, așa cum este scrisă ea în Biblie. Oamenii înțelegeau că sunt o parte a unei povești mari, care începea cu Adam și Eva, după ce Creatorul pusese bazele prin munca sa de șase zile. Lumea a fost creată în urmă cu aproximativ 6.000 de ani. Chiar și în zilele noastre poporul evreu ține șirul anilor ”de la zidirea lumii”. Conform calendarului evreiesc noi ne aflăm în prezent în anul 5767 de la facerea lumii. Nu este de mirare că această poveste a primit o concurență tot mai puternică o dată cu descoperirea întinderii spațiului extraterestru și a vechimii istoriei pământului. Istoria „științifică” a lumii a luat tot mai mult locul celei biblice și a făcut ca aceasta să devină o poveste mitică. Dar numai după elaborarea și răspândirea poveștii darwinistice despre viață s-a ajuns la situația de concurență acerbă. Darwinismul a devenit o poveste alternativă despre creație care nu mai avea nevoie de niciun creator și care avea față de povestea biblică nimbul foarte atrăgător și orbitor al științificității.

Trebuie să ne fie foarte clar că evoluția este povestită astăzi peste tot ca povestea valabilă. Ea domină ca poveste manualele, mediile, discuțiile și o găsim și în reclame, în caricaturi și așa mai departe. Și ea este povestită cu pretenția că spune adevărul despre ceea ce s-a petrecut în trecut. Povestirile biblice îi rămân în cel mai bun caz un spațiu îngust în care se poate mișca liberă și poate spune ceva despre sensul vieții omenești. Ceea ce stă scris în primele trei capitole ale Bibliei este, ca poveste, un mit. Iată cum se prezintă astăzi situația spirituală de ansamblu: cine este adeptul unei imagini științifice asupra lumii, pentru acela istoria adevărată este povestea lumii povestită conform modelului evoluționist. Povestea biblică este în cel mai bun caz un mit frumos.

Istoria biblică și cea științifică sunt povestite în continuare

Însă ambele povești sunt povestite în continuare. Cea biblică la slujbă (de exemplu în noaptea de Paști), în orele de religie (de obicei cu dureri la stomac și cu multe atenuări) sau în sala de concerte când se cântă *Creația* lui Haydn. În rest se povestește peste tot povestea „științifică”, chiar și în orele de religie ea este adesea preluată, pentru că așa spune „știința”. Se naște inevitabil întrebarea pe care și-o pun mai ales oamenii tineri, în caz că își mai pun întrebări: care din cele două povești este cea adevărată? De obicei răspunsul este foarte clar: cea științifică! S-ar putea să fie altfel? Că doar este prezentată ca „demonstrată de mult în mod științific”.

Dar atunci cum se explică faptul că de la publicarea operei lui Darwin *Origin of Species* discuțiile nu au conținut nici până în ziua de azi? Oamenii care nu pot fi suspectați de fundamentalism au pus și continuă să pună o grămadă de întrebări la adresa „poveștii lui Darwin”. Rămân deschise atât de multe întrebări, încât ne tot mirăm cu ce emfază și cu câtă siguranță de sine este povestită „povestea lui Darwin”.

Cercetarea evoluționistă strict științifică, care poate demonstra progresele înregistrate de ea, este cât se poate de respectabilă ca domeniu de cercetare. Extinderea asupra tuturor domeniilor realității, după formula „totul este evoluție”, nu mai are acoperire științifică. Aici pășim pe tărâmul concepției despre lume, dacă nu chiar pe cel al ideologiei.

„Povestea lui Darwin” determină nu numai concepția despre originea vieții și evoluția acesteia. Ea a determinat și determină în continuare viața socială, marile orientări morale în bioetică, în pedagogie, în știință. Alternativa față de „povestea lui Darwin” nu este creaționismul, așa cum se prezintă adesea, ci coexistența dintre „scara lui Darwin” și „scara lui Iacob”.

Există multe argumente care susțin faptul că viața a evoluat în mod ascendent, într-un proces îndelungat, de la începuturile cele mai simple până la complexitatea omului. Este ceva minunat pătrunderea tot mai profundă în elementele comune de construcție și prin urmare în înrudirea a tot ce înseamnă viață. Dar nu numai că nu este necesar, ci este de-a dreptul aberant și împotriva oricărei rațiuni, să se considere că acest drum grandios al vieții până la om ar fi un proces pur întâmplător. Dacă în fine un astronom, care mai este și preot și teolog, își permite să spună că nici măcar Dumnezeu n-a putut să știe cu siguranță că omul va apărea ca rezultat al evoluției (vezi

P. Gorge V. Coyne SJ în *Der Spiegel* 52/2000 din 22.12.2000), atunci aberația este completă.

Alternativa la un proces al purei întâmplări nu este determinismul absolut, ci „îmbinarea” dintre autogenerarea ființelor și spiritul creator care le susține și le face posibile. La început a fost cuvântul și nu întâmplarea. Există întâmplare în sensul lucrului neplanificat, dar acesta nu este marele principiu creator pe care darwinismul ideologic ar vrea să-l facă din el. În încheiere îmi permit să prezint măcar în câteva cuvinte trei domenii în care iese foarte bine în evidență ce urmări problematice rezultă astăzi în mod direct dintr-o „concepție despre lume” bazată exclusiv pe „scara lui Darwin”.

Neodarwinism și neoliberalism

Într-un interviu apărut într-un ziar austriac (*Die Presse* din 30 iulie 2005, p. 8) darwinistul radical și ateistul militant Richard Dawkins spune: „Nici un om serios nu vrea să trăiască într-o societate care funcționează după legile lui Darwin... O societate darwinistă ar fi un stat fascist.” De acord! Dar cum să existe o altă societate mai umană, dacă totul este evoluție? De unde vine libertatea de a se împotrivi „coșmarului darwinist ucigător” (cum a numit Woody Allen viața)?

Omul de știință vienez Ewald Walterskirchen atrage atenția asupra strânsei legături dintre neodarwinism și neoliberalismul economic: „Ambele teorii pornesc de la premiza că numai schimbări/adaptări întâmplătoare prin selecție, respectiv prin concurență, determină procesul de evoluție. Economistul Paul Krugman scrie pe bună dreptate că un manual de microeconomie neoclasică seamănă foarte mult cu o introducere în microbiologie. În economie este evidentă apropierea față de biologie mai ales în lucrările lui Hayek care este considerat ca unul din părinții neoliberalismului. Friedrich von Hayek, descendentul unei familii de biologi, vorbește în mod explicit de „trierea” prin intermediul pieței. Hayek consideră că din punct de vedere economic este de dorit să existe o rată mare a șomajului – asemănătoare unui excedent de populație în regnul animal – pentru ca selecția naturală să poată acționa. OECD-ul, citadela neoliberalismului, interpretează la rândul său criza economică din Europa pur și simplu ca lipsă de adaptabilitate la șocuri – cam tot așa cum neodarwinistii explică dispariția unor specii de animale. Concluziile de politică economică din aceste raționamente sunt clare: Politică economică nu trebuie decât să creeze condițiile adecvate pentru ca mecanismul de selecție al pieței să poată acționa. În traducere liberă asta ar însemna desființarea modelului social european.” (*Der Standard*, 16./17.7.2005).

Neodarwinismul și pedagogia fitnessului

În calitatea mea de „episcop școlar” în cadrul conferinței episcopilor austrieci am putut să-mi exprim de mai multe ori în ultimii ani poziția în legătură cu școala și educația. Grijă principală constă de mai mulți ani înapoi în „raționalizarea” educației. Iată câteva considerații:

O paradigmă de bază a educației din zilele noastre este adaptarea din punct de vedere al eficienței – mai ales în ceea ce privește piața muncii. Competențe cheie ca de exemplu mobilitatea și flexibilitatea sunt foarte apreciate, în timp ce principiul de bază

al teoriei sociale catolice a fost uitat, și anume: economia există pentru om – și nu invers; parțial uitată a fost și datoria de bază a școlii și educației, și anume de a educa și a forma și în spiritul rezistenței. Trăim într-o epocă în care – slavă Domnului – nu este nevoie de eroi, dar se pune problema: care vor fi marile voci care contrazic cu argumente, dacă fiecare învață de foarte devreme să-și orienteze cursul vieții în funcție de cum bate vântul?

Rămâne nerezolvată problema celor care nu se pot adapta: ei sunt prea lenți, prea puțin șmecheri, prea puțin ași pentru luptele concurențiale, timizi, sperioși, nesiguri... Ei rămân pe margine, iar în mijloc se află adaptații, cei folositori – ei sunt destinați și aleși să supraviețuiască. Nu se ia însă în considerare faptul că chiar în vremurile schimbării complete, cei care până atunci au fost cel mai bine adaptați devin primele victime.

Rezistența față de un evoluționism ideologic este una din formele actuale de a trăi libertatea și responsabilitatea, chiar dacă acest lucru are prețul său. În renumita sa prelegere ținută la Sorbona în Paris cardinalul Ratzinger a vorbit despre faptul că, „prin opțiunea sa pentru primatul rațiunii”, creștinătatea înseamnă la ora actuală „emancipare”, adică eliberarea din false raporturi de subordonare (vezi card. J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, p. 146).

Lupta pentru etica vieții

Disputa ideologică cu o concepție materialistă despre lume nu este astăzi nicăieri mai acută ca în marele domeniu al bioeticii. Imaginea creștină asupra omului și în special învățătura bisericii catolice se află astăzi adesea singură în lupta de apărare a demnității necondiționate a omului, de la concepere și până la moartea naturală. Biserica catolică persistă neabătută, în ciuda criticilor (uneori masive), în concepția că în natură există ceva ce s-ar putea numi „limba Creatorului”, că din această cauză există o ordine a creației cu o moralitate obligatorie, care rămâne firul conducător și în problemele de bioetică.

Este destul de ciudat: ideologia evoluționistă respinge ideea unui Dumnezeu „designer”. Ea respinge ideea unui „intelligent design” în natură. Însă există tot mai multe proiecte în care omul se declară singur ca fiind „designerul” evoluției. Ca, de exemplu, în noua carte a lui Simon Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifest* (Prometheus 2006, discutat în *First Things* nr. 164/iunie-iulie 2006, p. 48 și urm.), în care se susține deschis o etică biologico-eugenetică.

Cei fără de succes sunt cei care n-au reușit să se „upgradeze” biologic. Învățătura catolică își exprimă îngrijorată opoziția față de fertilizarea *in vitro* și toate consecințele acesteia, cum ar fi diagnoza de preimplantare care se practică deja, urmările infinite ale „supraproduției” de embrioane, discuția în jurul folosirii acestora pentru extragerea de celule stem, pentru că toate aceste lucruri duc la probleme de mari dimensiuni, la ruperea de zăgazuri etice și, nu în ultimul rând, la noi suferințe umane care se voiau a fi înlăturate.

„Intelligent designul” acestei biotehnologii, care ia în propriile ei mâini evoluția, nu poate să inspire încredere. Desigur că pentru toate aceste depășiri ale granițelor

„bioingineriei” se face întotdeauna referire la posibilitățile pozitive de aplicare, cum ar fi vindecarea unor boli, împlinirea dorinței de a avea copii, posibilitatea de a face îmbunătățiri sociale.

Însă atenție: cu timpul, multe dintre aceste „progrese” s-au dovedit a fi problematice. Interesele economice uriașe, care de cele mai multe ori se află în spatele acestor aventuri biotehnologice, împiedică adesea o informare deschisă și cinstită asupra urmărilor negative ale acestor „progrese” (un exemplu îl constituie rezultatele cercetărilor asupra marilor riscuri în cazul fertilizării *in vitro*, despre care nu se discută mai deloc, cu toate că aceste rezultate sunt disponibile).

Cuvânt de încheiere

Două cuvinte în încheiere: Primul este și rămâne: recunoștință, adorație și proslăvire. „Dumnezeu meu, cât de mare ești!” Nici când să nu dispară această uimire. Toată știința pe care am dobândit-o în decursul anilor, chiar dacă nu sunt decât frânturi din frânturile științei, totul nu a făcut decât să-mi sporească uimirea, chiar și lucrurile pe care le-am aflat din știința exactă a evoluției. „Scara lui Darwin” a făcut posibilă, mai ales datorită geneticii, o privire minunată în evoluția vieii, în devenirea ei și în formele ei de manifestare. „Scara lui Iacob” care unește aceste urcușuri și coborâșuri ale vieții cu cerul, cu acțiunea Dumnezeului viu, a *Logosului* dău și a Spiritului său creator, nu înlocuiește eforturile „cățărării” cercetării de-a lungul „scării lui Darwin”. Ea nu ne spune cum a făcut, cum întreține și cum conduce creatorul opera sa. Ea ne spune însă cu precizie absolută, deci cu o precizie mai mare decât toate teoriile științelor exacte, că totul a fost creat prin Cuvântul său, prin *Logos*, prin Isus Cristos și pentru acesta din urmă și că Spiritul său, care este iubirea și care plutea deja de la bun început deasupra apelor (Gen 1,2), străbate tot ceea ce a fost creat dându-i un sens și un țel. *Logos* și *Agape*, rațiunea și iubirea, sunt elementele din care constă lumea, din care s-a născut și din care va fi desăvârșită. Cu această siguranță merită să trăiești – dar și să mori. Căci ce fel de evoluție ar fi aceea dacă n-ar fi învierea și viața veșnică ultimul ei țel.

În prima sa predică de Paști papa Benedict a spus: „Învierea lui Isus... este – dacă ne este permis să folosim limbajul teoriei evoluționiste – cea mai mare mutație, săritura absolut hotărâtoare în ceva cu totul nou, care a avut loc în lunga istorie a vieții și a evoluției sale: o săritură într-o ordine complet nouă care ne privește pe noi și toată istoria... Este o străpungere în istoria «evoluției» și a vieții în general spre o viață viitoare nouă; spre o nouă lume care se împletește cu a noastră de la Isus încoace, o transformă și o atrage” (Predică din noaptea învierii, 15.4.2006).

Dacă învierea lui Isus este „cea mai mare mutație”, sau cum spune papa Benedict în predica sa, „explozia iubirii”, care a dizolvat împletitura indisolubilă dintre „moarte și devenire”, atunci putem să spunem și noi: aici este țelul final al „evoluției”. Dacă privim din direcția capătului ei, a împlinirii ei, atunci ni se dezvăluie și sensul ei. Chiar dacă pașii evoluției par a fi fără țel și fără direcție, lungul drum privit din perspectiva Paștelui a avut un sens. Nu „drumul este țelul”, ci învierea este sensul drumului. Vă mulțumesc!

CHRISTOPH SCHÖNBORN

MEDALION COMEMORATIV

IN MEMORIAM IOAN VASILE SOPON



O astfel de evocare¹ – desigur tristă din punct de vedere uman – ar putea începe cu exprimarea regretului treptatei stingeri a unei generații de aur a Bisericii române unite. Dar cred că mai rodnic este să simțim în astfel de momente impulsul de a părăsi starea de epigoni și a ne face vrednici de asemenea înaintași. Fostul teolog – cu o certă vocație sacerdotală iremediabil frântă (cel puțin la nivel formal) de instaurarea regimului comunist – inginerul și dascălul a numeroase generații, Ioan Vasile Sopon, simplu „domnul Sopon” pentru toată lumea sau „domnul profesor” pentru

studenți, a părăsit de curând Biserica luptătoare (în care a combătut la propriu în vremuri deloc ușoare) pentru a se integra în Biserica triumfătoare. Cum niciun om, și cu atât mai puțin vreo comunitate, nu-și poate uita trecutul, această comemorare se încadrează în demersul revistei noastre de a recupera patrimoniul de suflet al Bisericii române unite, în speranța unei veridice revigorări a membrilor săi.

Născut în 12 septembrie 1926 la Cluj, Ioan Vasile Sopon și-a făcut studiile la liceul Barițiu, unde l-a avut în anul terminal ca profesor de religie pe părintele Nicolae Pura, fapt deloc nesemnificativ, câtă vreme întâlnirea cu acesta și mai ales exercițiile spirituale coordonate de dânsul la Nicula (organizate pentru el și încă o mână de colegi imediat după examenul de bacalaureat) l-au făcut să-și schimbe

¹ Prezenta rememorare se fundamentează, în ceea ce privește aspectele biografice, pe informațiile din numărul 3/ 2004 al revistei noastre, în care cel evocat a semnat articolul *O viață schimbată: teologul Ioan Vasile Sopon*

radical cursul vieții, alegând în locul studiilor superioare tehnice teologia. Într-o evocare proprie, Ioan Vasile Sopon afirmă că acesta a fost momentul convertirii sale. În urma acestei alegeri, a cerut episcopului Iuliu Hossu permisiunea de a urma studiile la Roma, acesta încuviințând însă o specializare la Roma la absolvirea cursurilor Academiei de teologie greco-catolică din Cluj, al cărei student a și fost între 1945-1948. Deși după acești trei ani primise permisiunea plecării la Roma și obținuse actele necesare, pașaportul i-a fost furat și aceasta a făcut să nu mai reușească să părăsească țara.

Anul 1948 a însemnat o nouă cotitură în viața tânărului Ioan Vasile Sopon. În cursul acestuia – fără a se sustrage pericolelor – a făcut legătura între episcopul Iuliu Hossu și confracții într-un episcopat de la Baia Mare și Oradea, purtând mesaje privitoare la atitudinea de urmat în încercările ce aveau să vină. Presiunile exercitate asupra preoților și studenților teologi pentru trecerea la ortodoxie l-au privit și pe el, dar nu l-au determinat să îmbrățișeze ideea finalizării studiilor în sânul Bisericii ortodoxe. Sfătuit de prof. dr. Alexandru Buia (decan al Academiei agricole din Cluj dar și laic angajat al BRU), titularul cursului de apicultură de la Academia teologică (un opțional pentru viitorii preoți), a decis să meargă la studii la Craiova, la o facultate recent înființată, având drept profil mecanizarea și electrificarea agriculturii, unde a fost admis la studii prin intervenția prof. dr. Alexandru Buia și prof. Moraru,

rector la Craiova, deși se încheiase perioada de admitere.

Cei patru ani de studiu în îndepărtata Craiovă, reorientarea profesională și nefrecventarea Clujului în afara vacanțelor i-au asigurat pentru o vreme tânărului „uitarea” potențialilor urmăritori ai fostului teolog greco-catolic. Cu toate acestea, nu au însemnat sfârșitul vieții spirituale și lepădarea aspirațiilor de odinioară. La Craiova frecventa biserica romano-catolică cu hramul sfântul Anton, păstorită de pr. Anton Bachmeier. Aici l-a cunoscut pe pr. Mihai, odinioară paroh greco-catolic în Craiova, ajuns apoi muncitor pe șantier, dar continuându-și activitatea pastorală în confesionalul bisericii de rit latin. În ultimii săi doi ani de studiu a sosit la Craiova în calitate de rector al Institutului agronomic și prof. dr. Alexandru Buia, protectorul tânărului Sopon. Au dezvoltat și aici o relație apropiată, bazată pe afinități spirituale. Tânărul student îl ajuta pe profesorul său să participe în afară de pericol la sfânta liturghie, cercetând biserica și anunțându-l dacă erau sau nu suspecti în zonă; când terenul era „curat”, îi semnala discret că poate să vină să-și ocupe locul în cor, în spatele orgii. Momente privilegiate erau și acelea în care se întâlneau în locuri liniștite și, sub pretextul plimbării, purtau discuții cu subiecte religioase.

După studii, Ioan Vasile Sopon a activat o scurtă perioadă ca mecanic șef la I.A.S. Ițcani (Suceava), după care – în urma unei probleme de sănătate a ajuns la Școala de șefi de brigadă de tractoare la Zorleni (lângă Bârlad). În 1953 s-a căsătorit cu Eugenia Maria

Perțe, sacramentul cununiei fiind celebrat clandestin de pr. Romul Gorcea. Tot acest slalom prin țară nu l-a scutit de vigilența Securității, în octombrie 1953 fiind până la urmă arestat de Securitatea din Bârlad și adus la Cluj; acuza: omisiunea de denunț, motivul: întâlnirile (din casa judecătorului Fărcașu din Cluj, str. Turzii) cu pr. Nicolae Pura și pr. Liviu Pandrea în cursul vacanțelor, aceștia fiind urmăriți. Ancheta desfășurată la Securitatea din Cluj a durat trei săptămâni, urmate de alte patru săptămâni de detenție la penitenciarul Tribunalului Cluj. Detenția relativ scurtă s-a datorat îndepărtării de Cluj, care nu-i putea facilita o relație strânsă cu foștii profesori. Cu toate acestea, i s-a impus domiciliu obligatoriu la Cluj.

A urmat o revenire la Craiova, unde soților Sopon li s-a propus posturi de asistenți, la catedra de chimie, respectiv cea de reparații tractoare din cadrul Institutului agronomic, unde rector era în continuare prof. dr. Alexandru Buia. Familia Sopon s-a reîntors în Cluj în urma nașterii primului copil, dată fiind absența unei locuințe adecvate la Craiova. În perioada 1956-1962, Ioan Vasile Sopon a lucrat la Transporturile auto, nu fără dificultăți datorate trecutului, în sensul studiilor teologice, pe de o parte, și, pe de alta, apartenenței familiei de proveniență la lumea mic comercială. Din 1962, dată fiindu-i specializarea profesională, i s-a impus revenirea în domeniul agriculturii, întâi în sfera administrativă și ulterior în cea didactică; din această funcție s-a pensionat în 1986, la șaizeci ani.

În cursul perioadei de clandestinitate a BRU și-a pus abilitățile tehnice în slujba pastorației, multiplicând bunăoară cărți cu caracter spiritual-teologic prin fotografiere, deși o astfel de activitate era riscantă.

Imediat după evenimentele din decembrie 1989, Ioan Vasile Sopon a contribuit din plin la renașterea Bisericii greco-catolice, activând de-a lungul anilor ca bibliotecar al Episcopiei române unite de Cluj-Gherla, ulterior al Facultății de teologie greco-catolică, al Institutului teologic Sfântul Ioan Evanghelistul și mai apoi al micii biblioteci AGRU. O muncă umilă, desfășurată cu un bun simț și o dăruire desăvârșite, în slujba unei cauze mari, chiar dacă deseori nesocotită: educarea noilor generații. Aceasta și pentru că aceste posturi au reprezentat constant mai mult decât o simplă activitate administrativă (importantă și ea într-o perioadă nu tocmai clară și fără îndoială deloc ușoară pentru Biserica română unită). Fidel vocației sale, frânte brutal de schimbările istorice ale anului 1948, domnul Sopon a fost în primul rând și pretutindeni o *prezență*, un constant mărturisitor al credinței, un atent ascultător (ceea ce este lucru rar în zilele noastre) și, mai cu seamă, un adevărat duhovnic. Căci, dacă era capabil să recomande o lectură de trebuință oricui (pentru studiu sau din dorința de creștere spirituală), avea mereu un zâmbet și o vorbă bună pentru oricine călca pragul bibliotecii (și câți nu veneau sub pretextul lecturii ca să-i împărtășească o suferință sau alta), un sfat înțelept în domeniul spiritual sau al valorilor umane pur și

simplic (niciodată arogant sau superior, întotdeauna plin de iubire). În această perioadă s-a dedicat deopotrivă răspândirii presei catolice, mai cu seamă revistelor de spiritualitate mariană (având o deosebită devoțiune pentru Preasfânta Fecioară), dar și traducerii unor articole și chiar cărți religioase înainte de reînflorirea editurilor în Biserica greco-catolică și organizarea acestei activități; acestea au circulat între cititorii bibliotecilor pe care le-a avut în grijă după 1990. Dăruirea sa a fost de folos multora și a inspirat deopotrivă dăruirea altora în astfel de activități. Din aceeași dorință de dăruire, în ultimii ani a activat deopotrivă ca și cantor în parohia română unită Ion Căianu (Mănăstur, Cluj). Își punea în slujba celorlalți și abilitățile tehnice, organizând vizionări de casete video, audiții pe teme spirituale, realizând fotografii în micul său studio foto amenajat la sediul episcopiei, acolo unde până nu demult a funcționat ultima sa bibliotecă-biserică. Un om în vârstă de pe acum, dar nicidecum „învechit”, domnul Sopon exercita o atracție deosebită asupra tinerilor, impunând respectul,

trezind dragostea, însuflețind dăruirea. Acest lucru este fără doar și poate explicabil prin faptul că era ceea ce arăta, trăia ceea ce propovăduia, constituia un veritabil reper moral, fapt ce nu este de neglijat într-o lume a aparențelor. Pentru toate acestea, cei care l-au cunoscut se pot socoti mai bogați și mai îndreptățiți să-l socotească un model de viață.

Ioan Vasile Sopon a decedat pe 12 octombrie 2007, la Cluj, purtând cu discreția-i caracteristică ultimele suferințe, la vârsta de optzeci și unu ani, după o viață împlinită din punct de vedere uman și spiritual. Dumnezeu să-l așeze între sfinții săi, nelăsându-ne să-l dăm uitării pe noi, cei care l-am avut la un moment dat călăuză!

Simona Ștefana ZETEA

PREZENTARE DE CARTE

MICHEL FÉDOU, *LA VOIE DU CHRIST. GENÈSES DE LA CHRISTOLOGIE DANS LE CONTEXTE RELIGIEUX DE L'ANTIQUITÉ DU II^e SIÈCLE AU DEBUT DU IV^e SIÈCLE*, CERF, PARIS 2006, coll. *COGITATIO FIDEI* 253, 553 p.

Specialitatea lui Michel Fédou este patrologia, însă în această lucrare el pășește cu un picior și în zona dialogului interreligios. Gestul său e perfect licit atâta timp cât o face cu mijloacele academice ale cercetătorului antichității târzii, cu grija pentru detaliul istoric și pentru contextualizarea ideilor teologice.

Înțelegerea cristologiei ca discurs specific creștin în primele secole ale Bisericii emerge, în viziunea autorului, din cunoașterea mai amplă a peisajului cultural al antichității târzii, în multiplele sale dimensiuni filosofice, religioase, de căutare spirituală. Lucrarea este structurată nespectaculos în funcție de autori și perioade, urmând cronologic dezvoltarea doctrinelor cristologice. Astfel, de la primele scrieri creștine, trecând prin apologii și literatură omiletică sau monastică, dar și poezie, acte martirice sau textele deja teologice ale unui Irineu de Lyon sau Tertulian, Clement din Alexandria sau Origen, autorul trece în revistă diferitele idei în materie de cristologie demne de reținut din această perioadă. Alegerea fragmentelor citate este adesea inspirată, dar și bine dozată în funcție de scopul general al cărții.

„Calea lui Cristos” se desprinde pe fundalul unei reconstrucții istorice care pune în lumină retrospectiv importanța

dialogului interreligios pentru definirea de sine a comunității de credință, în raportul dinamic dintre identitatea și alteritatea spirituală. Tratatelor polemice și/sau apologetice, plasate în cadrul mental al epocii studiate, dar și revizitate cu ochiul critic al istoricului teologiei, dau o importantă dimensiune temeii contemporane a comunicării între religii. Proiectul lui Fédou este unul ambițios și foarte actual dacă este văzut prin prisma nevoii de reconectare a domeniilor teologiei. Criza parcelării cunoașterii, prezentă și în disciplinele umaniste, riscă să aibă efecte negative maxime în zona teologicului, care prin menirea sa ar trebui să ofere punți de legătură între diferitele demersuri epistemologice. Dosarul patristic alcătuit cu migală și după o îndelungată frecventare a surselor vine să lumineze aici, indirect, modernitatea temeii dialogului interreligios, chiar atunci când prezintă impasurile și aporiile istorice ale cristologiilor analizate.

Și nu doar că autorul este un cunoscător de primă mărime al literaturii patristice, dar el reușește prin această carte să ofere atât o amplă și documentată introducere în cristologia primelor secole în

MICHEL FÉDOU, *LA VOIE DU CHRIST. GENÈSES DE LA CHRISTOLOGIE...*

conversație cu curente religioase variate ale perioadei, cât și să incite publicul cultivat la aprofundarea ulterioară a subiectului prin vasta bibliografie adusă la zi și prin utilele trimiteri făcute de-a lungul cărții.

De asemenea, se cuvine remarcată în încheiere calitatea științifică și

editorială deosebită a colecției *Coğitatio fidei* care găzduiește volumul în seria celor peste 250 de titluri de teologie publicate până acum.

Alin Sebastian TAT

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKURZUNGEN**

1Cor	Epistola întâi către corinteni
1In	Epistola întâi a lui Ioan
1Pt	Epistola întâi a lui Petru
1Tes	Epistola întâi către tesaloniceni
2Cor	Epistola a doua către corinteni
2Pt	Epistola a doua a lui Petru
2Tes	Epistola a doua către tesaloniceni
AAS	Acta Apostolicae Sedis
Aletheia	<i>Aletheia, Revue de formation philosophique, théologique et spirituelle de l'Ecole Saint Jean</i>
AND	acid dezoxiribonucleic
Ap	Apocalipsa
Balamand	Uniatismul, metodă de unire a trecutului și căutarea actuală a comuniunii depline, Comisia mixtă internațională pentru dialogul teologic dintre Biserica catolică și Biserica ortodoxă, reunită în a VII-a sesiune plenară la Balamand, 23 iunie 1993
can	canon, canoane
CBC	Catehismul Bisericii catolice
CCE	Catechismus Catholicae Ecclesiae
CCEO	Codex canonum Ecclesiarum orientalium
CIC	Codex Iuris Canonici
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

Col	Epistola către coloseni
CD	Christus Dominus, Decret privind misiunea pastorală a Episcopilor în Biserică
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
Cultura creștină	Cultura creștină. Publicație apărută sub egida Mitropoliei române unite cu Roma și a Facultății de teologie greco-catolică a Universității “Babeș-Bolyai”, Departamentul Blaj. Blaj
CV II	Conciliul ecumenic Vatican II
Der Spiegel	Săptămânal publicat la Hamburg
Der Standard	Cotidian austriac
Deut	Deuteronom
Die Presse	Cotidian austriac
Dn	Daniel
Ef	Epistola către efeseni
EV	Enchiridion Vaticanum
Evr	Epistola către evrei
Ex	Exod
Fac	Facere
Fil	Epistola către filipeni
Fp Ap	Faptele apostolilor
Gal	Epistola către galateni
Gen	Geneză
GS	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în

DIE WIDERSPIEGELUNG DES SOLIDARITÄTSBEGRIFFS IN DER
PASTORALKONSTITUTION „GAUDIUM ET SPES”

	lumea contemporană Gaudium et spes
Iac	Epistola lui Iacob
In	Evanghelia după Ioan
Iov	Cartea lui Iov
Irenikon	Bulletin mensuel des moines de l'Union des Églises
Is	Isaia
Jn	Évangile selon Jean
KANONIKA	Revistă a Pontificio istituto orientale Roma
Lc	Evanghelia după Luca
LG	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică Lumen gentium
Mc	Evanghelia după Marcu
Mt	Evanghelia după Matei
NASA	National Aeronautics and Space Administration
Nouvelle théologique	revue Revistă trimestrială publicată în Belgia de Ordinul iezuit
NUNTIA	Organul oficial al Pontificia commissio Codex iuris canonici orientali
Nuova Umanità	Rivista di formazione teologico-culturale
OE	Conciliul ecumenic Vatican II, Decret despre Bisericile orientale catolice Orientalium Ecclesiarum
ONU	Organizația națiunilor unite
OP	Ordo predicatori
Oraș nou	Oraș nou, editată de Mișcarea focolarelor

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

PL	Patrologia latina
PO	Decret privind slujirea și viața preoțească Presbyterorum ordinis
Ps	Psalmi
Rom	Epistola către romani
SC	Conciliul ecumenic Vatican II, Constituția despre liturgie Sacrosanctum concilium
Sf.	sfânt, sfântă, sfinți, sfinte
SJ	Societas Jesu
STh	Toma d'Aquino, Summa Theologiae
Tim	Epistola către Tomotei
Tit	Epistola către Tit
UR	Conciliul ecumenic Vatican II, Decret despre ecumenism Unitatis redintegratio
v	verset, versete